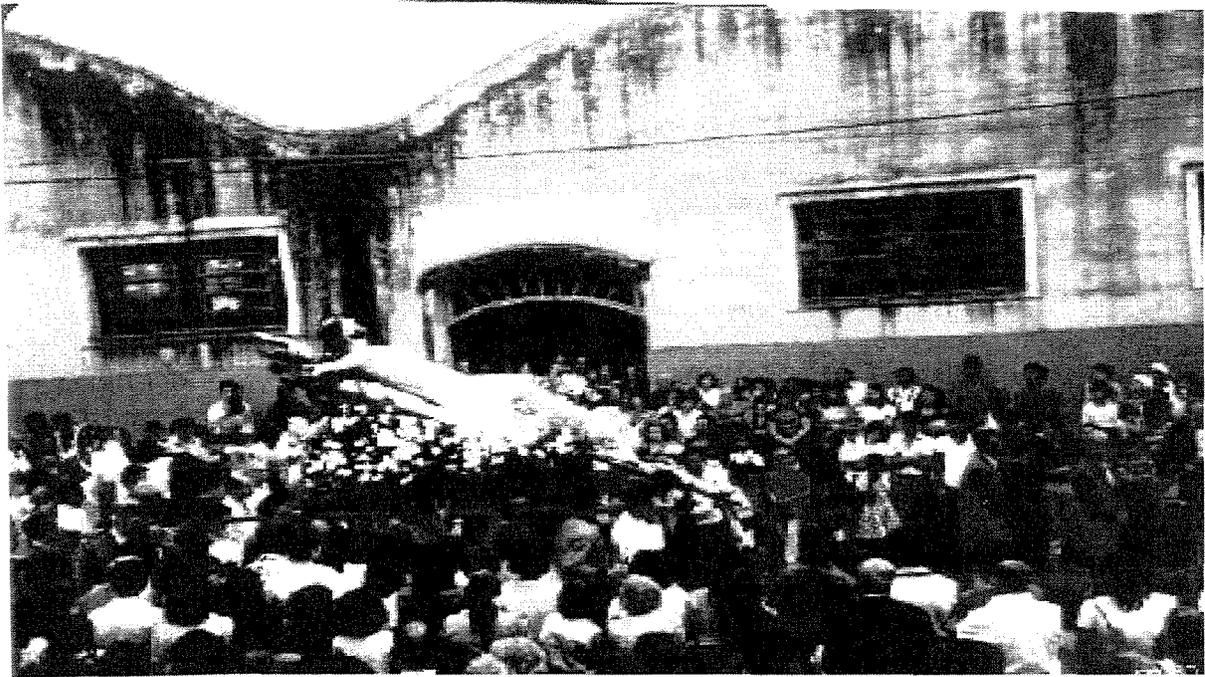


UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA



**DEVOÇÕES E DIVERSÕES EM SÃO JOÃO DEL-REI: UM  
ESTUDO SOBRE AS FESTAS DO BOM JESUS DE  
MATOSINHOS  
1884-1924**

Kleber do Sacramento Adão

CAMPINAS

2001

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

**KLEBER DO SACRAMENTO ADÃO**

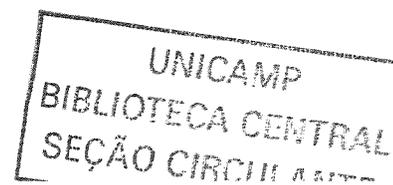
**DEVOÇÕES E DIVERSÕES EM SÃO JOÃO DEL-REI: UM ESTUDO  
SOBRE AS FESTAS DO BOM JESUS DE MATOSINHOS 1884 - 1924**

Tese de doutorado apresentada à Faculdade de  
Educação Física da Universidade Estadual de  
Campinas – UNICAMP

Orientador: Prof. Dr. Ademir Gebara

CAMPINAS

2001



UNIDADE	Be
Nº CHAMADA/UNICAMP	Ad 19d
V	
TOMOS	48768
	16.837102
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	07/05/02
Nº CPD	

CM00167217-5

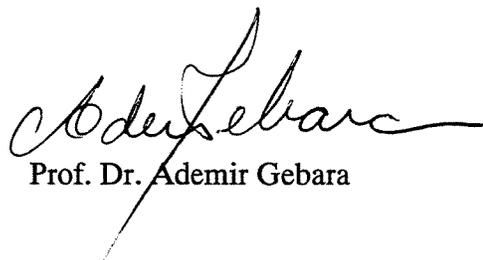
BIB ID 239665

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA-FEF-UNICAMP**

Ad19d	<p>Adão, Kleber do Sacramento</p> <p>Diversões e devoções em São João del-Rei: um estudo sobre as festas do Bom Jesus de Matosinhos, 1884-1924 / Kleber do Sacramento Adão. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.</p> <p>Orientador: Ademir Gebara</p> <p>Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física</p> <p>1. Lazer. 2. São João del-Rei (MG) - História. 3. Festas religiosas. I. Gebara, Ademir. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física. III. Título.</p>
-------	---

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida por KLEBER DO SACRAMENTO ADÃO, aprovada pela Comissão Julgadora em 10 de dezembro de 2001.

Data: Campinas, dezembro de 2001



Prof. Dr. Ademir Gebara

20219214

## COMISSÃO JULGADORA

Prof. Dr. Ademir Gebara (presidente)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria José Justino (titular)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carmem Lúcia Soares (titular)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Beatriz Rocha Ferreira (titular)

Prof.<sup>o</sup> Dr. Hugo Aranguiz Aburto (titular)

**Para Elenice, Júlia e Fabrício**

## AGRADECIMENTOS

Ao longo dessa jornada, muitas foram as portas que se abriram e muitas foram as mãos que para mim se estenderam. Aos corações e mentes amigas que me acolheram com atos e palavras, meus sinceros agradecimentos.

Ao professor Antônio Gaio Sobrinho, com quem estabeleci o primeiro bate-papo sobre o tema de pesquisa.

Ao professor Sebastião de Oliveira Cintra, pelas sugestões.

À professora Telma, pela luz, ao indicar-me o caminho das pedras, por meio do qual, dei os primeiros passos com vistas a atingir o objetivo pretendido.

Ao professor Alexandre Costa, pelo feliz e oportuno encontro e pela partilha de idéias e informações.

Ao Dr. Ademir Gebara, amigo e orientador deste trabalho, por possibilitar-me a inclusão no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação Física da UNICAMP, que tive o privilégio de frequentar.

Aos colegas e amigos do Grupo de Pesquisa em História do Esporte, Lazer e Educação Física da FEF- UNICAMP, pelas contribuições e amizade a mim dispensados.

Ao Wanderley Marchi Jr., amigo e parceiro de todas as horas.

Aos meus pais, por me proporcionarem aquilo que não tiveram, o acesso à escolarização.

Aos funcionários do Museu Regional de São João del-Rei e da Biblioteca Municipal Baptista Caetano de Almeida pela presteza e atenção a mim dispensados.

Aos colegas do Departamento das Ciências da Educação da Fundação de Ensino Superior de São João del-Rei, pelo apoio e compreensão.

À Fundação de Ensino Superior de São João del-Rei que, mediante o convênio PICDT-CAPES, possibilitou-me o afastamento em tempo integral para cursar doutorado.

Ao Divino Espírito Santo.

## RESUMO

São analisados os aspectos culturais de uma sociedade mineira de origem colonial, tomando-se como referência as festividades religiosas. A festa em Minas Colonial leva-nos a trabalhar a idéia de que as esferas de sociabilidade e de manifestação de um certo tempo de lazer, em que devoção e diversão compõem as faces de uma mesma moeda, moldaram-se nessa sociedade pela instância do fator religioso. Suas origens estão no catolicismo barroco e colonial de raízes ibero-lusitanas, com suas formas lúdico-profanas de teatralização e carnavalização. O estudo enfoca as festas de Matosinhos, ocorridas em São João del-Rei no século XIX. O processo da festa, suas configurações e interdependências, levou-nos a discutir o problema da formação social e *habitus* dessa sociedade. Na seqüência, foram investigados os níveis de permanência e de enquadramento das festas populares e tradicionais da cidade. Tratamos especialmente da supressão dos festejos em Matosinhos, ocorridos como conseqüência da nova ordem política e religiosa, estabelecida na sociedade brasileira a partir do segundo quartel do século XIX, em especial a política de romanização do catolicismo popular. Identificamos como esse processo se deu nesta sociedade e quais foram e, em que níveis se deram, os enquadramentos e acomodações na relação entre o tradicional e o moderno, entre o catolicismo tradicional e o romanizado na católica e civilizada cidade de São João del-Rei.

Palavras-chave: Lazer, São João del-Rei (MG) História, Festas Religiosas.

## SUMMARY

The cultural aspects of a mineira society, colonial in origin, are analysed considering the religious festivities as a reference. The festival in Colonial Minas leads us to work on the idea that the spheres of sociability and manifestation of a certain time of leisure, in which devotion and amusement compose the faces of the same coin, were shaped by religious factors in this society. Their origins lie in the baroque and colonial Catholicism of Portuguese roots, with their playful-profane forms of *theatrelization* and *carnivalization*. The study focus on the festivals of Matosinhos, occurred in São João del Rei in the 19<sup>th</sup> century. The process of the festival, its configurations and interdependencies, made us discuss the problem of social formation and *habitus* of this society. Next, the permanence and adjustment levels of folk and traditional festivals of the town were investigated. We especially worked on the deletion of the festivals in Matosinhos, which occurred as a consequence of the new political and religious order, established in Brazilian society since the second quarter of the 19<sup>th</sup> century, mainly the *romanization* politics of the folk Catholicism. We identified how this process happened in this society, which ones they were and, in which levels they occurred, the adjustments in the relation between the traditional and the modern, between the Brazilian traditional Catholicism and the Roman one in the catholic and civilised town of São João del-Rei.

Keywords: Leisure, São João del-Rei (MG), History, Religious Festivals.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>01</b>
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>11</b>
<b>1 E A FESTA, O QUE É?</b> .....	<b>11</b>
1.1 A festa e a perspectiva antropológica .....	11
1.2 A festa e a história: primeiras aproximações .....	16
1.3 A festa como diversão .....	20
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>28</b>
<b>AS FESTAS DE MATOSINHOS ANTIGAMENTE</b> .....	<b>28</b>
2.1 Antecedentes .....	28
2.1.1 O Barroco na construção do universo sociocultural das Minas Colonial .....	28
2.1.2 O modelo festivo ibérico: das prováveis origens a uma trajetória de permanências e tensões .....	30
2.1.3 O modelo festivo ibérico na cidade colonial mineira .....	43
2.1.4 A devoção ao Bom Jesus de Matosinhos em Portugal .....	56
2.1.5 A devoção ao Bom Jesus de Matosinhos em Minas Gerais e em São João del Rei .....	62
2.2 O cenário .....	69
2.2.1 São João del-Rei: formação social e <i>habitus</i> .....	69
2.2.2 O Arraial de Matosinhos antigamente .....	81
2.3 A cena .....	87
2.3.1 Cidade dos sinos e dos tambores e da relação simbiótica entre devoção e diversão .....	87
2.3.2 Atos e fatos da festa .....	103
2.3.3 Indivíduo e sociedade na representação festiva de Matosinhos .....	121
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	<b>129</b>

<b>3. DA TOLERÂNCIA AO CONTROLE SOBRE AS FESTAS DE MATOSINHOS</b> .....	<b>129</b>
3.1 A herança do catolicismo ibérico e sua reconfiguração no Brasil .....	129
3.2 A caminho da romanização .....	133
3.3 Imagens da cidade de São João del-Rei nas primeiras décadas do século XX e os impasses entre o tradicional e o moderno .....	146
3.4 A chegada em São João del-Rei da Ordem dos Franciscanos Menores: sua política de romanização da igreja local e os atritos entre o catolicismo leigo e o romanizado .....	158
3.5 A criação da União Popular Católica e seu discurso civilizador (religioso) .....	167
<b>CAPÍTULO 4</b> .....	<b>178</b>
<b>4. A SUPRESSÃO DAS FESTAS DE MATOSINHOS</b> .....	<b>178</b>
4.1 Antecedentes .....	178
4.2 A proibição dos festejos em 1924 .....	195
<b>CAPÍTULO 5</b> .....	<b>231</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>231</b>
<b>FONTES</b> .....	235
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	237

## INTRODUÇÃO

A festa religiosa, em especial, ocupa espaço significativo na construção da memória e da identidade de muitas regiões do Brasil. Ajuda-nos entender aspectos da nossa cultura e de nossa visão de mundo. Entre tensões e rupturas, encontram-se estabelecidas permanências que ajudam a entender o ser brasileiro e sua forma particular de convivência com sua religiosidade, mística, sincrética e plural. A festa religiosa é um constructo que se estabelece a partir da colonização e na confluência das matrizes culturais que a geraram, estando a partir daí fincadas as suas raízes e sua memória. Assentadas sobre uma matriz estética, cujos contornos são dados pela mentalidade barroca, elas são importantes mecanismo de entendimento e análise dessa sociedade.

O tema da festa religiosa é particularmente caro e instigante por representar uma característica importante para o entendimento da estrutura sociocultural da cidade mineira de origem colonial e de cosmovisão barroca. As formas de representação social, presentes nas cidades do século XVIII, passam pelo entendimento das configurações sociais e redes de interdependência presentes no espaço e tempo da festa.

Justifica-se o interesse pelo tema da festa o fato de estarmos inseridos num ambiente que, já no anúncio do século XXI, respira e transpira “elementos residuais da alma barroca”. Sobrevive entre nós a representação da festa, num misto de sagrado e profano, de devoção e diversão, que mobiliza na sua organização diferentes camadas sociais, leigos e religiosos, ambos investidos de diferentes papéis, inseridos, porém, dentro de uma ordenação vinculada a um processo civilizador de longa duração,<sup>1</sup> que acabou por legitimar pelo *habitus*<sup>2</sup> social uma certa identidade-nós, o homem barroco, *homo religiosus* mineiro.

---

<sup>1</sup> A idéia de longa duração está vinculada à corrente historiográfica denominada História Nova. Dentro dessa abordagem, a história é entendida como sendo um aspecto da realidade social, em que o tempo ganha uma nova concepção social e se revela muito superior à sua própria duração. Essa nova historiografia passou a focalizar as permanências e as regularidades de sistemas culturais, “os traços comuns que permanecem apesar de evidentes transformações e rupturas.” A atenção do historiador se volta para as atividades de longa duração, aquelas que atravessam as sociedades e os psiquismos. (Braudel, 1990. p. 19-20)

<sup>2</sup> O *habitus* indica o passado no presente, algo que é transmitido de uma geração a outra. Também é considerado como uma segunda natureza pelo sociólogo alemão Norbert Elias. Segundo Malerba, a noção de

Ao estudar o tema da festa religiosa optamos, dentre suas diferentes manifestações de cunho religioso presentes na vila de São João del-Rei, pelas festas de Matosinhos, as quais assumem uma posição de destaque na vida social da cidade na segunda metade do século XIX e nas duas primeiras décadas do XX, conforme destacam os jornais desse período. Nessa festa, estaria representada, ainda que sob tensão, uma outra ordem, mais tolerante e menos controladora dos impulsos e dos comportamentos, em que sagrado e profano imbricavam-se, permeados por um território de difícil demarcação do liame entre o espaço da igreja e o espaço da praça. Onde, enfim, começava o ritual religioso, a devoção e onde, enfim, começava o ritual profano, a diversão? Durante três dias transcorriam os festejos em Matosinhos, que tinha como um dos momentos mais celebrados o consagrado ao Divino Espírito Santo.

Na festa de Matosinhos, o tema da morte, do ritual fúnebre, característicos das festas barrocas mais tradicionais, como as da Semana Santa ou do triunfo guerreiro e ostentatório da procissão de *Corpus Christi*, cedem espaço para uma configuração festiva marcada pela presença popular que efetivamente chama para si a participação nos cultos sagrados e profanos presentes no interior do evento festivo de Matosinhos.<sup>3</sup>

Dessa forma, esboçaremos um diálogo que, inicialmente, buscará o sentido da festa em Minas Gerais, com sua matriz barroca e com seu contexto sócio-antropológico marcando, de maneira singular, o estilo de vida dessa sociedade. Numa sociedade que valoriza a festa, torna-se interessante entender suas matrizes e seu contexto, o porquê da evidente presença das festividades em seu interior. Trabalharemos neste momento na perspectiva de que a sociedade explica a festa e a festa explica a sociedade.

Ao enfocarmos mais propriamente a relação entre devoção e diversão, estaremos trazendo à baila o nosso objeto de estudo propriamente dito, ou seja, as festas de Matosinhos em São João del-Rei (1884-1924). Evidencia-se pelo título da tese que o

---

*habitus* ou hábito social, é uma das idéias centrais da arquitetura conceitual de Norbert Elias, para o qual, “cada homem, singular dentro de um grupo social possui uma personalidade por meio da qual interage com os demais. Mas seu caráter específico, ou seu *habitus* social, não é algo inato, mas construído socialmente por meio de uma herança cultural que lhe é inculcada desde a tenra infância e por meio de sua convivência com os que estão ao seu redor”. Esse *habitus* ao mesmo tempo que o identifica e o distingue dos demais - cria um equilíbrio na relação nós-eu. (ELIAS, citado por Malerba, 1996)

<sup>3</sup> Segundo a historiadora Marta Campos Abreu, diferentemente das festas de igreja e cívicas, nas quais o povo apenas assistia, embora estando presente, festas tais como as do Divino, Natal, Reis e São João eram de fato, festas populares ( Abreu, 1996).

recorte cronológico por nós tomado revela um dado momento político-religioso, demarcado pelo final do Império e primeiras décadas da República, cujos contornos, embora singulares em nosso *locus* de investigação, se irradiam por todo interior do território brasileiro. Está em curso, num período próximo a este (1880-1920), o movimento de romanização da igreja católica no Brasil, centrado na adequação da religiosidade popular e das organizações religiosas leigas à ortodoxia do catolicismo oficial, mediante, dentre outras coisas, da paroquialização do espaço eclesial e religioso popular, conforme declara Del Castilho (1997). O recorte cronológico estabelecido, segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX (1884-1924), revelou-se para nós o mais adequado porque aponta para um momento político e religioso no qual se vê envolvida a festa de Matosinhos, demarcado pelos níveis de tensão existentes entre a festa-tradição popular tolerada e a festa-tradição popular controlada, dentro do contexto de uma sociedade dos fins do século XIX e início do XX. Discutiremos, mediante o diálogo com as fontes, as relações entre tradição e modernidade que se anuncia neste final de século, e sobretudo, entre os níveis de tolerância e estratégias de controle das festas populares, postos com a nova ordenação estabelecida pela relação Igreja e Estado, entre igreja local e romanização, sobretudo com a instalação de sacerdotes estrangeiros em São João del-Rei.

Buscaremos mais propriamente identificar, com essa pesquisa, o que muda e o que permanece na festa de Matosinhos. O estudo trabalha a idéia de tolerância na relação entre devoção e diversão presente no espaço-tempo da festa, tolerância essa regida pela perspectiva sincrética da cultura luso-brasileira e pelos possíveis mecanismos de resistência e circularidade presentes nos festejos populares da cidade colonial mineira. Por meio destes, instaurou-se nessa sociedade um processo civilizador de matriz lusitana, em que o fator religioso, de natureza popular e devocional, teve um caráter significativo, à medida que conseguiu, apesar de o aparato repressor da empresa colonizadora estabelecer, no interior deste quadro configuracional, níveis de tolerância às práticas devocionais sincréticas e lúdico-profanas. Isso leva a se colocar em discussão a idéia, segundo a qual, nas Minas Colonial, a festa religiosa pode ser pensada à luz de um processo civilizador de longa duração, originário da religiosidade lusitana de raiz medieval. Esse processo não planejado, aprioristicamente, contribuiu para gerar uma dada configuração social com suas redes de interdependência, com seus níveis de tensão, de controle e tolerância que, por sua

vez, foi o fundamento de um dado *habitus* social gerador do chamado *homo religiosus* mineiro. Este estado de coisas estará sendo tensionado com a instalação de fato dos mecanismos oficiais de centralização do poder (Igreja Oficial e Estado Republicano) na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX, levando efetivamente ao enquadramento dessas manifestações festivas. O estudo chama atenção para os níveis de tolerância e controle inseridos no evento festivo de Matosinhos, verificando-se como é explicitada na festa a transição do discurso da tradição, ou seja, da festa popular, para o discurso do esforço civilizador, laico de um lado, religioso de outro. Para isso, faz-se necessário percorrer os caminhos que foram tomados na tentativa de se realizar o controle sobre os festejos de Matosinhos. Nessa perspectiva, buscamos respostas para a indagação que perpassa esta pesquisa, qual seja: quais foram os atores do conflito que desaguou na supressão (proibição) da festa e que estão presentes na discussão posta pela imprensa da época? Temos inserido nessa trama dois possíveis contextos. Um contexto macro que, de antemão, revela-nos duas linhas de força, com diferentes momentos de tensão entre elas. Estamos falando da relação Igreja-Estado.<sup>4</sup> A primeira, abalada pela instauração no Brasil de um Estado laico, pelas idéias liberais e positivistas e, também, pela prática de um catolicismo pouco disciplinado, não ortodoxo, voltado para um cem número de práticas festivas, pouco dogmáticas e muito dominadas pelas irmandades leigas. O segundo contexto refere-se ao regime republicano, em processo de instauração, após o golpe no ideário monarquista, voltado para as dificuldades de pôr em prática a sua política de centralização de forças e de poder, dispersos na imensidão do território brasileiro, às voltas com o ainda não bem compreendido ideário de civilização, de progresso, tão caros ao discurso republicano, ao mesmo tempo que, muitas vezes, contraditório com a prática das elites urbanas e rurais, de uma nação por se fazer, recém-saída da monarquia e da abolição da escravatura e ainda assentada na lógica da relação trono e altar. O contexto micro parece-nos apontar, por um lado, para uma cidade que cada vez mais se urbaniza e se mercantiliza, composta por uma elite comercial e industrial que vislumbra o caminho do progresso e da civilização e por outro, por uma sociedade marcada por índices significativos de homens livres, migrantes e imigrantes pobres e desempregados.

---

<sup>4</sup> Embora tensa, essa separação foi interessante também para a Igreja que, mesmo perdendo espaço e privilégios, ganha mais liberdade de ação, o que não acontecia no regime de padroado.

O quadro político esboça uma configuração centrada na disputa de poder entre grupos locais, sobretudo com a entrada de Basílio de Magalhães neste cenário. Esboça-se, a partir daí, um início de conflito entre Basílio e os grupos políticos conservadores ligados à igreja. Esta última, passava naquele, momento por um nível de tensão posto em evidência com a vinda para São João del-Rei da ordem religiosa franciscana, que acaba por configurar uma relação pouco amistosa com as práticas do catolicismo local e com as irmandades. A ordem religiosa é aqui introduzida dentro do espírito que move a igreja católica romana, de contraposição ao ideário iluminista, ao cientificismo e ao evolucionismo que estavam na ordem do dia na Europa, conforme afirma Corrigan, (1946).

No Brasil, a tentativa é de fazer valer o espírito contra-reformista. É de busca e resgate de um catolicismo segundo os moldes da igreja católica romana, de formação e melhor preparação do clero, de criação de instituições educacionais, de controle sobre as práticas litúrgicas e devocionais e sobre as atividades dos arcebispados, das paróquias, das igrejas e capelas. No bojo está, sem dúvida, o controle e a reestruturação das festividades, do calendário festivo, das formas de manifestação dos festejos, do distanciamento da relação sagrado e profano, devoção e diversão, muito próprios desse catolicismo aqui praticado.

A festa de Matosinhos é apresentada, neste estudo, por uma rede de configurações e interdependências e por uma ordenação social e política que a forma e a informa no momento cronológico tomado (1884-1924). Acha-se inserida numa dimensão que supõe o entendimento do presente visto vinculado ao passado que o gerou e que lhe confere a presente configuração que, tal qual a de ontem, não será a mesma de amanhã, mas que trará sempre embutida em si a representação coletiva de seu *habitus* social.

Nessa perspectiva, estaremos buscando ter como pano de fundo de nossa pesquisa uma idéia de longa duração legitimadora de um processo de desenvolvimento social e civilizacional assentado no controle de condutas e comportamentos, dentro de uma rede de configurações e interdependências que movem as relações entre a sociedade e os indivíduos.

À luz desses pressupostos, levantamos algumas hipóteses iniciais de trabalho, cujo eixo é a idéia tomada a partir da afirmação feita por Abreu (1996), de que, com a chegada de padres e ordens estrangeiras no Brasil, nesse período, teria havido um distanciamento de

grande parte do clero das tradicionais festas católicas populares. Partindo dessa idéia, de natureza mais geral, levando-se em consideração o contexto em que se situa este estudo, levantamos a hipótese de que: os padrões de comportamento e códigos de conduta presentes no espaço-tempo em São João del-Rei estavam sendo geridos por uma cosmovisão religiosa, dentro de uma dimensão sacro-profana de menor controle, constatável mediante os momentos de apogeu das festas de Matosinhos e, que, posteriormente, tais padrões passam a serem geridos por uma dimensão “civilizadora”, de maior controle e de menor tolerância sobre as condutas e comportamentos, impostos, ao que parece, por um processo de disciplinamento e aprisionamento das manifestações festivas populares pelo catolicismo oficial, por um lado, e pelo estabelecimento de uma ordem social e política advinda com a República, por outro.

Está-se diante de um quadro, marcado por freqüentes tensões na relação Estado e Igreja que, conforme os níveis de interesse, permanecem distanciados ou promovem aproximações. Persiste, entretanto, nessa relação, o caráter de interdependência entre essas duas instituições. Caminham, no Brasil desse período, na direção da adequação de suas doutrinas e postulados a um tempo que se inaugura dimensionado pelos ventos da ciência e da civilização moderna. A respeito dessa dimensão civilizadora, Abreu (1996), verifica que os sinais de mudança na festa do Divino Espírito Santo na cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XIX, são notados através de momentos que, ora valorizam o movimento educativo e repressor das reformas religiosas, ora a revolução científica, com a secularização dos costumes e divertimentos, ou ainda por meio das campanhas moralizantes de valorização do trabalhador, na seguinte perspectiva: mais trabalho, menos diversão. Ainda segundo a referida historiadora, a história do Divino esteve sempre ligada à história do Império brasileiro. Este Império que chega quase que a seu fim no final do século XIX. A autora concorda com Lima Barreto, segundo o qual, deve-se atribuir ao regime republicano a responsabilidade pela morte da maior festa religiosa da cidade do Rio de Janeiro. Com o advento da República, a festa do Divino Espírito Santo também se transforma. No caso do Rio de Janeiro, a interferência mais sistemática sobre as festas religiosas parece ter ocorrido por meio do poder municipal, que distribuía licenças preocupado, dentre outros assuntos, com as razões da civilização e com da moral pública.

Orientamo-nos por uma concepção de história que não seja nem totalizante, nem totalizadora mas que, dentro do possível, dê conta de explicar o conjunto de relações que compõe o objeto estudado. Procuramos, com isso, não ignorar, dentre os citados aspectos, o contexto político em que se acha inserida a festa de Matosinhos nas primeiras décadas do século XX, culminando com a sua supressão em 1924.

Na cidade de São João del-Rei, a interferência nas festas de Matosinhos parece ter sido decorrente de alguns fatores, que são levantados por nós como prováveis: primeiramente, a força do poder religioso local, sobretudo com a entrada dos franciscanos na cidade em 1904, criando colégios, apoiando e fundando obras de caridade, tais como o Albergue Santo Antônio, e auxiliando na paróquia. As estratégias de controle ganham maiores proporções e revelam seu nível de poder em 1924, com o movimento em torno da efetiva supressão da festa de Matosinhos. Devemos considerar também, a união da igreja com o poder político local nesse período. Uma possível aliança que se dá até a entrada na cena política são-joanense de Basílio de Magalhães, e a tensão daí decorrente, quando Basílio e seu grupo de apoio assumem efetivamente o poder político municipal. Ocorre, assim, a oposição que passam a fazer os jornais locais *Ação Social*, organizado pela União Popular Católica, tendo a frente Frei Cândido e *A Tribuna*, mantida, a partir de 1920, pelo político Basílio de Magalhães, tendo como porta-voz dos embates na imprensa, o articulista Bento Ernesto. Essas são algumas das idéias que perpassam esta pesquisa.

No primeiro capítulo, denominado “E a festa, o que é?,” apresenta-se um panorama da festa, a partir de sua vertente antropológica, como espaço precursor dos estudos sobre o tema e, posteriormente, tendo em vista suas aproximações com a história que passa a tomá-la como objeto de estudo. A festa, então, aproxima-se da história e a história aproxima-se da festa, entendendo-a como importante fator para o conhecimento da cultura e da sociabilidade de diferentes formações sociais, tomando parte na construção de identidades políticas, religiosas e culturais. Sob esse aspecto, a sociedade explica a festa e a festa explica a sociedade, tal como acontece com a sociedade mineira de origem colonial. Procuramos também apresentar a festa como diversão, tomando como fundamento teórico-metodológico algumas abordagens feitas por Elias e Dunning (1992).

O segundo capítulo focaliza as “Festas de Matosinhos Antigamente.” Nele, apresenta-se a história da construção da devoção, o evento festivo em si, a devoção ao

Divino Espírito Santo e ao Bom Jesus de Matosinhos. Serão retratadas as práticas festivas, os ambientes profano e sagrado da festa, a partir dos relatos e comentários encontrados em jornais são-joanenses do período enfocado. O cenário do bairro de Matosinhos no século XIX e sua relação com a cidade de São João del-Rei, segundo a percepção dos citados jornais e de relatos de viajantes. Enfim, a cena, o indivíduo e a sociedade na representação festiva de Matosinhos e sua relação com as demais festas tradicionais da cidade. Aqui abordamos, inicialmente, a relação entre lazer e religiosidade, devoção e diversão, reforçada no plano das estruturas mentais e dos psiquismos pela mentalidade barroca e pela sua vontade de festa que, ainda que vindo a respirar os ares do processo civilizador europeu presente no século dezenove nas vilas do ouro, convive com a permanência de suas tradições, reafirmando o *habitus* social dessa sociedade.

O diálogo com os festejos realizados no arraial de Matosinhos vem precedido de um arrazoado sobre o *habitus* festivo e suas implicações na formação social da sociedade colonial mineira, partindo da discussão do modelo festivo ibérico e sua transplantação e adaptação aos padrões socioculturais da cidade colonial mineira.

É fundamental para compreensão dessa sociedade entender os fatores identificadores de sua formação. Nesse sentido, enfocamos a cidade de São João del-Rei, a origem de sua formação social e de seu *habitus*. Procuramos explicitar a formação, o desenvolvimento social, econômico e espacial da então vila, cabeça da Comarca do Rio das Mortes. Abordaremos também os festejos públicos presentes em seu cotidiano, na perspectiva apontada por Figueiredo (1995) de que devemos entender as festas, tanto as cívica, as rurais, bem como as religiosas, como sendo, em Minas Colonial, sempre festas religiosas, uma vez que:

*... os elementos constitutivos da festa barroca (pois tal é a visão que permanece nas cidades mineiras de origem colonial, ainda no oitocentos), - adornos nas ruas e casas, danças, procissões, carros alegóricos, encenações teatrais, cavalcadas, espetáculos pirotécnicos – são os mesmos tanto numa quanto noutra (Figueiredo, 1995, p. 63).*

Estaremos tomando a festa como objeto de análise para o entendimento da sociedade na qual ela se manifesta, na perspectiva posta pelo nosso quadro teórico de fundo, ou seja, a abordagem figuracional desenvolvida por Elias (1993, 1994) em seus

estudos sobre os processos sociais de longa duração na Europa. No diálogo com este autor, estaremos apresentando algumas categorias por ele desenvolvidas, que possibilitarão uma compreensão do contexto sociocultural e político no qual a festa se desenvolve, numa via de mão dupla, onde a sociedade explica a festa e a festa explica a sociedade. Conceitos, tais como, *figuração social*, *habitus*, *identidade-nós*, estarão sendo utilizados para entender a festa na cidade de São João del-Rei no século XIX e a relação devoção-diversão presentes no interior do evento festivo. Nas Minas Colonial, a festa religiosa pode ser pensada à luz de um processo de longa duração, tendo como um de seus fatores importantes a religiosidade lusitana de matriz medieval. Esse processo foi gerado dentro de uma dada configuração social, com suas redes de interdependência, com seus níveis de tensão, de controle e tolerância que, por sua vez, fundamentou aquilo que Norbert Elias entende por *habitus* e que, no nosso caso, foi a força geradora do homem barroco mineiro, *o homo religiosus mineiro*.

No terceiro capítulo, “Da tolerância ao controle sobre as festas de Matosinhos”, estará em discussão a passagem do catolicismo ludo-devocional para o catolicismo romanizado, com seus reflexos sobre os festejos religiosos tradicionais e populares. Será avaliado o processo de reconfiguração do catolicismo ibérico no Brasil e os caminhos tomados pela romanização em São João del-Rei, com a vinda dos franciscanos holandeses e suas conseqüências na vida social e religiosa da cidade. Suas relações com o clero local, com as associações religiosas leigas, com a política e a sociedade. A presença do clero romanizado nas festas de Matosinhos vai lhe impor uma outra configuração, ou seja, de uma festa tolerada para uma festa controlada.

No quarto capítulo, a temática em questão é “A supressão das Festas de Matosinhos.” São analisados os elementos carreadores desse processo, colocando em evidência os embates discursivos travados, no ano de 1924, entre os articuladores do jornal *Ação Social* e os do jornal *A Tribuna*. As teses acerca da tolerância e das estratégias de controle sobre o festejo serão discutidas no confronto com as fontes documentais, partindo da hipótese levantada nesta apresentação de que com a romanização do catolicismo local, os festejos de Matosinhos passam por um processo de controle e enquadramento à nova ordem imposta pelo catolicismo oficial.

As fontes utilizadas para este estudo são os jornais da segunda metade do século XIX: *Arcauto de Minas* e *Gazeta Mineira*. Para trabalhar as primeiras décadas do século XX, trabalhamos com os jornais: *Ação Social* e *A Tribuna*. Temos, a princípio, os dois veículos da contenda: de um lado, o jornal *Ação Social*, órgão oficial da União Popular Católica; de outro, o jornal *A Tribuna*, de tendência liberal até 1920, quando é comprado pelo positivista Basílio de Magalhães. Os agentes do conflito, presentes nos textos publicados por ambos os jornais, são protagonizados pelas figuras de Frei Cândido e pelo articulista do jornal *A Tribuna*, o escritor Bento Ernesto Júnior.

Acompanhando essas fontes, nos remetemos à legislação eclesiástica, com a finalidade de entender a natureza e o contexto de alguns controles e proibições editados pelas autoridades eclesiásticas, tais como as *Resoluções aprovadas nas Conferências Episcopais da Província de Mariana*. Juiz de Fora, abril de 1923; a *Pastoral Coletiva dos Bispos da Província do Brasil*, de 1911, e o *Regulamento do Bispo de Mariana sobre o controle das funções religiosas em todas as igrejas matrizes e respectivas capelas filiais* de 1902.

Finalizando, discutimos o significado da Festa de Matosinhos como balão de ensaio para o processo de romanização do catolicismo local; o rumo tomado pelo seu dia maior, em termos de presença e participação popular, dedicado ao Divino Espírito Santo; os enquadramentos e as reformulações daí decorrentes; a festa ontem e o seu resgate hoje.

## CAPÍTULO I

### 1 E A FESTA, O QUE É?

#### 1.1 A festa e a perspectiva antropológica

Segundo Del Priore (1994), o tempo de festa tem sido celebrado ao longo da história dos homens como um tempo de utopias. Tempo de fantasias e de liberdade, de ações burlescas e vivazes, a festa acaba por se fazer no interior de um território lúdico no qual se exprimem as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Nesse tempo, também ocorre a ruptura do calendário da rotina do trabalho dos homens. Nesse sentido, festa ora se apresenta como suporte para a criatividade de uma comunidade, ora como afirmadora da perenidade das instituições de poder. Além da expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico. A alegria da festa ajuda o povo a suportar o trabalho, o perigo e a exploração mas reafirmam, igualmente, laços de solidariedade ou permitem aos indivíduos marcarem suas especificidades e diferenças. Festas e folguedos se apresentam como expressões legítimas de uma dada cultura ou civilização.

Para Cox (1974), uma situação festiva deve envolver três elementos essenciais: o excesso consciente, a afirmação celebrativa e a justaposição. Ela deve significar ainda uma ruptura da rotina, evidenciando, dessa forma, os contrastes entre sua própria ordem interna e entre sua relação com a da sociedade.

De acordo com a perspectiva antropológica, a festa significa um retorno periódico ao tempo sagrado das origens. Ela supõe uma ruptura com o tempo normal produtivo, com vistas a recomeçar a vida com as forças intactas. O núcleo que a constitui é o da ritualização de um acontecimento religioso, em que se tem a repetição de um ato arquetípico, por um lado, e a recitação do mito, por outro.

As festas de natureza histórico-religiosa apresentam a ritualização de uma intervenção divina da história dos homens. Nesse sentido, ela representa no calendário religioso de uma dada cultura, sobretudo na cultura ocidental, um momento especialmente

consagrado ao culto de Deus, seja em memória de um mistério ou seja em honra a uma pessoa.

Para Callois (1988), em quaisquer festas, mesmo as de origem religiosa e fúnebre, estão presentes de alguma maneira o excesso, a extravagância, a brincadeira e a folia. Isto é próprio dos princípios que a orientam; a diversão é o seu elemento constituinte, é a própria lei da festa. Para o indivíduo, a festa rompe as pequenas preocupações da vida cotidiana. Significa para ele um outro mundo, onde o mesmo se sente amparado e transformado por forças que o ultrapassam. Renascido para o enfrentamento da vida cotidiana após o tempo da festa, o indivíduo o vive entremeado pela recordação da festa passada e pela expectativa daquela que há de vir, pois a festa é a memória de um tempo de emoções intensas e de transformações no ser do homem.

A festa é uma oposição à monotonia das preocupações cotidianas, às quais os indivíduos isoladamente se entregam ao longo de suas existências. Na festa religiosa, há presença de dois tempos: o tempo da alegria e o tempo da angústia. Esses elementos nela estão presentes, concorrendo de modo ambivalente, no decorrer da mesma, nos momentos de severidade das restrições e nos de transbordamento e de excessos de toda a natureza. Isto faz do mundo da festa um mundo de exceção.

A festa está originalmente associada ao sagrado, à celebração, ao culto de um tempo consagrado ao divino. O trabalho submete-se a este tempo, chamando a atenção para a existência de um aspecto da vida, a do não-trabalho, a do repouso e do gozo e da redenção de graças a Deus. É o momento da predominância do mundo da vida, do sagrado e do profano, sobre o mundo do trabalho e da racionalidade instrumental.

Considerada em sua plenitude, a festa pode se apresentar como o ponto culminante de uma sociedade, não somente do ponto de vista religioso mas também do ponto de vista econômico. Conforme cita Callois (1988):

*É o instante da circulação de riquezas, o dos mercados mais consideráveis, o da distribuição prestigiosa de reservas acumuladas. (...) é ao mesmo tempo a altura em que, nas sociedades patrias, os grupos complementares e antagônicos se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar na obra de criação os princípios místicos que eles encarnam e que habitualmente se tem o cuidado de não misturar (p. 123).*

As festas, mesmo considerando seu acentuado grau de diferenciação, parecem compor, no seio das mais diversas culturas, situadas em diferentes tempos e espaços, uma função análoga. Constituem numa ruptura da obrigação do trabalho, uma libertação das limitações e das sujeições da condição de homem: é o momento em que se vive o mito do sonho. É de fato, no interior do complexo organismo social da sociedade moderna que a festa existe e resiste, apresentando-se em meio à calmaria rotinizadora da vida cotidiana como uma “enchente da existência coletiva”, conforme afirma Callois (1988).

Canclini (1983) critica a posição dos autores clássicos que tratam do tema da festa.<sup>5</sup> Para ele, a festa é sintetizadora da totalidade da vida e de cada comunidade, ou seja, sua organização econômica, suas estruturas, suas relações políticas etc. Dessa forma, mesmo considerando a festa no sentido fenomênico, isto é, como carreadora de uma descontinuidade e excepcionalidade, à medida que as ações rotineiras daquela comunidade são alteradas para dar espaço à festa, ainda assim não se pode dizer que esses fatos somados sejam determinantes para que a festa seja colocada num tempo e num lugar opostos ao cotidiano. Dessa forma, segundo Canclini (1983), a festa é um movimento de unificação comunitária, com o fim de celebrar acontecimentos ou crenças com outros homens (quando nascem da iniciativa particular) ou impostos (pela igreja ou pelo poder cultural) para comandar a representação das suas condições materiais de vida.

Na perspectiva de uma cultura popular, como parâmetro balizador da fala de Canclini, a festa é motivada pela ligação que estabelece com a vida comum do povo. Para Duvignaud (1973), o tempo da festa é um momento em que a sociedade penetra no mais profundo de si mesma, naquilo que habitualmente lhe escapa, para compreender-se e restaurar-se. É na história cotidiana que se poderá buscar as causas entre o ordinário e o festivo. A singularidade da festa e os excessos permitidos podem estar relacionados com as carências presentes no cotidiano da sociedade. Essa maneira de interpretar a festa a coloca como uma forma de compensação ideal ou simbólica das insatisfações econômicas. À luz de um enfoque de natureza psicanalítica, dir-se-á que, por detrás da celebração do festejo e da sublimação da festa, está a explosão ou a realização disfarçada das pulsões reprimidas na

---

<sup>5</sup> O autor se refere mais especificamente às obras de Mircea Eliade (*Lo Sagrado y lo Profano*, 1967, p. 80) e de Jean Duvignaud (*Fête et la Civilization*, 1973, p. 46) Tais autores, fundamentados, respectivamente, na fenomenologia da religião e na antropologia, consideram a festa como uma ruptura do cotidiano, uma passagem do profano ao sagrado, uma busca de um tempo original no qual se reencontra de modo pleno a dimensão sagrada da vida e se experimenta a santidade da existência humana como criação divina.

vida social. No entender de Canclini (1983), mediante o ritual da festa, o povo impõe uma ordem a poderes que sente como incontroláveis, procura transcender a coerção ou a frustração de estruturas limitativas através da sua organização cerimonial, imagina outras práticas sociais que, às vezes, chegam a colocar em prática no tempo permissivo da celebração. A festa, na verdade, dá continuidade à existência cotidiana, a qual reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade. Ela em parte consegue ser um lugar de subversão e livre expressão igualitária, pois, na verdade, as diferenças sociais e econômicas se repetem no interior da festa. A tensão entre o acontecimento, a festa e a estrutura social na qual ela se desenvolve não se dá do mesmo modo em todas as classes e situações. O ponto inicial para um estudo acertado deve partir do conhecimento das estruturas sociais e da estrutura da festa. Deve-se atentar também para os riscos da generalização do estudo, distinguindo dentre os diferentes estilos de festas: cívicas, religiosas, familiares, urbanas e rurais, aquela que está sendo tomada como objeto de estudo. Contudo, procurando ter em conta a tipologia da festa, em certas sociedades situadas dentro de uma dada formação social e de uma certa cosmovisão, elas podem se tornar uma coisa só, mediante o amálgama que as constituírem. É o caso do estilo festivo ibérico de matriz lusitana que se instaura na América portuguesa, sobretudo nas Minas Gerais.

Tendo em vista essas discussões, pode-se dizer que existe uma essência da festa? Parece que ela encontra-se ligada à organização social do tempo. O caráter social do tempo é abordado também por Norbert Elias (1989). O cerne de sua argumentação está na consideração de que o tempo é uma representação simbólica da realidade. Ele não é um dado *a priori*, nem uma propriedade imanente da natureza. É sim resultante de uma síntese humana que, para ser entendida, necessita ser percebida à luz dos diferentes processos sociais. Em si mesmo, o tempo não teria sentido, tampouco como algo substantivo, nomeado e definido. Elias chama a atenção para o fato de que, nas sociedades antigas, tempo e natureza encontravam-se intimamente vinculados. A vida dessas sociedades estava demarcada pelo ritmo da natureza, como acontece nas sociedades rurais. Viviam-se o tempo do mito e da religião, no qual o ritual era uma re-atualização do passado-presente, dentro de uma dimensão circular ou cíclica do tempo, como se verifica no tempo da festa, por exemplo. Nessa perspectiva, os aspectos que fundamentalmente a distingue, é por um lado, o fato de que a festa é uma atividade ritual associada à organização social do tempo e, por

outro lado, que esta é uma atividade social agradável. Encontra-se vinculada ao tempo, conforme a perspectiva apontada por Durkheim (1987), para quem, estando a festa associada ao sagrado, que é necessariamente indivisível e exterior ao tempo, ela concilia “*tempo divisível e sagrado indiviso que se desfia no tempo*” (p.196). Este processo se dá, segundo Durkheim, através de um tempo sagrado, rítmico, mas indivisível que se realiza nas festas. Seus efeitos se fazem sentir mesmo quando estas já acabaram. Elas promovem, pois, segundo o autor, desde a indivisibilidade e a duração, características do sagrado, à divisibilidade do profano, resultando daí um tempo divisível. A festa determina, nesta perspectiva durkheimiana, uma forma temporal que coexiste com outra. Ela cria, perante a ausência de instrumentos de medição, a própria possibilidade de percepção de um tempo coletivo, quer cíclico, quer irreversível, introduzindo descontinuidades coletivas nas percepções individuais da duração.

Entretanto, o tempo real não é notadamente cíclico e pendular como o quer Durkheim. Nesse sentido, as festas não se encontram ligadas apenas a essa noção cíclica do tempo. Ao contrário, muitas festas constituem pontos de referência de um tempo irreversível e linear, tanto na vida individual, quanto na vida coletiva (Einaudi, 1994). Essa perspectiva de predomínio das festas lineares sobre as festas cíclicas corresponde a uma mudança de percepção do tempo, que se dá principalmente no advir da Idade Moderna. Este novo quadro altera a importância relativa que estas duas noções de tempo têm no interior dos sistemas festivos. Ainda que o tempo cíclico e o tempo irreversível conservem na festa um certo equilíbrio, este é alterado nas festas urbanas a favor do tempo linear, sobretudo quando o poder régio passa a concentrar a festa na corte, retirando-a das cidades e dos campos.

Posteriormente, a festa coletiva que fora apropriada pelo rei e pela corte, na forma de um teatro, em que atores e espectadores se confundiam, sofre outra transformação. A corte passa a ser, ela mesma, espectadora, e o cerimonial distingue-se cada vez mais da festa, os atores dos espectadores, o real do imaginário. A representação se vê inaugurada e, conforme a perspectiva de Elias (1992, 1995), o controle das emoções começa a se estabelecer a partir de uma configuração que se orienta na direção da passagem de uma

sociedade guerreira para uma sociedade cortesã, tendo como intermediação, entre o real e o imaginário, a mimetização da vida cotidiana.<sup>6</sup>

Colocada na perspectiva de tempo longo, a festa constitui-se, principalmente nas sociedades tradicionais, como um importante momento da vida social. Na festa permitia-se transgredir o que era proibido, na forma de jogo que possuía efeitos benéficos na violência reprimida; na forma de desperdício de bens em oposição ao tempo produtivo do trabalho na sociedade burguesa, e na forma de um sistema que reproduzia a sociedade por meio de signos e símbolos. Surge como uma atividade social agradável que se repete no tempo por meio de características de ritual. Como atividade cíclica, que alterna períodos sagrados e profanos, a festa contribui para dar ao tempo a idéia de continuidade e descontinuidade. Cíclicas em sua maioria, também se apresenta de forma individualizada, interagindo com ela, tanto a estrutura, quanto a história do momento que a festa vivencia e, sobretudo, a história e estrutura do evento em si. A sua característica de fundo é:

*A recomposição, na totalidade dos contrastes, das contradições e dos conflitos que no cotidiano aparecem distintos e não unitariamente perceptíveis (cf. masculino/feminino, maioria/minoria, macrocosmo/microcosmo, mito/rito, normal/anormal, natural/artificial, poder/autoridade, público/privado, puro/impuro, selvagem/bárbaro/civilizado, servo/senhor, verdadeiro/falso, vida/morte) (Einaudi, p. 414).*

A festa tem, pois, essa capacidade de unir os contrários, recompor a ordem, a partir do caos das percepções, unindo as pontas soltas do universo numa sociedade global mediante o prazer.

## **1.2 A festa e a história: primeiras aproximações**

O interesse pelas manifestações culturais populares e tradicionais como objeto de investigação se dá na Europa, no final do século XVIII e início do XIX. Influenciados pelo Romantismo, os folcloristas são considerados os grandes precursores desses estudos. O

---

<sup>6</sup> O termo mimético, utilizado por Norbert Elias (1992, 1995), representa, na esfera das formações sociais, a transição da sociedade festiva para a sociedade do trabalho, onde posteriormente o lazer irá se constituir como esfera mediadora do autocontrole individual e social. No plano do mimético estabelece-se uma nova dinâmica para a manifestação das emoções dos indivíduos na sociedade regida pela disciplina do trabalho e pela

interesse pela temática ampliou-se para outros campos do conhecimento, tais como a antropologia e a história. Retomado nas últimas décadas, o estudo dos fenômenos culturais populares e tradicionais ganham novo alento dentro dos novos objetos, que passam a serem vistos com maior atenção, bem como pelas novas abordagens, por meio das quais são tratados pelos pesquisadores do cotidiano e do imaginário social. A festa é, portanto, um destes temas que tem despertado as ciências sociais e humanas do sono letárgico que as tem envolvido por serem-na como fenômeno não sério, objeto de uma cultura marginal, cuja motivação intelectual para a pesquisa científica seria irrelevante.

Na perspectiva da história, as manifestações culturais populares e tradicionais têm sido consideradas objetos profícuos de estudo. A cultura ocupa papel decisivo como força motivadora da transformação histórica. Historiadores, como Davis (1990) e Thompson (1992), são unânimes em chamar atenção para esse aspecto que acaba aproximando antropologia e história. Ao analisar-se, por exemplo, o ritual presente numa dada manifestação festiva deve ser percebido não como uma relíquia e, sim, como a transposição da forma ritualística ali presente, atentando-se para as reais relações expressas no ritual. A esse respeito, Thompson (1992) afirma que, à medida que a história é a disciplina do contexto e do processo,

*Todo significado é um significado no contexto, e quando as estruturas mudam as formas antigas podem expressar funções novas e as funções antigas podem encontrar sua expressão em formas novas (p.72).*

Nesse sentido, a história se coloca como importante instrumento para a observação de um cenário privilegiado como é o da festa. Encontram-se presentes nela de um lado, aspectos significativos do universo cultural dominante; de outro, nela estão imbricados elementos próprios da cultura popular, suas tradições, seu símbolos, suas práticas. É recente, entretanto, como relatamos em linhas anteriores, o interesse teórico pela festa, sobretudo se levarmos em conta a tradição historiográfica. Foram os avanços da história cultural que possibilitaram a mudança desse quadro, pois ainda persistia uma visão determinista e negativa da festa. Para muitos autores, segundo Soihet (1992), a festa era tida como válvula de escape para as tensões do cotidiano, permitida e estimulada, mas, racionalização da vida cotidiana. Daí advém, portanto, o esporte e o lazer, como esferas possibilitadoras da

acima de tudo, controlada pelos grupos dominantes. A esse reducionismo se contrapõem figuras de peso da historiografia cultural. Para Michel Vovelle (1987), a festa é um campo fértil de observação, no qual um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões. De acordo com Davis (1990), a festa se constitui no elemento fundamental da vida coletiva, pois exprime de forma intensa as dimensões dos papéis sociais e o confronto dos símbolos que ela significam.

Outro estudioso da cultura popular, que a ela se refere, é Mikhail Bakhtin. Nele, a festa se apresenta como uma forma primordial da civilização humana. Para Bakhtin (1987), as festas, mais do que produto do trabalho coletivo ou da necessidade fisiológica do descanso periódico, são carreadoras de um sentido profundo, ou seja, exprimem uma concepção de mundo, estando, por conseguinte, vinculada ao mundo dos ideais. Em se tratando de estudos históricos propriamente ditos, envolvendo a temática da festa, o que se nota, segundo Chamon (1996), é a multiplicidade de tratamentos e dimensões, com os quais estes estudos se vêm envolvidos. As festas cívicas, por exemplo, foram trabalhadas no final do século XIX e início do XX, a partir de uma motivação política, uma vez que fora desta motivação que estas festas surgiram. Instituídas em França, elas tiveram como objetivo substituir a comemoração católica pela comemoração patriótica. Os autores que as estudaram, Aulard e Mathiez, tem em comum, segundo Chamon (1996), o fato de as trabalharem dentro de uma perspectiva funcionalista, isto é, tais festas visavam a atender às necessidades da Revolução Francesa. Nesse sentido, a festa só teria validade como objeto de estudo, se nela estivesse embutido um fato político. Desse modo, a preocupação com a festa em si deixa de existir, nessa abordagem, uma vez que a festa refletiria apenas uma dada configuração de fatos morais e políticos aliados a alguns objetivos de natureza pitoresca.

Dentro da perspectiva proposta pela Nova História, a festa representa algo mais do que isso. Ela é vista como um momento em que um dado grupo ou coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo. Inauguram essa perspectiva os historiadores franceses Michel Vovelle e Mona Ozouf. Há, neste contexto, da Revolução, o movimento

de descristianização do Ocidente. Com ele, a razão passa a ser a nova divindade a ser cultuada. O Estado assume o espaço do sagrado e o amor à pátria substitui o amor a Deus.

A historiografia americana também se rende a essa nova abordagem. Nela, as paradas norte-americanas do século XIX irão se apresentar como objeto de estudo da festa, sendo que a noção de ritual nela inserida é vista como uma prática de unificação pública e de formação de uma identidade social afirmadora de um ideal de democracia e do estabelecimento de uma ordem social urbana, de acordo com Ryan (1992).

Na historiografia brasileira, a temática da festa, embora recente, tem sido contemplada por vários pesquisadores. O que está presente é a tentativa de se apreender as funções e os significados que as mesmas encerram no contexto dos diferentes segmentos que compõem a sociedade brasileira dos séculos XVIII e XIX. Embora as abordagens e o ângulo de enfoque sejam diversos parece haver, por parte de todos, a preocupação de se não tomar a festa dentro de uma perspectiva meramente funcionalista, na qual ela se seria apenas instrumento de controle e válvula de escape para as tensões sociais. A festa, claro que cumpre funções e estabelece níveis de tensão e controle. Entretanto, ela é mais do que isso, uma vez que nela o povo também se diverte, sendo, ao mesmo tempo, espectador e protagonista do festejo. Importa também destacar que, no Brasil, as festas de origem colonial não sofreram, como em França, um processo de descristianização e de franca secularização. Tampouco, foram elas objeto de um severo controle, embora tenham sido empreendidos esforços nesse sentido por parte tanto das autoridades civis, quanto das autoridades religiosas.

A festa, ao longo do processo de evolução e consolidação da sociedade brasileira, heterogênea e plural, foi sofrendo mutações por meio das quais mostrava sua capacidade de resistência ao controle absoluto e de mimetização, assimilando diferentes valores e processos culturais que a ela iam se incorporando na convivência que se estabelecia entre seus diferentes atores sociais, ainda que dispostos de forma desigual nessa configuração, mas que nela se inseriam por intermédio das interdependências que a mesma conferia.

Ela desafia o investigador voltado para as questões ligadas à história social do lazer, à medida que mostra-lhe as dificuldades para se definir, no contexto sociocultural brasileiro, uma idéia de identidade cultural única e um chamado caráter nacional, capazes de darem conta da diversidade cultural do lazer e das suas diferentes práticas, manifestadas

nos contextos e segmentos dessa mesma sociedade. Tal fato chama-nos a atenção para a presença, na cultura brasileira, de uma multiplicidade de configurações e interdependências, fruto de sua formação social, que parece, por vezes, inviabilizar a idéia de um caráter nacional brasileiro único ou, quem sabe, de um único processo civilizador, capaz de explicitar o nosso *habitus*. Seguramente, temos uma identidade cultural, difusa, confusa e contraditória. Convivemos, em certa medida, com uma idéia de circularidade cultural, ou seja, uma influência recíproca entre culturas dominantes e subalternas, isso catalisado pelo sincretismo de nossa formação social. A idéia de uma circularidade cultural também no lazer talvez explique melhor a diversidade das experiências vividas e inseridas nesse estudos. Nesse sentido, lazer, cultura e sociedade brasileira, tomados como área de conhecimento, podem nos mostrar o quanto ainda temos que caminhar para nos conhecermos e nos reconhecermos como indivíduos e sociedade. A festa religiosa, sobretudo, explicita, no nosso entendimento, os valores e as contradições da cultura popular brasileira e de uma sociedade em que o fator religioso foi um dos importantes elementos de seu processo civilizador, formando, em vista disso, não apenas um *habitus* e uma religiosidade, mas vários *habitus* e religiosidades.

### **1.3 A festa como diversão**

Muito se tem dito sobre o lazer como “atividade” que, na sociedade moderna, passa a assumir uma dimensão significativa, regida pela lógica do trabalho e da produção. O termo ócio, ao contrário de lazer, que se configura como um conceito clássico de disponibilidade para as coisas do espírito na sociedade da antiguidade greco-romana, vincula-se, na sociedade urbano-industrial, ao trabalho. De Grazia (1966), em seus textos sobre o lazer, emprega indistintamente os termos lazer e ócio. O termo ócio, aqui referido por nós, diz respeito ao conceito clássico de matriz aristotélica, que significa desprendimento das tarefas servis, como condição necessária à contemplação e à reflexão, enquanto o termo lazer diz respeito à sociedade industrial contemporânea. Segundo Bruhns (1997), Aristóteles é quem primeiro explana sobre o ócio, considerando-o uma contraposição à vida de ação, entendida como atividade na qual se entrega os indivíduos visando à obtenção de algum efeito ou resultado. Porém o ócio é ativo, à medida que os

pensamentos e os seres são movidos pelo movimento, pela ação. Contudo, ele, na concepção clássica, tem o sentido de se estar livre da necessidade de estar ocupado. Na mesma perspectiva, De Grazia (1966) afirma que, dessa forma, o ócio não pode estar associado à ocupação, na concepção moderna de se perseguir um fim. Ócio, para Aristóteles, significa, pois, estar ocupado com algo desejável em si; escutar boa música e boa poesia, falar com amigos eleitos por seus méritos e, sobretudo o exercício, em solidão ou em companhia, da faculdade especulativa. Para este autor, o conceito de ócio, advindo da antiguidade clássica, encontra-se vinculado a um ideal mais do que a de uma idéia realizável, ou seja, o ócio é uma forma de ser, uma condição ou estado de liberdade, ausência do trabalho, em que o cultivo da mente se sobrepõe à vida de ação (vida ativa que, no conceito aristotélico, pode ser traduzida por trabalho, labor e ginástica). O homem ocioso seria, na concepção grega, aquele que dedica o melhor de si ao Estado e ao cultivo do espírito, como a mais nobre de todas as atividades. Praticando esse ideal de ócio, o homem revela-se como um parente de Deus, conforme ressalta esse autor.

O conceito clássico de ócio desaparece. Surge, com o advento da sociedade industrial, a racionalização do tempo, o intervalo de tempo entre o trabalho e o não-trabalho, ou seja, o descanso e o lazer ou ainda, a idéia de um tempo livre fora do trabalho. Lazer e tempo livre tornam-se palavras sinônimas, embora autores como Norbert Elias e Eric Dunning (1992) considerem que, nem sempre, tempo livre significa lazer, uma vez que o indivíduo pode estar exercendo atividades laborais ou ocupacionais, de esforço físico, distante daquela idéia de lazer como descanso ou de atividades livres e do espírito. O lazer como prática social vinculada ao mundo do trabalho, na sociedade moderna, assume como funções básicas a compensação das frustrações experimentadas; a recuperação de energias exigidas para o exercício laboral; bem como a possibilidade de consumo de bens e serviços. Prática social e mundo do trabalho veiculam uma concepção de lazer que não são excludentes, mas complementares. O caráter utilitário do lazer está presente tanto na vida social como no mundo do trabalho (Werneck, 1996). Nesse sentido, o conceito de ócio da antiguidade clássica, mesmo que compreendido como um fim em si mesmo, ou seja, momento em que o indivíduo se entrega à contemplação das coisas do espírito, a saber: a reflexão filosófica, à contemplação do belo, e à vida dedicada aos assuntos da *polis*, distingue do moderno conceito de lazer, considerado como prática social vinculada ao

mundo do trabalho, que na sociedade moderna assumiu um caráter utilitarista e compensatório.

Está ainda presente, cremos nós, a idéia de tempo social, vivenciado e socialmente construído nas relações entre os indivíduos. Contudo, a este tempo veicula-se uma nova dimensão da vida social, que passa a ser demarcada pela mercantilização da vida cotidiana, chegada às suas últimas conseqüências com o capitalismo industrial. O tempo, ora socialmente estabelecido pelos ritmos da vida comunitária de sociedades mais rurais que urbanas, passa a ser ritmado fora dela. O indivíduo autônomo, no seu fazer cotidiano, passa a ser conduzido por esta dimensão que está fora de si, externo à sua natureza humana. O tempo, antes dado pelo ritmo humano no comando de seus instrumentos de trabalho, passa a ser dado por um mecanismo autônomo em relação ao organismo humano. Entra em cena a máquina que, com seu ritmo próprio, determina o ritmo do homem. Nesse sentido, Gebara (1994) declara que:

*O chamado tempo natural, aquele baseado no ciclo de ocorrências marcadas pela periodização dada pela natureza (sol, frio, chuva), ou mesmo pelas tarefas familiares (ordenha, cozimento, plantio) começa gradualmente a enfrentar seus limites regionais, culturais, bem como suas articulações a valores e crenças que, com o controle agora crescentemente baseado no ritmo da máquina sobre a ação motora do homem, indicam claramente seus limites e sua iminente subordinação ao tempo da produção (p. 178).*

O lazer moderno estabelece-se, dentro dessa perspectiva, como um tempo disponível e, muitas vezes, na prática, compensatório<sup>7</sup> do esforço despendido pelo tempo de trabalho. Fruto, portanto, da dinâmica do trabalho e da mesma disciplina do sistema fabril, que passa a comandar a vida produtiva com o advento da Revolução Industrial. Instala-se como dominante na sociedade urbano-industrial o dogma do trabalho, cuja idéia de movimento é a da dignificação do trabalho e o sentido de tempo produtivo não mais de valores e bens para uma vida social mas, sim, de mercadorias, de dinheiro, para uma, cada vez mais crescente, riqueza, na perspectiva de uma vida gerida pelo consumo, e de uma

---

<sup>7</sup> A idéia de um lazer compensatório é criticada e vista com reservas por alguns estudiosos do lazer. Entretanto, é uma interpretação que deve ser considerada à medida que reflete a dura realidade de faixa expressiva da população brasileira, por exemplo, que, espoliada pelo trabalho ao longo da semana, encontra no lazer (quando o tem) uma forma de compensação, de recuperação de forças para o enfrentamento da próxima jornada de trabalho. Dessa forma, o conceito de tempo disponível será “disponibilizado” àqueles que de fato tenham um nível de equilíbrio na relação tempo de trabalho e tempo de não-trabalho ou disponível.

sociedade movida por uma racionalidade cada vez mais técnica e instrumental. Lembremos que essa idéia de trabalho, mais do que moderna, é contemporânea. Melo (1988) afirma que, para o homem da antigüidade, o ócio era um valor fundamental, pois, por meio dele, crescia-se espiritual e intelectualmente. Os gregos desprezavam o trabalho chamando-o de sórdidas artes. A igreja medieval o proibia em noventa dias do ano. As festas, sobretudo as religiosas, ocupavam, ao longo do ano, o calendário das relações sociais.<sup>8</sup>

Torres (1968) procura explicar o desaparecimento do que ele chama de civilização do lazer na direção de uma civilização do trabalho, contrapondo a ética católica à protestante. Na sua percepção, certamente carregada de uma cosmovisão católica, em sociedades cujo predomínio é a tradição católica, a alegria é mais presente que as de tradição protestante. Para esse autor, o que se encontra inserido por detrás dessas duas visões de mundo é, pelo lado protestante, uma concepção que valoriza a ação útil, colocando a salvação unicamente na fé e concentrando a vida religiosa sobre a leitura e meditação da escritura. Dá-se, por conseguinte, em vista dessas influências, o advento de uma civilização austera, contrária ao desparrame católico, próprio da primeira fase da Idade Média, mais provincial e menos urbana. A penetração da mentalidade jansenista no seio do catolicismo serve como pretexto para a adoção de uma moral de sobriedade e austeridade. Torres (1968) indaga se não seria tal fato:

*... efeito de uma influência das classes médias urbanas, estes burgueses severos, que de uma ponta a outra da Europa, haviam construído uma sociedade que desprezava os costumes fáceis da nobreza, sua ociosidade que, em países católicos como protestantes, criticavam as ordens mendicantes e valorizavam o trabalho, a poupança a sobriedade, a vida de família austera, as roupas escuras e as casas limpas (p.31).*

E a festa? De que maneira se localiza na discussão que ora travamos? Como fator integrante da cultura e do modo de vida de uma sociedade, a festa, associada à dinâmica de um tempo social, assume uma esfera mimética, cuja representação individual e social das emoções passa a sofrer a ação de mecanismos de controle mais agudos e que, tal como os jogos e passatempos, vão ganhando o foro de um evento espetacularizado, no sentido

---

<sup>8</sup> Para Gebara (1994), o calendário se estabelece com a função de articular os tempos de trabalho e não-trabalho, ou ainda, articular o tempo linear-regular do trabalho com o tempo cíclico da festa. Seria, portanto, resultado de um complexo diálogo entre natureza e homem.

moderno do termo, pouco representativo do *habitus* e das interações sociais presentes na cultura das festas tradicionais.

Decorrentes de um processo mais longo de transformação, até porque percorrem um longo trajeto, que acompanha, em paralelo, o próprio desenvolvimento da história da humanidade, as festas conhecem, na Europa, o processo de transformação e decadência, em alguns casos, a partir da segunda metade do século XVIII. De acordo com a historiadora francesa Bercè, em Einaudi (1994), *“a vitória do trabalho sobre os tempos livres torna-se irreversível na organização da vida.”* (p. 402). Entretanto, o processo de racionalização começa antes e no interior do campo religioso. Em 1413, no Concílio de Reims e Constança, é proposta a redução do número de festas, tidas como numerosas demais para serem adequadamente santificadas. Essa historiadora diz que, no princípio do século XV, a cada três dias, um era festivo: *“é inevitável que as atividades não-rituais (...) profanem os períodos festivos. Para evitar esta confusão entre sagrado e profano, festa e trabalho, a Igreja procura reduzir o número de festas e controlar sua organização”* (Idem).

Em 1627, a Constituição *Universa*, proclamada por Urbano VIII, reserva à Roma o direito de estabelecer as festas e limitar o seu número. Na outra vertente religiosa, ou seja, o protestantismo, irá eliminar as festas dedicadas aos santos, ampliando com isso o tempo dedicado ao trabalho. Na verdade, um conjunto de forças lança, nesse momento, sua ofensiva contra as festas, quais sejam, o absolutismo monárquico, o clero e o racionalismo utilitarista. O discurso evidenciado pela mentalidade racionalista da época é de que a festa é uma atividade e uma forma de associação não motivada pela utilidade e, por isso, intrinsecamente subversiva e, além do mais, incentivadora da preguiça, do esbanjamento, do vício, da ignorância, do fanatismo e do entusiasmo. Tanto na perspectiva laica, quanto na religiosa, o ócio festivo<sup>9</sup> não santifica, o trabalho, sim. Os camponeses e os artesãos tornaram a religião e as correspondentes festividades religiosas momentos para embebedar-se no dia do santo, critica Voltaire. Também para a igreja católica de uma Europa cada vez

---

<sup>9</sup> Estamos entendendo como sendo ócio festivo aquele momento destinado às atividades religiosas populares, de caráter sacro-profano, presentes no calendário das sociedades, antigas, medievais e de origem colonial. Ele nos remete a um tempo que era tanto de distensão, de afrouxamento das restrições sociais e individuais, como aqueles de exaltação de natureza religiosa, de comemoração a um feito militar, quanto de um tempo destinado ao culto de agradecimento pela boa colheita no campo. É um tempo, às vezes ambíguo, posto que chama para si a celebração e a comemoração que para alguns é o oposto ao trabalho, este sim, o verdadeiro elemento dotado de sentido para a vida individual e social. Para alguns fora do trabalho somente a oração, porém sem o espírito de festa que embriaga a mente e amolece os músculos ( Bercè, citada em Einaudi, 1994)

mais racionalista, “o hábito do trabalho é a garantia dos costumes; os povos só se tornam imorais quando desocupados; não se devem santificar os dias festivos com a cessação do trabalho, mas com obras religiosas.” (Bercè, em Einaudi, 1994, p. 403). Católicos e protestantes têm como vertente predominante a visão de mundo racionalista, utilitarista e antropocêntrica. Rousseau, segundo Bercè, é um dos poucos que se levantaram na crítica a essa concepção. Considerava-a contraditória uma concepção que pretendia reduzir o vínculo social à pura racionalidade utilitária. Dizia que ao se privar o povo das festas, estaria sendo retirada a sua vontade de viver, eliminar-se-ia sua motivação para o trabalho e, mais ainda, isolando os indivíduos os tornariam maus, eliminando-se as ocasiões promotoras da sociabilidade destruiriam-se as bases da sociedade.<sup>10</sup>

As festas tradicionais são substituídas pelas festas revolucionárias, legado da Revolução Francesa que, na verdade, apenas ideologicamente as substituiu, não conseguindo superar o conflito entre festa e utilidade na ideologia moderna. A festa como transgressão, marcante na sociedade tradicional, é suprimida na sociedade burguesa. Muda-se a percepção de tempo, muda-se também a concepção de festa nele presente, ou seja, tanto a noção cíclica, quanto a noção linear de tempo são alteradas com a Idade Moderna. A festa demarcava o equilíbrio da relação dialética entre o tempo cíclico e o tempo linear, alterado com o advento da sociedade de corte, a favor de um tempo linear, orientado por acontecimentos irrepetíveis. Dá-se este momento no século XVIII, quando o poder régio concentra na corte a festa, retirando-a das cidades e dos campos. Tal fato ocorre, segundo

---

<sup>10</sup> O filósofo Jean Jacques Rousseau é tido como um dos primeiros pensadores modernos a falar do prazer. O cerne de sua argumentação está na origem da natureza humana, cuja base fundante é a idéia de uma moral baseada na bondade natural do homem, balizada pela primazia do sentimento sobre a razão. O homem natural, na concepção de Rousseau, vivia melhor que o homem civilizado porque fazia da vida a satisfação de suas necessidades inatas. Nesse sentido, a civilização não promovia a felicidade. Ela seria responsável pela degeneração das exigências morais mais profundas da natureza humana, substituída que foi pela cultura intelectual. O ser humano é naturalmente bom, a sociedade é que o corrompe. O homem primitivo é carregado de profunda humanidade em relação ao homem civilizado (*Os Pensadores*. v.1, 4 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. XIII).

Rousseau prega o retorno à pureza da consciência natural. Para ele, a natureza é a fonte da felicidade humana, que só pode ser compreendida pelo sentimento. Concebe que a natureza palpita dentro de ser humano como íntimo sentimento de vida. Desloca o eixo da reflexão filosófica ao considerar que não é a razão mas, sim, o sentimento o verdadeiro instrumento do conhecimento; bem como não é o mundo exterior o objeto a ser visualizado mas sim o mundo humano. Em vista disso, procura apontar os caminhos práticos para que o homem possa alcançar a felicidade, no plano individual e no plano social.

Suas obras pedagógicas revelam o prazer pela vida, pela aprendizagem a partir dos sentidos e no contato com a vida ao ar livre. Nas suas obras filosóficas, a tônica está no princípio da bondade natural como forma de prazer e bem viver. O fim último do ser humano é a felicidade, ainda que vivendo em sociedade.

Bercè, em Einaudi (1994), porque o poder régio adota a festa, integrando-a no cerimonial da corte, passando a utilizá-la como instrumento de propaganda política. O povo, antes espectador de si próprio, passa, a partir de então, a espectador dos seus príncipes. O código da festa cíclica desaparece para dar lugar a invenções novas e sempre diversas.

O processo todo é esclarecedor dessa transformação pela qual passa o sistema de festa na Europa absolutista e monárquica, senão vejamos:

*Primeiro, a festa coletiva é expropriada pelo rei, e a corte torna-se um teatro onde os atores e espectadores se confundem. Finalmente a própria corte torna-se expectadora. O cerimonial distingue-se cada vez mais da festa, os atores dos espectadores, o real do imaginário. A festa é confinada aos espaços fechados e cada vez mais acanhados dos teatros. Mas não tenderá muito para que ao teatro seja confiada a função de espelho da realidade. A partir do século XVII, assiste-se, pois, a uma progressiva redução do espaço e do tempo deixados ao imaginário. A energia concentra-se cada vez mais no trabalho e nas atividades sérias.*

*... A transformação que delineamos sucintamente coincide com uma transformação do tempo social, que, de predominantemente cíclico e reversível, se torna predominantemente irreversível e matemático (Bercè, em Einaudi, p. 409-410).*

Transformações dessa natureza fazem coro com outras esferas da vida na sociedade moderna. Elias (1995), dentro de uma abordagem que lhe é peculiar, traça a trajetória estabelecida com a esportivização dos jogos e passatempos, fruto de um processo de controle das emoções e da violência presentes nos indivíduos e na sociedade. Num dado momento desse processo, instaura-se – via controle das emoções, condutas e comportamentos –, a mimetização da vida cotidiana e a conseqüente busca da emoção nas atividades de lazer, disciplinadas, em certa medida, para Elias (1992), quando da passagem de um sociedade guerreira para uma sociedade cortesã. As conseqüências desse processo, que leva o Ocidente europeu a civilizar-se, instaura, na esfera do trabalho e do não-trabalho, uma nova dinâmica de relações e estabelece uma nova conduta entre indivíduos e sociedade no mundo moderno. Para o citado autor, as atividades de lazer de caráter mimético ocuparam, na sociedade moderna e contemporânea, o espaço antes reservado às atividades religiosas e às crenças, como relaxamento das restrições impostas ao indivíduo e à sociedade. Por meio dessas atividades, estabelece-se, na vida cotidiana da sociedade moderna, o equilíbrio de tensões posto pela relação complementar entre a busca da

excitação e o controle e restrição das emoções. As modernas atividades de lazer – algumas inventadas outras recriadas – com o advento da sociedade industrial, leva o sociólogo Elias (1992) a considerar que, no processo evolutivo de uma sociedade menos complexa para uma mais complexa, os impulsos individuais e coletivos passaram de uma esfera de ação concreta, presente na vida real – via guerra e violência cotidiana, explicitada nos hábitos e comportamentos – para uma esfera de ação mimética, de representação. Nessas sociedades e naqueles que lhes tomarão como modelo, as excitações sérias de tipo ameaçador são reduzidas, aumentando a função compensadora da excitação-jogo, a qual é estimulada e socialmente buscada. Esse processo civilizador europeu terá implicações nas sociedades não européias colonizadas, em que pesem os diferentes matizes fundantes dessas sociedades.

## CAPÍTULO 2

### 2 AS FESTAS DO BOM JESUS DE MATOSINHOS ANTIGAMENTE

*O barroco em São João del-Rei, não ficou perpetuado apenas nas volutas de pedra das portadas de seus templos maiores, nos retábulos de seus altares, nas curvaturas graciosas de adros e bandeiras de portas, nos ornatos dos gradis de suas sacadas. Era também um estado de espírito de sua população que logo se afeiçoou ao ritos religiosos, à festança, ao aspecto lúdico das comemorações de rua, aos saraus e tertúlias...*  
(Jota Dângelo)

#### 2.1 Antecedentes

##### 2.1.1 O barroco na construção do universo sociocultural das Minas Colonial

Ávila (1980) e alguns teóricos concebem o Barroco como um fenômeno cultural que teve forte expressão nas belas artes. Sob o ponto de vista da literatura, da filosofia e da história das mentalidades, o barroco pode ser considerado como uma atitude diante da vida. O sentimento barroco revela-se na tensão dinâmica entre o profundo domínio da forma, o gosto pelo movimento, o amor pelo detalhe ornamental, o vigor, a eloquência e a dramaticidade. A arte barroca busca captar a realidade em pleno movimento, em contraste com a arte clássica que a imobiliza, pela rigidez das formas, que a Renascença herdara da antigüidade greco-romana.

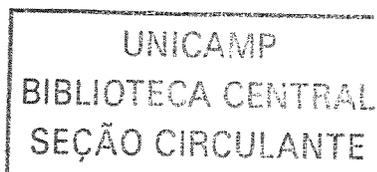
Para Levy (1941), a essência do barroco foi o absolutismo, cuja característica era o exibicionismo expresso, sobretudo, pela deformação das formas naturais. Também Neves (1986) também compartilha

À luz de uma perspectiva histórico-social, o barroco encontra-se relacionado ao movimento da Contra-Reforma, promovido pela igreja católica. Segundo Machado (1991), a pretensão de exercer uma autoridade espiritual universal e de “arrebatar as consciências por um ímpeto de fé,” fez a igreja se transformar em mecenas de artistas, músicos e poetas barrocos, servindo-se oportunamente da forma expressiva e da estética barroca” (p. 40).

A produção barroca brasileira esteve, até o século XVII, atrelada aos moldes portugueses. O reforçamento dessa presença européia advinha das ordens religiosas, sobretudo os jesuítas. Expulsos em 1759 e com a proibição de instalação de ordens religiosas em Minas Gerais, um novo rumo é dado à arte religiosa setecentista. Possibilita-se que, em meio às generalidades universalizadoras do estilo, uma autonomia de linguagem e uma produção artística peculiar nas Minas Gerais, catalizadas pelos condicionantes históricos de sua formação social e de sua ocupação territorial. Sobre esse fato Ávila comenta que, “*compreender a colonização de Minas e com ela a originalidade da versão mineira do barroco é conhecer a imagem mais nítida de nós mesmos, a idéia mais correta de nossa especificidade nacional*” (p. 10). Nasce em Minas uma arte autêntica e criativa, o barroco mineiro, revelada na década de 20 pelos artistas e intelectuais do Movimento Modernista, quando na oportunidade realizam viagens pelo interior do Brasil, em especial Minas Gerais, com vistas a descobrir a produção artística autenticamente brasileira.

O barroco como mentalidade inaugura uma nova concepção de mundo e de homem, antagônico, trágico, conflituoso. É na arte que este antagonismo aflorará. No plano da relação sagrado-profano, presente no interior do barroco, tem-se que, mediante a reconquista da hegemonia da igreja católica, a partir da Contra-Reforma, o homem revisita a Idade Média, ao mesmo tempo que triunfa sobre a lei racional, disciplinada e disciplinante da Renascença. A linguagem de representação do barroco é, segundo Ávila (1980), “um espaço agônico entre a materialidade transitória das coisas e a transcendente perenidade do espírito.” ( p. 35). Para Franco (1995), o jogo barroco vê-se instaurado a partir deste conflito, revelando mais do que uma forma de arte, essa expressão artístico-cultural “é uma afirmação paradoxal da existência humana, uma afirmação dramática dos contrários, da pluralidade de tendências e temáticas” (p. 66).

Neves (1986) considera o barroco como



*um momento de encruzilhada. Tende a visitar as tradições canônicas medievais na mesma medida que transgride os elementos padrões da história da arte. O jogo se instaura por meio dessa dualidade. O espiritual e o carnal são exibidos a um só tempo. Comprimido pelos valores que separaram fé e razão, o homem barroco, através da figuração plástica, da ludicidade das formas e do ilusionismo se debate entre o real e o irreal, entre a fatalidade do ser a um só tempo espiritual e carnal (p. 107).*

Ávila (1980) declara que o barroco surgiu como uma reação de fundo tradicionalista a certos fenômenos tidos como avanço, tais como o progresso científico. Significou ao mesmo tempo uma abertura contra as limitações classicizantes que a arte sofria dentro de estruturas canonizadas de formas e linguagens. Ao invés do choque, o que se deu foi um encontro, uma conciliação entre linguagem e pensamento e a novidade de um outro cenário, de outra maneira de ver o mundo. A arte transplantada entra em contato com a nova dimensão de mundo, nova realidade e novas cores. Esse autor considera que neste embate de culturas não houve um vencedor. Não há um barroco superiormente e paradigmático do dominador, embora seja irrefutável a existência de um barroco libertário, de afirmação, do pretense conquistado. O nosso barroco, o barroco latino-americano, é um barroco de resposta do conquistado diante da tentativa de colonização cooptadora do conquistador. É, no nosso caso, a primeira saída de uma expressão brasileira, de afirmação de uma identidade brasileira.

Para Ávila, ainda se acha presente no universo latino-americano um barroquismo residual, evidenciado na índole e na psicologia do povo. Segundo ele,

*não existe povo mais barroco, dialógico e cheio de contrapontos ou contradições permanentes entre o bem e o mal, o belo e o feio, o agressivo e o pacífico, a profusão e a carência, os grandes paradoxos que se confluem no barroco, do que o povo latino-americano. A ficção contemporânea do continente é repleta de resumos neobarrocos de linguagem (p. 5).*

### **2.1.2 O modelo festivo ibérico: das prováveis origens a uma trajetória de permanências e tensões**

Algumas das matrizes geradoras do modelo festivo ibérico estabeleceram-se no bojo de uma cultura popular, cujas raízes estão fincadas no ocidente medieval. Para

Centurião (1999), a cultura popular só pode ser avaliada dentro de um contexto de longa duração. Tal fato ocorre, segundo ele,

*devido à lentidão das transformações culturais no nível do imaginário e das representações coletivas. Além disso, o espírito que anima os seus aspectos de encenação, de festividade, de mistura e confusão de papéis sociais, parece ser o mesmo nas épocas e sociedades diferenciadas, o que dá um caráter de universalidade a certos modelos básicos (p. 275).*

Bakhtin (1993), estudioso da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, elabora uma tipologia, denominada de cultura cômica popular. Por meio desta, a cultura popular é subdividida em três categorias: as formas dos ritos e espetáculos (festejos carnavalescos, obras cômicas representadas nas praças públicas etc.); obras cômicas verbais (inclusive paródias) de diversa natureza: orais e escritas, em latim ou em língua vulgar; diversas formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro (insultos, juramentos, blasões populares, etc.). Por meio dessas práticas cômicas ou jocosas, de caráter público ou privado, estaria sendo expressa uma visão dualista da realidade, cujo traço característico é a ambigüidade, inerente às relações sociais e à vida social em geral. O espetáculo, manifesto no interior dessas práticas populares, tem por intuito negar aquilo que seria uma visão única da realidade, apresentando uma válvula de escape, por meio da qual, a vida seria interpretada e representada fora de suas versões oficiais. De acordo com Elias (1995), tal configuração permitiria aos excluídos, aos *outsiders*, a possibilidade de inclusão no jogo das relações e representações sociais.

Nesse sentido, é que cabe dizer que o espetáculo festivo popular, no período analisado por Bakhtin, mostra o domínio do ambivalente e do contraditório, da presença, ao mesmo tempo, da incompletude e do excesso. O que está sendo valorizado nessa forma de expressão da cultura popular é,

*A confusão de formas, a associação de elementos heterogêneos, o descentramento, a superação dos limites e das fronteiras, e representa-se a mudança, o poder de transformação e a imperfeição do que é por essência inacabado mas que se constitui, por outro lado, numa plenitude absoluta, própria do poliformismo inerente à eterna mutabilidade cósmica (Centurião, 1999, p. 268).*

No plano das práticas sociais, nessa cultura popular, fundada no realismo grotesco, o espaço para o individual não existe, na medida em que também inexistente uma consciência individual reflexiva. O que se tem é uma realidade constituída por aspectos que se interpõem, misturando-se uns aos outros, cujos limites são indefinidos, e os contrários se interpenetram e se confundem numa coexistência original, formando uma unidade de grande capacidade de regeneração.

Heers (1988) caracteriza a cultura popular medieval pela sua ambigüidade. Seu traço peculiar é marcado pela noção de celebração e pela vivência corrente da desordem e da inversão. Centurião (1999), todavia, surpreende-se com a noção de desordem apresentada por Heers, segundo o qual, origina-se na igreja, que por meio dos clérigos a impôs ao povo. Dessa forma, soaria bastante estranho ao espírito medieval o conceito de ordem, tal qual passou a ser entendido posteriormente pela racionalidade moderna. Tornase, pois, temerário estudar praticas sociais e culturais distantes no tempo utilizando-se para isso de conceitos e concepções que, muitas vezes, não se adaptam ao modo de ser e de ver o mundo de então. A própria historiografia mais recente tem chamado a atenção para esse risco de análise e interpretação do pesquisador, que se vê, muitas vezes, tentado a ler o passado com as categorias do presente. É aconselhável, portanto, apropriar-se, para uma adequada aproximação com estes tempos históricos, de conceitos que melhor o demarcam no plano do subjetivo e do espiritual, ou seja, de noções tais como: fluidez, incerteza e imprecisão que os de ordem e estrutura (Centurião,1999). Tais conceitos predominam no modelo conceitual de períodos posteriores ao medieval, como o classicismo renascentista.

Arnald Hauser, citado por Centurião (1999), declara, ao tecer comentários acerca desse período, que:

*O cânone clássico estaria presente na história da humanidade, mais como utopia do que como realidade. (...) mesmo quando ele se impôs, como seria no caso do realismo renascentista, sempre teria sido mantido um espaço de atuação para o substrato da dúvida, da indecisão, fato este que termina por abreviar os dias de qualquer daqueles períodos da história que foram posteriormente classificados como clássicos. Desta maneira, se o molde clássico chega a impor seu domínio pela disciplina das formas, se a realidade passa a ser pautada por princípios ordenadores, que não abrem terreno para a manifestação do ambíguo e do contraditório, e se há uma identificação com o ritmo e a proporção, por outro lado, os períodos ditos clássicos não se afirmam como períodos duráveis. Tal fato poderia ser comprovado pela brevidade do*

*classicismo grego e pelo próprio Renascimento, que não passou de um período fugaz, embora intenso e dotado de grande vitalidade.*

*Talvez o modelo clássico seja, de certa forma, contrário à natureza humana. Talvez ele exija critérios de perfeição e auto disciplina que não possam sustentar-se por muito tempo face à pressão do grotesco, do vital, do ambíguo, do heterogêneo e da contradição. Por isto, as diferentes culturas, em diferentes momentos de sua história, vivem constantemente a alternância e a simultaneidade do clássico e do grotesco. Foi o que ocorreu, por exemplo, na Grécia clássica com a oposição complementar, ou harmonização conflitual entre o apolíneo e o dionisíaco (p. 271).*

No Barroco, o projeto festivo ibérico ganha forma. Os dois sentidos do grotesco, destacados por Bakhtin (1987) e reafirmados por Centurião (1999), estão presentes. Um, mais marcado pela comicidade, pela alegria, pelo riso e pela fecundidade criadora. O outro seria o do grotesco romântico, matizado pela subjetividade e pelo sentimento de estranhamento frente ao mundo, sentimento que, muitas vezes, adquiriu conotações de um forte misticismo. Nesse momento, dá-se a substituição da visão cômica, expressa pela idéia de paródia festiva da existência, pela experimentação cômica da confusão, da ruptura e da inversão, por um outro modo de ser, cuja característica é a vivência da tragédia, composta por uma profunda negatividade existencial (Ávila, 1980). Esse momento se dá no passar do século XVIII, e ocorre a decadência do humanismo renascentista.

Na afirmação de Centurião (1999), encontramos tanto em Bakhtin, quanto em Heers, o destaque para a Idade Média, como sendo uma época voltada para a confusão e para a indiferenciação. Já Jacob Burckardt, segundo Centurião, faz o contraponto entre os costumes da Idade Média, ou seja, a progressiva indiferenciação de castas, acompanhada pela fusão das camadas sociais. A explicação para o caráter espetacular dos cortejos e encenações renascentistas na Itália só pode se dar, para Buckardt (1991), graças ao mesmo convívio de todas as camadas sociais, que compõem também a base da sociedade italiana. Teria havido, pois, durante o Renascimento italiano:

*... o desenvolvimento de uma cultura comum a todas as categorias sociais, com a participação conjunta dos mais diversos grupos, e que esta cultura comum, desenvolvendo-se num senso de coletivo, teria dado a esse período da história as condições para o florescimento definitivo e total da vivência da festa, da festividade e da encenação pública, transformando o cortejo, por exemplo, num todo pleno de significados, que poderia ser compreendido por todos os grupos sociais, em virtude de compartilharem de uma cultura comum e de um forte senso de coletividade, anuladora das diferenças entre castas. Uma certa*

*homogeneidade cultural teria possibilitado a todas as camadas sociais compartilharem de um universo comum de referências, dando por conseguinte à festa um sentido de communitas, de exaltação de um estado de estar juntos (Burckardt, 1991, p. 298 ).*

Procede-se, no nível do simbólico, a anulação de um sistema que é ordenador, separador e classificador, gerando com isso a possibilidade de ativação de um caráter regenerador e de renovação das forças vitais animadoras do universo. Essa dimensão se estabelece na prática do grotesco mas, sobretudo, e aqui cabe destacar, juntamente com Centurião, pela vivência da festividade, na qual a noção de limite e de papéis, encapsulados dentro de uma rigorosa hierarquia social, torna-se elástica, nebulosa e imprecisa.

Sobre a noção de limite, presente na vivência da festividade, Elias estabelece uma interessante relação. Ao comentá-la, Centurião (1999) diz que:

*... a própria guerra, com seu espetáculo orgiástico de morte e destruição também, nos modelos da cultura popular, é incluída pela consciência e sensibilidade coletivas, na voragem do fluir cósmico, adquirindo, não só o caráter de festa, como também de arte, de alimentadora de uma sensibilidade estética que exalta o poder da destruição, mas uma destruição que nunca é um ponto final, mas apenas um momento no grande processo de alternância entre morte e vida. O fato de a guerra ser assimilada à noção de festa mostra, por si só a realidade de que se está diante de uma sensibilidade básica que impregna, como um rio subterrâneo, e este é um dado fundamental, em todos os aspectos da vida social (p. 275, grifos nossos)*

Embora o sociólogo Elias (1994), em sua vasta obra, não trabalhe propriamente o tema da festa (principalmente festas cívico-religiosas), encontra-se na obra *O Processo Civilizador*, referências à associação entre festa e guerra. Esta associação, possível, segundo o autor, chamou-nos atenção, remetendo-nos à dinâmica festiva ibérica dos séculos XVIII e XIX, marcada nos festejos cívicos e religiosos das cidades coloniais mineiras, por Entradas Régias e Triunfos Romanos. A própria procissão de *Corpus Christi* leva a se estabelecer uma possível relação com os desfiles militares. Nela se reproduz todo um *corpus* político, um espírito agonístico que se cristianizara. Os emblemas, o ritual e a ordenação hierárquica presentes na procissão do Corpo de Deus, de matriz lusitana e situada num tempo em que a perspectiva é a da longa duração, lembra um cortejo militar entrando vitoriosamente na cidade. Kantor (1996) apresenta uma descrição dessa procissão triunfal, ocorrida em Portugal no século XVIII:

*... a estrutura do cortejo processional, naquele ano, teve o seguinte ordenamento: bandeiras dos ofícios mecânicos, trombeteiros, cavalos de raça da Casa Real, Irmandade de S. Jorge, timbaleiro e trombeteiros, outras irmandades e confrarias, clero regular, clero secular, cúria patriarcal, nobreza, Conselho de Estado, Conselho de Fazenda, Tribunais, ordens militares, pajens e capelão dos patriarcas, cantores da igreja patriarcal, cabido, altos dignatários eclesiásticos, o púlpito transportado pelo rei e por seus irmãos e, por fim, o patriarca cobrindo a representação do Santíssimo Sacramento (p. 78).*

A sociedade de corte, inaugurada com o Absolutismo, demarca novas divisões sociais, estabelecidas pela consolidação de uma nova hierarquia e um novo ordenamento social. No mundo absolutista, acentuam-se as diferenças e a conduta individual e coletiva são determinadas por rigorosas prescrições, ritos de evitação e modos de aproximação, configurados em última instância do momento que atravessa o processo civilizatório típico dessas sociedades. A festa pública bem como a festa religiosa, nesse período, tornam-se eventos por meio dos quais mais nitidamente são percebidos esses novos contornos. Para Del Priore (1994), elas formam um conjunto articulado de instrumentos para a preservação do sistema absolutista. Como prática de poder, a festa barroca absolutista não só deixava o cotidiano em suspenso, como também tornava mais suportável o trabalho e as penalidades impostas aos que se submetiam ao Estado Metropolitano. Também era tida como uma maneira habilidosa de diminuir as tensões inerentes à diversidade étnica e às distinções sociais existentes na colônia brasileira. É, entretanto, no seio dessas diferenças culturais e num ambiente de exploração que se evidencia no interior da festa a participação de múltiplos atores anônimos, a presença de ritmos e danças barulhentas, o riso crítico, jocoso e farsesco da cultura popular.

Diferentemente da exteriorização festiva própria do barroco medieval, no mundo barroco absolutista, a sociedade cortesã encenava para si mesma o espetáculo do fausto. Da mesma maneira que os divertimentos de corte se davam longe da multidão, estabelecendo a distância intransponível entre o espaço comum e o espaço do castelo. Apostolidés, citado por Centurião (1999), ao comentar essa nova configuração da festa, afirma que:

*... não é a arquitetura do castelo que inspira as decorações da festa, mas, ao contrário, o espírito das festas que será inscrito no palácio e jardins, de modo a fazer de Versalhes um santuário de semiófonos tão imponente como uma catedral medieval. Tudo se torna então sonho de pedra. O que era leve e*

*dançante, barroco em resumo, petrifica-se e transmuda-se em arte clássica* (p. 227).

Tais festas estão longe de serem momento de transgressão de papéis sociais. São, sim, momentos solenes de confirmação de papéis, transformando-se nesse período em substituta da ideologia, caracterizando-se como discurso lúdico do poder sobre si mesmo (Einaudi, 1994)

Embora estabelecidas originalmente no bojo desse universo mental absolutista europeu, o que ocorre com a sociedade de corte portuguesa, movida pelas peculiaridades da religiosidade pública e festiva é, segundo Centurião, a mistura e confusão entre papéis sociais. Dessa forma, o momento efêmero do evento coletivo, marcado pela distância e separação, impregnava-se de características dionisíacas, por meio das quais anulava-se todo senso de ordem, proporção e medida. Anulando a distinção entre espectadores e participantes, transformando aqueles em atores da encenação, a emocionalidade orgiástica extinguiu qualquer diferenciação. O povo rude e iletrado misturava-se aos fidalgos, ao clero, aos detentores de cargos. Na verdade, cita Mattoso (1993), o que todos aspiravam, damas, fidalgos, cortesãos e gente vulgar era “... *um lugar honrado no acompanhamento da santa*” (p.140). Na cultura lusitana mantêm-se, embora estando com os pés no alvorecer da modernidade, aquilo que Centurião (1999) chama de *pathos* do homem medieval. As procissões portuguesas desse período exemplificam essa cosmovisão. A interdependência e, sobretudo, a indistinção entre sagrado e profano, bem mostra as diversas facetas do espetáculo público em suas interpenetrações:

*A experiência genuinamente mística e religiosa do penitente dava-se ao som das charamelas e trombetas. A postura compungida entremeava-se com as chacotas e danças, nitidamente sensuais e profanas* (Apud Centurião, 1999, p. 279).

São essas características do modelo festivo religioso ibérico, mais propriamente lusitano, que foram transplantadas para o “mundo luso-tropical,” assumindo estilos e feições próprias na sociedade colonial brasileira e nas cidades mineiras de origem colonial, em particular. Encontramos no jornal são-joanense *Astro de Minas*, em edição de 1830, um interessante comentário sobre a festa cívica realizada na vila de São João del-Rei, que reforça o que os autores vêm dizendo sobre esse modelo festivo ibérico. O acontecimento

cívico-religioso decorre do aniversário do juramento da Constituição do Império na referida vila:

*... Tudo concorreu para o brilhantismo deste dia tão festival. Na véspera a noite espontaneamente todos os habitantes da Vila iluminaram com magnificência as suas casas; e concorrendo o povo as casas da Câmara, e de lá seguiram pelas ruas públicas com a arvorada, que tão bem desempenhou a Música não só com os sonoros instrumentos, senão também intermedicavam as variedades de toques musicais, que atraía quanto circularam as ruas mais públicas até as 11 horas da noite, os fogos de artifício em todo este tempo não cessavam, e as vivas Nacionais que, ao fim dos hinos, eram dadas com geral aplauso caracterizavam bem os puros sentimentos do povo de S. João. Raiou finalmente o dia sempre desejado, o dia da grande época do juramento prestado ao nosso Sagrado Código, dia em que o Grande e Imortal Pedro Primeiro testemunhou à face dos altares de Deus vivo observar e fazer observar a nossa Santa Constituição. Ah! e quão brilhante raiou a Aurora neste dia grande por dois motivos não menos importantes, que dignos das mais justas demonstrações de prazer! O aniversário de nossa regeneração política pelo juramento a firmeza de caráter, o entusiasmo e o patriotismo com que são apontados pelos povos vizinhos. Eles congregaram-se ao templo da Matriz, que estava ricamente ornada: um grande concurso de homens de todas as classes, e de senhoras vestidas com magnificência, e com especialidade o colégio das meninas, que com a professora se apresentaram na igreja para assistirem a uma festividade toda própria do caráter Nacional, fazia sem dúvida o objeto mais digno de admiração. A orquestra da música com sinfonias, e ouvertures de muito bom gosto entretinham o povo até que as 11 horas depois de exposto o SS. Sacramento, o Rev. Vigário acompanhado de mais dois Sacerdotes principiou a Missa, a qual foi bem desempenhada da parte da música, onde cada indivíduo se esforçava mais a fazer ver ao público o gosto com que entoava aos céus seus cânticos harmoniosos. Concluído este ato, solenemente, subiu ao púlpito o Rev. Padre Mestre Francisco Freire de Carvalho, que em eloqüente, político e científico discurso deixou o auditório arrebatado das mais doces e ternas sensações; é acima de todo o elogio, a oração que recitou aquele ilustre emigrado, a quem o monstro de Portugal fez aportar por ventura de Minas na Comarca de São João del-Rei. As circunstâncias em que ele se achava (tão vistosamente pintada em seu discurso) influía mais para a convicção, do que o profeta; parecia mesmo estar falando por sua boca o seu coração tocado pela razão; o seu discurso é digno de ser transmitido a posteridade. Apenas o pregador desceu do púlpito, os Rev. Sacerdotes entoaram o hino Te Deum Laudamus, que alternativamente era respondido pela música, que não menos desempenhou o seu dever como na Missa, dando-se fim a este solene ato com as girândolas de fogos, que parecia arrebatam o espírito no meio do estrondo. (Astro de Minas, 27 de março de 1830, p. 1).*

Mapear o quadro e as formas arquiteturais e simbólicas da cidade colonial, contribui para o estabelecimento de relações explicativas acerca dos seus níveis de sociabilidade urbana, inserindo nesse contexto o evento festivo, como um de seus traços

caracterizadores. A estética da cidade brasileira colonial foi a estética da mestiçagem, incorporando à sua vida cultural indivíduos e grupos de diversas matizes: indígenas, africanos e portugueses. A interdependência entre esses diferentes grupos explicitava, por um lado, a contradição e o antagonismo de uma sociedade de base escravagista e enfatizava, por outro lado, a harmonia, a amálgama e a convergência. Sobretudo no plano da vida coletiva, em que os múltiplos espaços de encontro, em especial o espaço das cerimônias públicas cívicas e religiosas, engendram um processo de coexistência e interpenetração das diferenças (Centurião, 1999).

Existia na sociedade colonial brasileira daqueles tempos, uma plasticidade relacional que, talvez, recusando a interpretação racional, que lhe subtraísse a vitalidade, deveria, possivelmente, ser experimentada coletivamente por um tipo de sensibilidade disposta a deixar-se absorver pelos sentidos e pela experiência direta. Constituindo-se como um mundo dotado de atributos aparentemente os mais contrastantes possíveis, exibia a cidade colonial um quadro, no qual o híbrido e o compósito construíam uma rica polifonia, na qual o contraste abrupto suaviza-se pelo matiz e pela nuance, tornando-se característico de uma rica e sinuosa expressividade. Sendo assim,

*... O contexto operava não por um processo de exclusão, suavizando-se pela inclusão e impregnação recíproca dos elementos que a compunham. As relações entre senhor e escravo foram elucidativas a esse respeito (Centurião, 1999, p. 289).*

Tomando como fundamento os conceitos de exclusão e inclusão apresentados por Elias (1992, 1995), podemos inferir que, na festa barroca das Minas Colonial do século XVIII, o negro, ainda que na condição de escravo ou de homem livre pobre, encontrava-se incluído no quadro configuracional dessa sociedade de característica cortesã. Mesmo considerando sua forte hierarquização, os papéis sociais assumem um caráter de representação e interdependência que conferem, de acordo com a teoria de Elias, um viés civilizatório a essa sociedade. No contexto da festa religiosa, estava presente uma forma de catolicismo, que permitiu, pelo menos no nível da representação, no que se refere à integração, uma tolerância na convivência entre os diferentes atores sociais inseridos no cotidiano dessa sociedade. Essa convivência, que acaba por colorir a cena da vida social da sociedade barroca, vai se tornando mais excludente, sobretudo no contexto da vida festiva

da cidade colonial da segunda metade dos oitocentos e dos meados dos novecentos, pela reação da igreja católica a esse estilo de catolicismo. Pouco a pouco, o catolicismo, barroco por um lado, devocional por outro, vai-se sacramentalizando e se hierarquizando, conforme os ditames do Concílio de Trento e o Ultramontanismo dele decorrente que, em Minas Gerais, aporta numa reação da igreja contra o poder das irmandades e o regime do padroado.

Esse processo de harmonia conflitual, presente na cidade colonial, determinante em seus modos de sociabilidade, é próprio do barroquismo que, convertendo a harmonia entre os opostos, marca um dos modos de ser dessa civilização brasileira. Encontramos nas edificações religiosas os traços marcantes desse simbolismo. Nessa arquitetura, segundo Centurião (1999), o que predomina é a noção de descentramento, em que *“as imagens estão no centro e na periferia, o meio está em todas as partes e estas estão no meio* (p. 289) Tem-se, diante desse ambiente, uma sensação de vertigem e impregnação sensorial, observáveis na ornamentação religiosa presente nas edificações religiosas dos templos coloniais. Em vista disso:

*o espírito tem de se limitar a girar sem conseguir escapar a essa alucinação de imagens, nichos e luzes brilhantes, a essas colunas que se retorcem e multiplicam (...) as colunas transformam-se em mulheres, cariátides bem de carne (...) oferecem seus ventres arredondados, surgindo por entre túnicas entreabertas (...) aqueles ventres cor de rosa onde o umbigo forma um ninho de amor* (Bastide, citado por Centurião, 1999, p.289).

Estamos diante de uma sociedade fortemente emblematizada pelo cristianismo. Esse contexto, emoldurado pela estética e modos de ser barrocos, caracteriza-se por essa dificuldade de se precisar os limites, tanto físico, quanto social, dos espaços urbanos de convivência. Na esfera do imaginário, o elemento a ser destacado no contexto da prática social da sociedade colonial é a presença de relações indefiníveis e intercambiáveis entre o sagrado e o profano. É difícil estabelecer a exata distância entre o espaço urbano do sagrado e do profano, na medida que a igreja e seu em torno são um dos pontos mais importantes da sociabilidade pública. O coração das vilas e depois cidades coloniais, pulsam ao som dos sinos e dos tambores, templos e edificações da ordem pública local, pontos de convergência e de irradiação da vida das vilas e cidade. Para Bastide, citado por Centurião (1999), os templos, mais ainda, por serem praticamente as primeiras edificações a serem instaladas no

momento da formação dos núcleos povoadores, tornaram-se pontos de encontro para atividades e objetivos dos mais diversificados: Segundo esse autor,

*Local privilegiado para encontros amorosos, acertos de negócios, barulhentas conversas sobre os mais variados assuntos mundanos, mercado de amuletos, antro de embustes religiosos, palco de danças e exibição ostentatória, valhacouto de frades priápicos, nada mais distante desse espetáculo social que tem a igreja como palco, desse comportamento exuberante e tropical, ao mesmo tempo cristão e pagão, lusitano, asiático e africano, do que a austera religiosidade dos países nórdicos em geral (p. 291).*

Esse estilo de vida das cidades coloniais tornou-se uma preocupação constante das autoridades civis e eclesiásticas. Minas Gerais é um exemplo típico dessa preocupação à medida em que, a partir do século XVIII, a região transforma-se em centro econômico do Império português, deslocando o epicentro político e econômico da Colônia para a região centro-sul do território. Nesse sentido, torna-se fundamental a criação de novos bispados, com o objetivo de reforçamento dos interesses de natureza geopolítica da metrópole portuguesa. São instituídos pelo papa Bento XIV, em 6 de dezembro de 1745, os bispados de Mariana e de São Paulo, antes pertencentes à jurisdição espiritual do bispado do Rio de Janeiro.<sup>11</sup> Na verdade, o que motiva o aumento da fiscalização metropolitana sobre essa Capitania é o movimento de exploração das jazidas de metais e pedras preciosas. A criação do bispado na região vinha a calhar, porquanto respondia tanto à necessidade de normatização das populações coloniais, quanto ao esforço de subordinar o clero paroquial local à esfera episcopal. Tendo em vista essa situação, observam-se, no século XVIII, mudanças na política evangelizadora que, voltada anteriormente para a conversão dos indígenas, passa agora a preocupar-se, com maior intensidade, com a reforma moral e expansão da estrutura paroquial. Este fato é constatado pelas constantes visitas episcopais, visando a fiscalizar e a punir abusos da ortodoxia e o comportamento moral nas paróquias visitadas.

O relato dos viajantes estrangeiros dos séculos XVIII e XIX destacam a prática festiva como aspecto inerente ao cotidiano das cidades coloniais. A expressividade religiosa católica é o veículo da manifestação, através do qual é ressaltado o espírito hedonista e

<sup>11</sup> Deve também ser destacado que, já a partir de 1709, Minas e São Paulo passam a compor Capitania independente, separando-se do Rio de Janeiro. (Kantor, 1996, 32-33).

dionisíaco dessas práticas, quase sempre acompanhadas de representações religiosas semi-pagãs. O viajante Thomas Ewbank (1978), ao comentar a esse respeito, relata que viu, “*paisagens e caracteres mitológicos. Acteon e outros, com azagaias e cães, levantavam e perseguem a caça. Até o cupido aparece*” (p.164).

É, sobretudo nos dias santos, que os grandes festejos públicos, em homenagem aos santos de maior devoção, propiciavam, mediante o ritual coletivo, a explicitação do espírito barroco dessa sociedade. Dimensão de um sentimento coletivo, que não pode ser dissociado do gosto pelo espetáculo, pela ostentação e fruição dos sentidos.

Já bem distante, no alvorecer do século XX, vê-se confirmada a permanência dessa formatação cultural. Netto (1913), no jornal *O Dia*, ao comentar sobre a festa do Corpo de Deus, exalta Minas como “*a terra clássica das solenidades religiosas*”, sempre celebradas com a pompa que lhe é característica,

*... não tão somente nas catedrais suntuosas, onde a profusão de luzes dos candelabros dá maior fulgor ao ouro e nas pedrarias existentes, como nos templos modestos das aldeias solitárias, adornadas apenas de flores silvestres (O Dia, 23 de maio de 1913 - grifos nossos).*

A festa de *Corpus Christi* é uma, dentre a demais, que era celebrada com magnificência e esplendor em quase todas as vilas e cidades das Minas Colonial. Misto de cerimônia civil e religiosa, ela bem representava o caráter híbrido destes festejos públicos. O referido jornal comenta que essa festividade era,

*promovida e feita pela municipalidade, que à procissão do SS. Sacramento, após a missa paroquial, comparecia incorporado, sendo nessa homenagem prestada do Deus vivo dos altares acompanhada pelo foro, demais autoridades e povo.<sup>12</sup> Abria o préstito a belíssima imagem de S. Jorge, o valente guerreiro, montado em magnífico corsel, que era seguido de avultado número de cavalos, cada um com seu condutor, em trajes adequados e cheios de muito respeito. Seguiam-se as irmandades com suas insígnias, fechando o préstito o pátio, sob*

<sup>12</sup> Comprova-nos essa assertiva, os fatos arrolados por Sebastião de Oliveira Cintra, em suas efemérides são-joanenses. Cita-nos o historiador, que o jornal *Arauto de Minas*, de 23 de maio de 1821, publica nota da Câmara, “... determinando ao escrivão que forneça ao alcaide os nomes dos oficiais ferreiros, caldeireiros e serralheiros que, avisados com antecedência, deveriam aprontar o “Estado de S. Jorge” para a Procissão de *Corpus Christi*. Os mestres de ofícios com loja aberta ornavam e vestiam com pompa e magnificência a imagem de S. Jorge, que saía na referida procissão”. Outro aspecto interessante a relatar, sobre o brilho deste evento, é que até 1765, São Jorge era representado por um homem a cavalo. E, que, a última procissão de Corpo de Deus, que saiu já não mais um figurado, mas a imagem do próprio santo, se deu no ano de 1847. (Cintra, 1982. P.p. 164).

*o qual ia o SS. Sacramento, conduzido pelo vigário da freguesia, ladeado de dois outros sacerdotes. Completava o préstito, a guarda nacional de toda a comarca que, uniformizada com luxo, acompanhava-o em linhas. Das janelas de todas as casas das ruas, por onde passava a procissão, pendiam riquíssimas colchas, e as senhoras que dali assistiam a passagem do préstito atiravam flores sobre a sagrada custódia (O Dia, 23 de maio de 1913).*

Norbert Elias e Eric Dunning (1992), chamam a atenção para a presença de um estilo de vida fundamentado na religião, que fazem com que, nessas sociedades, as atividades seculares tornem-se mais religiosas e as atividades religiosas, mais seculares, se comparadas às sociedades contemporâneas. Torres (1968) ressalta a imbricada relação devoção-diversão, presente nos festejos religiosos de matriz medieval, estabelecidos na sociedade brasileira, a partir da sociedade colonial. É desse período, a institucionalização do domingo como dia de descanso, vindo a seguir as festas religiosas, as feiras, as festas populares etc. Uma tradição advinda da igreja católica, que não deixou de provocar descontentamentos, posteriormente, de liberais e protestantes, por, segundo eles, favorecer em demasia esta complicada relação entre devoção e diversão.

Falando mais propriamente das cidades mineiras de origem colonial, comenta esse autor sobre o grande número de festas religiosas, ligadas ao calendário litúrgico, presente em todos os meses do ano, com significativa participação e apreciação popular. Essa presença festiva reforça, em certa medida, a força dessa tradição presente na alma do povo, impregnando, ainda hoje, sua maneira de viver e de pensar,

Para o crítico literário Afrânio Coutinho (1994),

*... o barroco pode ser visto metaforicamente como um rio que perpassa pelo subsolo do Brasil, impregnando sua realidade e contaminando sua racionalidade que, na medida em que se deseja, de acordo com os cânones da modernidade ocidental, só faz ressaltar sua especificidade, por ser absorvida nos modelos próprios da civilização luso tropical barroca (p. 310).*

Dessa maneira, podemos considerar que a sociabilidade urbana do Brasil Colonial e, por extensão, das cidades coloniais mineiras, exprimiram-se, na opinião de Villalta (1994), conforme os princípios básicos de uma estética da vida social, cujo norte orientador foi o universo barroco e, inserido nele, a sua vontade de festa.

### 2.1.3 O modelo festivo ibérico na cidade colonial mineira

A organização da vida festiva em Minas, no que se refere à promoção e à execução, estava a cargo dos senados das câmaras. Essa obrigação seguia as determinações do Império português e vinha desde D. Manoel (1495-1521). Somente a partir de 1828, as câmaras municipais, no Brasil, ficaram desencumbidas de realizar as festas religiosas. Os residentes nas proximidades das vilas não eram obrigados de participarem dessas atividades. Entretanto, constituía obrigação das câmaras da Capitania a organização das festas principais do ano, tais como a de *Corpus Christi*, uma das mais importantes do calendário festivo colonial. O número de festas, a cargo das câmaras, poderia variar de acordo com a época e o lugar. Eram consideradas festas fixas, para todo o Império, especialmente, a de *Corpus Christi* e a festa do padroeiro de cada vila.

Por ocasião dos festejos, eram publicados editais pelas câmaras, comunicando sua natureza e convocando os habitantes para os preparativos que lhes cabiam, como, limpezas de rua, caiação das casas, colocação de luminárias, armação de panos nas portas e janelas, ornamentação do trajeto com areia, junco e flores. O não cumprimento dessas obrigações implicava em multa e cadeia.

De acordo com Cintra (1990), em 31 de maio de 1786, o Senado da Câmara da vila de São João del-Rei, manda publicar edital sobre as festas reais, determinando que:

*O Alcaide da Vila – de capa a volta, montado a cavalo, e todos os mais oficiais da justiça e o porteiro do Juízo para a publicação com todos os clarins, timbales, trompas e flautas, e mandaram que o alcaide notificasse a todas as pessoas livres e aos senhores que tivessem escravos que tocassem quaisquer instrumentos para assistirem a esta ação. Recomendou-se que toda pessoa se quisesse mascarar e sair com toda qualidade de dança, em aplauso da dita festividade o poderá fazer sem impedimento algum (p. 232).*

Era também procedimento comum os vereadores receberem extraordinárias (chamadas propinas) para assistirem aos festejos adequadamente trajados para tal. Os custos com as festas, normalmente suntuosas, acabavam por onerar os cofres públicos, sendo motivo de constante indviduamento das câmaras coloniais.

A respeito disso, Taunay (1922) conta que, por ocasião das festas de Vila Rica, em 1786, comemorativas do casamento dos reis portugueses,

*Os senados das câmaras deveriam arcar com as despesas de cera, contratação de músicos, serviços de pintura, carpintaria e construção... (...) Além desses serviços essenciais de carpintaria, pintura e construção, as câmaras arrematavam atividades culturais como comédias, touros, cavalcadas e óperas (p. 358).*

A demanda de festa traduzia e revigorava a dinâmica da vida urbana na Capitania de Minas, formada por um expressivo mercado de bens simbólicos, compostos pelas irmandades leigas e por artesãos, artistas e pedreiros, Estes, segundo Boschi (1988), controlados pelas câmaras locais, por meio dos regimentos do ofícios mecânicos. Constituiu-se, em vista disso, na Capitania, uma estrutura social diversificada e estratificada, atípica para os moldes coloniais. Sob essa ótica, as festas públicas tornavam-se, pois, momentos privilegiados de exibição de poder e reforço da segmentação social. Minas apresentava um perfil bastante diferenciado em relação às demais regiões coloniais, uma vez que possuía uma rede urbana, mercado interno diversificado, diversificação ocupacional, padrão diferenciado de plantel de escravos e uma concentração demográfica da população escrava, conforme ressalta Campos (1994).

A fase áurea das festas barrocas parece ter ocorrido num período (primeiro quartel do século XVIII), em que os padrões de estratificação social ainda não estavam tão cristalizados. Estabelece-se, devido o aprofundamento da segmentação social, uma sociedade competitiva, na qual os grupos buscavam diferenciar-se entre si, delimitando fronteiras e alargando as distâncias sociais. O luxo e a pompa da arquitetura barroca desse período e o correspondente ritualismo festivo atentam para essa realidade competitiva, onde os embates e as tensões eram frequentes, tanto entre as irmandades leigas, quanto no interior da corporação clerical. Para Kantor (1996)

*embora o luxo e o gosto em festas fizessem com que a riqueza circulasse e se dissipasse entre os mineiros, aprofundava-se, ao mesmo tempo, a estratificação social, calcada predominantemente nos princípios de honra, riqueza e cor da pele (p. 118).*

Ao exemplificar a natureza dessas disputas entre grupos e indivíduos, a autora cita um episódio ocorrido em Vila Rica em 1749. O fato dizia respeito ao direito de precedência de uma irmandade sobre outra na procissão de *Corpus Christi*, ou seja, a ocupação de uma

posição superior no quadro hierárquico da procissão. A irmandade do Rosário de Ouro Preto demanda ao vigário da Vara, o direito de preceder à irmandade de Santa Quitéria. São levantados, como justificativa, o fato de uma ser mais antiga que outra, apelando-se também para a hierarquia celeste. Eis o que diz o documento:

*Dizem o juis, Officiaes, e mais Irmãos de Nossa Senhora do Rosário dos pretos desta Freguesia de Ouro Preto, que sem embargo de ser a sua irmandade instituida no ano de 1715, tem sucedido quererem outras de instituição mais moderna tirar-lhe a precedência que se lhe deve dar nas procissões e acompanhamentos como succedeo com a de Santa Quitéria na procissão de Corpus Christi do ano passado; sende ella erecta nesse mesmo ano na consideração; talvez de que esta se compoen de huns homens brancos de tal, ou qual distinção entre os mais; mas sem advertirem, que supposto aquela se componha de pretos sempre he dedicada à Virgem Santissima Mãe de Deus, o que tanto pela veneração que se lhe deve como pela antiguidade de sua instituição, prefere a todas as outras, que alem de serem dedicadas a santos são de posterior instituição (Kantor, 1996, p. 56-57).*

O que temos a considerar, à luz desses elementos, é que o ritualismo festivo barroco foi expressão de uma emergente civilização urbana que se instaura em Minas no século XVIII. A confluência de um quadro social heterogêneo aprofundou as diferenças e os níveis de estratificação social presentes nesta sociedade. As festas barrocas da primeira metade do século XVIII iam na direção do reforço e da formalização dessas hierarquias sociais. Níveis de tensão e conflitos, tais como os anteriormente citados, serão corriqueiros e decorrentes do processo sociocultural instalado na sociedade barroca das Minas Gerais. Esses indicam, segundo Kantor (1996),

*não só as tensões e as clivagens presentes no interior da sociedade, mas também a maneira como constituíam-se as alianças, as solidariedades e as reciprocidades entre os indivíduos. O que se destaca é que nessa sociedade confusa e contraditória do setecentos, o modelo festivo, presente na festa colonial, instaura uma ética própria, mediante o recurso à sensibilidade barroca (p. 135).*

Tal fato, talvez contribua para explicar a presença, ainda hoje, nessa sociedade, de formas culturais transplantadas e aqui recriadas, de uma ética e uma estética barrocas, a qual, no plano do mundo da vida, do indivíduo e da sociedade, faz desembocar naquilo que

os estudiosos da filosofia moral e política mineira chamam de tradicionalismo e conservadorismo mineiro.

Considera-se como consensual a idéia de que, em Minas Colonial, a presença da igreja católica, com seus ideais tridentinos, foi marco decisivo na sua ocupação. À nova Capitania, impôs-se uma política religiosa, cujos preceitos eram parte integrante das diretrizes políticas da monarquia absolutista portuguesa. A presença da igreja católica em Minas estava vinculada aos desígnios da política metropolitana. Paralelo ao controle fiscal por parte do Estado Absolutista português, a Coroa passou a estabelecer o controle da religiosidade local. Segundo escreve Boschi (1988), a Coroa era quem estabelecia as diretrizes de ação da igreja, transformando a evangelização num assunto de estado, isto é, a utilização da Igreja como instrumento de conquista. O pensamento cristão daquele período apresentava uma visão dualística do mundo, que gerou frutos em Portugal e Espanha. Nesses Estados, no período da conquista do Brasil (século XVI), praticava-se um catolicismo ortodoxo receptivo ao movimento da Reforma, cujo maior intento era, segundo Neves (1986) encontrar inspiração para o estabelecimento de um humanismo reconciliador da fé e da razão pós-renascentista. Siqueira (1978) ressalta que este mundo cristão, com suas inquietações existenciais, com seus preconceitos, idéias e crenças, é transplantado para a Colônia e aqui ancora com os que aqui se aportam.

Os primeiros momentos da ocupação do território das Minas pelos colonizadores já são, portanto, marcados pela religiosidade. A construção de capelas pelos descobridores das Minas era um procedimento que acompanhava o processo de formação dos arraiais. De acordo com as colocações de Caio César Boschi, cabia ainda ao Rei de Portugal, na condição de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, responsabilizar-se por prover e sustentar o culto divino na metrópole e no ultramar. Esse procedimento estava em consonância com a política de controle do Estado sob a Capitania de Minas Gerais, funcionando a religião como suporte ao domínio português, cabendo assim ao homens de igreja, ou seja, o clero colonial, o papel de funcionários públicos da coroa, executores e controladores de uma política para a colônia. Entretanto, o crescente desamparo oficial a esse clero colonial gerou o abuso na cobrança dos tributos eclesiásticos por parte dos mesmos, que acabaram por tornar-se uma máquina arrecadadora autônoma do Estado português, aqui mal representado por autoridades corruptas e ineficazes. Surgem, decorrente disso, as associações religiosas

dirigidas por leigos. São elas as responsáveis, em grande medida, pela proliferação de capelas filiais, construídas por diversos segmentos sociais e econômicos e pelo declínio de papel nuclear e catalisador das igrejas matrizes. Estas mesmas associações leigas, tidas anteriormente como prejudiciais à Real Fazenda e ao Padroado Régio, passam, mais tarde, a serem subvencionadas pelo Estado, transformando-se em forte aliado político deste (Boschi, 1988).

Para Ávila (1997), o modelo festivo do mundo ibérico, exemplificado pelas comemorações religiosas do Porto, transplantaram-se para cá pelos colonizadores portugueses. A festa institucionalizada se deu, no Brasil, contemporaneamente à formação dos primeiros núcleos de feição urbana, a partir do momento em que as comunidades nascentes procuravam equipar-se de templos e conventos para o exercício e cultivo das tradições religiosas do colonizador. Outra vertente festiva, introduzida na colônia, foi aquela de motivação cívico-religiosa, ligada a fatos da crônica da corte. Era o caso das festas devidas às promoções compulsórias, patrocinadas pelos senados das câmaras, de vilas e cidades, com a participação da igreja e das classes obreiras. Em São João del-Rei, Cintra (1982) declara que a 23 de julho de 1786, aconteceram importantes festejos comemorativos dos depositários de D. João VI com Carlota Joaquina, filha de Carlos IV, rei da Espanha. Ávila (1986) comenta que a programação obedecia a padrões mais ou menos fixos, fosse o motivo de regozijo ou lutuoso, mas a estrutura da festa, na sua substância e organização, atendia em tudo à instância lúdica subjacente na mentalidade barroca, estimulando o povo a colocar em evidência toda a disponibilidade inata para o lazer de comprazimento ou para a exaltação piedosa.

Chama a atenção o fato de que, na cultura barroca, o gosto pelo espetáculo e pelo encantatório da aparência estava presente em todos os aspectos da vida cotidiana dos indivíduos e da sociedade. No trato com a morte, por exemplo, lá estava posta essa tendência de estetização das relações que os homens travavam entre si e com Deus. Inserida nas representações de luto, a ênfase dada às imagens, às alegorias e emblemas tinha como objetivo viabilizar a eternidade para os mortos. O fato célebre a esse respeito em São João del-Rei foi a celebração da cerimônia fúnebre em homenagem a D. João V, as chamadas “Exéquias de D. João V.” A historiadora Campos (1994a) comenta que:

*durante sessenta dias foram preparadas essas exéquias pelo Pe. Matias Salgado. Na igreja Matriz do Pilar houve montagem de um obelisco funeral, cujo projeto foi de autoria de Antônio de Moraes Sarmiento.*

*O templo foi adornado para a funesta homenagem. (...) Fez enlutar todo o espaçoso âmbito interior deste sagrado templo desde a porta principal até o Altar Mayor, mostrando nos horrores da cor a justa causa do sentimento: as negras paredes se ornavam com multiplicados Esqueletos de inteiros corpos, mortes, ossadas, e inumeráveis tarjas, em que viam lavrados vários lugares, e Inscipções da Sagrada Escritura, Dísticos e outras muitas variedades de Versos, e Epitáfios, que ideou, e applicou a curiosidade para sinaes de dor, e tributo da veneração (p. 5).*

O século XVIII foi, no Brasil, um período de intensa movimentação da vida social, tanto no aspecto da infra-estrutura econômica, quanto na afirmação de valores fundamentais no quadro das aportações culturais trazidas pelo colonizador. Foi também o período que a igreja consolidou o seu predomínio, o que se verificou pela criação das Irmandades e Ordens Terceiras, associações religiosas essas, “autônomas” e de forte preponderância comunitária. Vale destacar que, num primeiro momento, as relações entre Igreja e Irmandades foram marcadas por diferentes níveis de tensão. No princípio, foram aliadas na tarefa de propagação da fé e na consolidação do poder eclesiástico. Posteriormente, tornaram-se adversárias, por ocasião dos movimentos de ultramontanismo e de romanização das práticas religiosas locais.

Novos bispados são instituídos, propiciados pela necessidade de adequar-se à administração eclesiástica, à mais ampla ocupação territorial. Com o advento da emergente sociedade urbana, outros espaços também foram se constituindo em lugares para formas mais elaboradas de manifestação do gosto e da demanda de diversão da população. Nesse sentido, a festa pública passa a incluir regularmente a presença do teatro e, com bastante frequência, a realização de encontros de poetas em competições versando sobre assuntos circunstanciais, normalmente ligados à própria motivação festiva. Por toda a Colônia brasileira, nas diversas capitânicas, os agrupamentos coloniais ensaiavam, de algum modo, uma expressão cultural elitizada, para a qual não estariam suficientemente amadurecidos e equipados. O fato denunciava uma franca tendência de querer imitar ou emular a vida do reino.

Ávila (1980) considera, entretanto, que foi na Capitania das Minas, dadas as peculiaridades regionais de sua formação histórica e econômico-social, determinadas pela atividade extrativa do ouro e diamante e pela atividade comercial, que o projeto social da

festa de ascendência ibero-barroca se desenvolveu no século dezoito brasileiro com recursos e em condições mais favoráveis. Contribui, segundo seu entendimento, para esse fenômeno a combinação de dois fatores: a mineração, enquanto atividade de alta rentabilidade e o fenômeno civilizatório movido por um processo intensivo e extensivo de povoamento e urbanização, que nenhuma capitania experimentara até então. Estudos recentes, apontam para o fato de que mesmo com a queda da atividade mineratória, a província de Minas não entrou em declínio, como anteriormente se supunha. Embora esgotado o veio da mineração aurífera, Minas Gerais continuou, por exemplo, a importar escravos, vindo a ter uma população de negros cativos superior à de Salvador (caso de São João del-Rei), desenvolvendo uma agropecuária de exportação e para o consumo interno, baseada na pequena propriedade, e um intensivo comércio mercantil com centros como o Rio de Janeiro

#### Segundo Ávila (1989)

*... essas áreas marcadas pela urbanização ou pelo maior adensamento de população concentrariam, por sua vez, expressivos equipamentos emergentes de governo e segurança, fiscalização e justiça, religião, serviços, comércio e abastecimento, ofícios, indústria da construção, etc; tornando mais ativa a vida em sociedade e fazendo mais aberta e ágil a circulação cultural, observadas as circunstâncias do tempo (p. 75).*

Este quadro cosmopolita acaba por favorecer a celebração de eventos públicos, uma vez que encontram no interior dessa sociedade recursos humanos abundantes em qualidade e diversidade de promoções coletivas. Dentro do modelo festivo colonial mineiro, a música e o teatro eram elementos de destaque. Tais manifestações artísticas foram introduzidas já no início da ocupação do território das Minas Gerais, ganhando aprimoramento com o impulsionar da vida urbana. A música, em especial, ganha destaque tendo em vista o alto nível de concepção atingido por ela, estimulando, na segunda metade do século XVIII, o florescimento de uma verdadeira escola regional do gênero, conforme destaca Curt Lange, citado por Holanda (1960).

O pendor lúdico, manifesto no comportamento dessa população dos setecentos e oitocentos, leva a uma possibilidade de leitura em retrospecto de um fenômeno de psicologia da vida coletiva, chamada de antropologia da carnavalização, sobre isso Ávila (1997) declara que

*o ritual coletivo do carnaval, compreendida aí a palavra em conceito mais amplo de sentimento e euforia e liberação de potencialidades sensíveis, tanto abrangeria o transbordamento da propensão profana de quebra momentânea e atenuada do compromisso de trabalho e obrigações em sociedade, quanto a necessidade de expansão e afirmação de valores de aferição menos pragmática, quais os de religiosidade e de consciência místico-cívica (p. 88).*

Como veículo de carnavalização,<sup>13</sup> a festa abriu na sociedade colonial e, quiçá, mineira, brechas no esquema de relações de poder, quer político, quer religioso, deixando com isso de atuar como mero instrumento ideológico, para significar uma saída antropológica no terreno da interação entre componentes étnicos da cultura. A festa, ao colocar no mesmo palco, atores de fala e máscaras diversas, tais como o colonizador de origem portuguesa, o negro cativo, africano de nascimento, bem como os que aqui nasceram posteriormente e o remanescente indígena, ao lado do fortuito elemento estrangeiro, ultrapassou, na opinião de Ávila (1997), o espaço tradicional do discurso de poder, buscando concatenar em seu lugar um espaço de discurso de identidade cultural. Como festa padrão desse balanceamento cultural, nada é mais ilustrativo que a celebração barroca do “Triunfo Eucarístico” em Vila Rica, no ano de 1733. Nessa festa maior da história colonial, o que se verificou foi a composição de um conjunto de signos implícitos, o cruzamento de manifestações de diferentes sentidos como a enunciação do poder político, a expressão da religiosidade popular e da hegemonia social da igreja e, sobretudo, a explosão do instinto lúdico da alegria que congregava num único sentimento de euforia – a euforia diante do fastígio do ouro e da descoberta do diamante – todos os segmentos envolvidos, ativa ou passivamente, no contrato econômico da aventura mineradora. A comunidade acionada em ritmo de festival sintetizava pois todo um projeto social dimensionado em espaço de esperança, espaço que incluía, sem nenhuma necessidade de explicitação, a premonição étnico-mística de uma nacionalidade possível.

---

<sup>13</sup> A expressão “carnavalização” é uma transposição do carnaval para a literatura. O termo foi criado por Mikhail Bakhtin em 1928. Significa a influência do carnaval em diferentes contextos culturais por meio da inversão dos códigos vigentes, pela ambigüidade das propostas, das imagens e das representações e pela valorização da força erótica do riso, do inusitado. A partir das teorias de Bakhtin, o termo tem sido objeto de estudo no campo da teoria literária, da antropologia, da sociologia, etc. (Ferreira, 1986)

Ao conceito de carnavalização utilizado por Afonso Ávila acerca do barroco mineiro, pode ser acrescido como suporte para maior explicitação o de dramatização. Esta dramatização possibilita, na cena barroca, que o ritual e o simbólico nela contida ganhem elementos de sociabilidade.

Nessa festa maior da história colonial, a qual faz confluir numa só imagem coletiva os elementos do sagrado e do profano, o que se verifica é o que Ávila (1980) chama de primeira metáfora do êxito sociológico da miscigenação que alimentaria em pujança tropical e dionisiaca, a resistência das classes dominadas contra a coerção de uma estrutura perversa, que se consolidaria na sociedade brasileira. A festa, segundo este autor, anularia, por meio da cenarização da vida social, em rua aberta e democrática, a distância entre o proprietário das minas e a camada servil negra e mestiça, as barreiras entre a casa-grande e a senzala. Por meio da festa do “Triunfo Eucarístico,” ocorrida em Ouro Preto, em 1734, Ávila (1980) considera estarem postas as condições para o entendimento da contradição brasileira e para aprender para além dela, como no caso do carnaval.

Na percepção de diversos autores que tratam da formação social em Minas, a estrutura social organizou-se de modo diferente da estrutura das províncias do litoral. Aqui estabeleceu-se uma sociedade movida pela conquista do ouro e demais metais preciosos, assentada sobre o manto dos representantes da Coroa portuguesa, mas constituída basicamente pelo tripé: senhores mineradores, artesãos e homens de pequenos ofícios, aventureiros e escravos. Sobre este último segmento, ressaltamos que o sistema escravista, estabelecido por estas terras, se constituiu de características peculiares, uma vez que se deu com um total descontrole, dentro de um ambiente de divisão social do trabalho bastante multifacetado. Ante esse quadro, dois aspectos são marcantes na constituição da emergente civilização mineira: o processo de miscigenação, considerado como o primeiro a se dar em bases diferentes, se comparadas a outras regiões do Brasil colonial. Possibilita, de certo modo, que a mão-de-obra cativa e pobre, instalada nessa região, adquira, mediante seu trabalho no garimpo de ouro e pedras preciosas, condições de comprar sua liberdade, acumular alguns bens e ter tempo livre para o ócio e produzir cultura. O significativo número de artífices e artesãos construtores, músicos negros e mulatos presentes na vida social e religiosa das cidades coloniais mineiras pode atestar tal afirmativa, confirmada por pesquisadores, como, Franco (1995) em consonância com Boschi (1988),

*... o sistema escravagista em Minas apresenta peculiaridades, com bastante distinção da relação de produção da economia açucareira. A grande porcentagem de negros e negras bem maior que no litoral, resultou num processo de miscigenação, consequência do tipo de povoamento da área mineradora. Com a intensificação da atividade comercial, o processo primitivo*

*de acumulação foi permitido, aparecendo o trabalhador livre e a possibilidade de mobilidade social, traço este mais peculiar da sociedade colonial mineira. É importante notar aqui que a presença do mulato em Minas resultou na definição dos traços de identidade, já que como é sabido, a formação sociocultural condicionou praticamente toda atividade artística e artesanal nas Minas Colonial. Nesta camada intermediária e livre, encontravam-se os artistas e os grandes artesãos do chamado barroco mineiro. Como foi dito, nas Minas Gerais setecentista, a possibilidade de mobilidade social não era totalmente vedada ao negro (p. 28-29).*

Também estavam presentes na sociedade mineira, como vimos em passagens anteriores, nas associações religiosas leigas, as irmandades. Constituíam-se de agremiações etnicamente estratificadas (havia irmandades de brancos, negros e pardos), movidas sobre o signo do barroco. Foram as grandes produtoras e guardiãs da arte barroca no período colonial mineiro. Conforme coloca Franco (1995),

*No estudo da relação Igreja-Estado no período e, mais especificamente, da religiosidade em Minas Gerais e suas formas de manifestação, é imprescindível explicar a presença das Associações Religiosas leigas que aqui se estabeleceram e atuaram de forma peculiar. A abordagem do significado das Irmandades é extremamente necessária para a compreensão das festividades religiosas, promovidas por estas associações e preservadas desde o século XVIII (p.80).*

Eram as irmandades que contratavam os artífices e artesãos, pintores, marceneiros, carapinas, escultores, entalhadores, santeiros, pedreiros etc. Muitos desses, de ascendência negra, o que parece estabelecer, através do barroco mineiro, uma função social importante pela presença de grande número de mulatos, vindo contribuir para a citada mobilidade sociocultural. Ideologicamente falando, as irmandades também foram responsáveis pela sacralização da política, atuando como suporte da implantação da coroa portuguesa nas Minas.

Na leitura que faz o historiador Paz-Lopes (1996), era muito desejável ao Estado constituído, nessa província mineradora e comercial, a ordem estabelecida pelo estilo de vida barroco, relacionado ao absolutismo, por meio da pregação do fausto e do absurdo, calcados sobretudo no medo. Servia a dois propósitos distintos, porém, interdependentes entre si: ao Estado português, que não queria a presença das irmandades leigas como organização religiosa, apesar de ligadas ao estado clerical. O segundo propósito, foi a

utilização estratégica da arte barroca como manutenção de uma sociedade católico-romana, com suas crenças e dogmas, com o fim de frear a adesão ao movimento da Contra-Reforma.

Notadamente deve-se ter em conta que, constituindo-se de fato em aspecto essencial da vida da sociedade mineira do século XVIII, de modo especial, transcorrendo pelo dezenove, dentro de um novo contexto, sobretudo nas relações Estado e Igreja, na sua segunda metade, o ritualismo festivo exercia sobre a população um pendor mágico, servindo de artifício político de fazer prender e submeter burguesia e povo à magia admoestadora do brilho do poder. Importa também destacar o duplo sentido das celebrações festivas na região mineradora. Ao mesmo tempo em que estas renovavam o respeito pelas normas e reafirmavam os tradicionais conceitos de ordem e hierarquia, as festas proporcionavam o divertimento, o comprazimento e a vivência religiosa, padronizada na forma, mas sempre peculiar nos detalhes mais faustosos. O arraigado religiosismo do homem luso e de seu descendente, conforme diz Ávila (1997), imprime a essa sociedade, movida por este visual barroco, gostos e valores, manifestos na arte e na arquitetura. É, contudo, na vida social que essa manifestação ganha movimento, por meio de uma instância lúdica presente nas cerimônias públicas, cívicas e religiosas, possibilitadora, da convivência de manifestações profanas e sagradas, inseridas lado a lado no interior de um evento cuja finalidade era religiosa.

Falando mais propriamente dos oitocentos mineiro, Chamon (1996) afirma que o advir do século XIX inaugura uma nova dinâmica na sociedade brasileira e mineira, com a instalação da corte portuguesa no Brasil e com o posterior movimento de construção de um Estado Monárquico independente, no que se refere ao plano político-institucional. Configura-se nas Minas Gerais, desse período, segundo nos aponta essa autora, uma intensa vivência da festa, sobretudo da festa cívica, especialmente na primeira metade dos oitocentos.<sup>14</sup> Esse momento, constituído por agitações políticas no império e na província, é

---

<sup>14</sup> Em Minas, acontecem três comemorações importantes. No Arraial do Tejuco (hoje Diamantina) eram comemoradas as primeiras barras de ferro produzidas na Real Fábrica do Morro do Pilar. Este evento festivo se dá em 1808 e representa, segundo Chamon (1996), o primeiro empreendimento metalúrgico de iniciativas governamentais teve sua construção autorizada por ordem do Príncipe Regente D. João VI. As festas de 7 de abril de 1831 tiveram como objetivo comemorar o dia em que D. Pedro abdicou do trono em favor de seu filho menor. As festas cívicas de 1845 comemoraram o fim da Revolução Farroupilha no Rio Grande do Sul e a vitória da ordem conservadora contra os perigos do esfacelamento do território nacional.(Chamon, 1996, p. 18).

demarcado por importantes festejos cívicos. Essas cerimônias representam momentos de definições políticas importantes, no que diz respeito a valores e ideais políticos que deveriam ser difundidos pela elite mineira. O que estava em jogo era a construção de um Estado Nacional, organizado por meio de um bem montado aparelho administrativo e fundado em diretrizes racionalmente traçadas. Parte da historiografia desse período considera que o que se está tentando levar a cabo é um processo de estatização da sociedade, cabendo ao Estado centralizar todas as ações dessa sociedade e indicar os destinos do país. Já, para Duarte (1995), uma melhor compreensão desse período dar-se-ia não pela idéia de estatização da sociedade mas, sim, através do conceito de governamentalidade de Michel Foucault. Segundo ela, este conceito contribuiria para melhor se entender a utilização dos festejos cívicos, de forte intensidade emocional, como fator potencialmente agregador de valores e de bons sentimentos políticos. Dessa forma, não seria necessário um Estado Nacional organizado, como condição *sine qua non*. Paralela a essa construção, e ao controle dos indivíduos e da sociedade, fazia-se mister a criação de um imaginário político que perpassava e que era vivenciado nas festas cívicas. Nesse sentido, o conceito de governamentalidade de Foucault, apresentar-se-ia como adequado. Segundo Foucault, (1979)

*O Estado não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. Afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realidade compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se imagina. O que é importante (...) não é tanto a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de governamentalização do Estado (p. 292).*

Ao transplantar essa interpretação para o Império Brasileiro, Chamon (1996) é de opinião que,

*Neste Estado que se governamentaliza, a população aparecia como problema a ser resolvido e enigma a ser decifrado. Dessa forma, a criação de um imaginário político e a educação do povo, promovida pelas festas, eram um processo integrante e indissociável desse Estado que governamentaliza. Eles se davam ao mesmo tempo e se alimentavam mutuamente (p.20).*

---

Transcorridos em períodos diversos, pelos quais passou a sociedade mineira da primeira metade dos oitocentos, as festas cívicas, apresentadas de forma particularizada por Chamon (1996), representam o momento de formação e educação da população para as virtudes cívicas. A elas recorriam as elites mineiras para a congregação do povo em torno de um ideário único, coletivo, de envolvimento com as questões políticas da província e do império. Assim, as festas estudadas pela historiadora, de motivação mais cívica que religiosa, estariam inseridas em um quadro político-social de busca de uma identidade cívica, de uma idéia de nação, posta com a ordenação imperial. Essa historiadora destaca o fato de as questões públicas serem perpassadas pela ideologia de um povo reunido pelo espetáculo cívico, pelo desejo de instauração de uma harmonia, de um consenso. Entretanto, a festa de natureza cívica, ou mesmo cívico-religiosa, não conseguia camuflar os interesses antagônicos de uma realidade composta por uma nação e uma sociedade de base agrária e escravagista no seu conjunto. À festa cívica se impunha uma tarefa, talvez mais difícil do que a empreendida pelos festejos religiosos de origem colonial. À primeira buscava educar e difundir a ordem e a idéia de uma unidade e civilidade. Era a oportunidade de se verem colocados em cena, segundo Chamon (1996),

*Os bons sentimentos políticos, virtudes balizadoras e criadoras de sentido para a vida social, momento alto e de efervescentes emoções, onde as afetividades e os valores políticos eram colocados em jogo, sendo também um momento privilegiado de captação e adesão e de educação e aprendizagem dessas virtudes políticas, incansavelmente proclamadas pela festa (p.199).*

A festa cívica, embora não suplantando, em freqüência e participação, a inclusão social das diferentes camadas que compunham o espectro dessa sociedade de origem colonial, encontra-se inserida numa outra configuração, que desponta no século dezenove, movida pela tentativa de construção do indivíduo e do Estado, como corpos autônomos e independentes do Estado absolutista e clerical, dominante na sociedade colonial dos séculos XVIII e XIX.

Ainda que feita esta tentativa, a identidade cultural, a identidade-nós, estabelecida nas Minas Colonial é marcada pelo *habitus* social, presente, desde a sua formação social, por meio do imaginário místico-religioso barroco. Nesse sentido, as festas vivenciadas por essa sociedade, e relatadas por cronistas e memorialistas, revelam-nos seu arraigado pendor

para as comemorações cívico-religiosas, como componentes das formas de sociabilidade e de representação de poder social e político dessa sociedade. O imaginário social mineiro de ontem e de hoje das cidades de origem colonial traduzem, na sua prática social e festiva, os resíduos dessa visão de mundo, cujo modo de nele estar, são decorrentes de um processo, cuja legitimação pelo *habitus*, gerou o homem barroco e, na seqüência, o homem religioso mineiro.

#### **2.1.4 A devoção ao Bom Jesus de Matosinhos em Portugal**

Entender a natureza da prática devocional no Brasil significa mergulhar no tempo e no espaço de onde ela se originou, a fim de se poder observar os elementos de sua permanência e os conflitos que a levaram a uma reconfiguração.

Advém da Idade Média o culto às relíquias e às imagens de santos. Estes são traços singulares do espírito religioso que marcam a vivência religiosa do período medieval e que se prolongam pelo mundo moderno. Como consequência dos cultos florescem as peregrinações, muito acentuadas a partir das Cruzadas, criando-se e multiplicando-se na Europa pontos de romaria. Era a necessidade de contemplação e vivência do sagrado que se fazia mister, acentuando-se com isso a sensibilidade e promovendo uma aproximação maior entre as pessoas e as representações do divino. Locais emblemáticos, como Santiago de Compostela, Roma e Palestina foram as mecas dos peregrinos desse período. Ao longo desses caminhos de peregrinação foram sendo construídas capelas, ermidas, hospitais, albergues e pousadas destinados a abrigar os devotos e viajantes.

Portugal insere-se no quadro do mundo medieval europeu, que tem como destaque entre o final da Idade Média e o início da Moderna, o movimento religioso chamado de *Devotio Moderna*. Este movimento, segundo Almeida, citado por Padovan (1997), instala-se dentro de um contexto em que a igreja católica passava, sobretudo no século XVI, por intensas modificações em sua estrutura interna, ocasionada de modo mais intenso pelo Concílio de Trento. O *Devotio Moderna*, originário dos Países Baixos tinha como uma de suas finalidades manter a distância entre a vida religiosa e o mundo profano, para o bom encaminhamento das ordens religiosas, procurando uma vida na pobreza e contrária ao

elitismo monástico.<sup>15</sup> Padovan (1997) relata que a sua difusão se deu através da obra impressa “Imitação de Cristo”, que em Portugal alcança no século XV, três edições.

Esse período assiste a uma popularização da religião em Portugal, mediada, por um lado, pela carência de respostas e interpretações do divino, que leva ao aumento do fluxo das romarias aos santuários e ao apego às relíquias e procissões. Vê-se, por outro lado, a intensificação da insegurança e da desagregação social, levados a efeito pelos problemas da fome e da peste negra. Para Padovan (1997), a vivência da morte, proporcionada pela fome e pela peste negra, promove profundas transformações na sociedade europeia a partir do século XII. As práticas religiosas e as formas de exteriorização da fé estabelecem os caminhos para uma “crescente individualização,” que se vê repercutida nas inscrições dos túmulos, na pomposidade das cerimônias fúnebres e no excessivo número de missas para as almas do purgatório.<sup>16</sup> Este espírito religioso, de raízes medievais favorecia, em Portugal, a difusão de igrejas, capelas e ermidas, santuários de imagens milagrosas e objetos de devoção fervorosa. Em Portugal, proliferam, nos séculos XVI e XVII, as ordens monásticas, casas religiosas, institutos, conventos e mosteiros, levando-se mesmo a intervenções régias para o controle e a proibição de construção de novas ordens e conventos.

Convivia-se, entretanto, com uma prática devocional cristã, que misturava religião e magia, comum naqueles tempos. Nesse sentido, um esforço começava a ser feito, objetivando promover o combate ao paganismo e às práticas heréticas e diabólicas, como base para instauração de um ideal luso de civilização. Nesse sentido, destaca Vauchez , apud Padovan (1997) que:

*A igreja empreendia, com grande fôlego, a tarefa de ‘antropomorfizar o universo e submeter o homem ao mundo da natureza,’ substituindo o culto das fontes e das nascentes pelo culto dos santos (p. 25).*

Situação conflitante, posto que as reminiscências enraizadas num passado de culto às divindades e a rituais diversos faziam parte das práticas religiosas cristãs em Portugal.

---

<sup>15</sup> Ver: HOONAERT, E. *O Cristianismo Moreno no Brasil*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1991. Sobre a influência da “Devotio Moderna” em Minas Colonial, ver PEREIRA, Manuel Nunes. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1939. V. I

<sup>16</sup> Em Minas colonial, não é diferente, tal fato já ocorre no século XVIII, como atesta o trabalho de Adalgisa Arantes Campos. *A Vivência da Morte na Capitania de Minas*. Dissertação de Mestrado. p. 14-20

Na interpretação de Sanchis (1983), os locais sagrados encontravam-se, por conseguinte, imersos no caráter ambíguo da *“coexistência de elementos difusos ou provenientes de diferentes universos que continuariam povoando as ações e os comportamentos, sobretudo nas romarias”* (p. 82). Daí nasce a religião popular, ou seja, desses espaços e tolerância, de ambigüidade e de uma coexistência que não se dá sem conflitos. O que dá existência à religião popular, atesta o autor, é a própria religião oficial, à medida que esta decide declará-la proscrita e não aceitável, o que na verdade não elimina a coexistência de interpretações diversas na relação com o sagrado.

Essa vivência do sagrado antecede à sua ordenação e regulação por parte do poder cristão, expresso em templos, cruzeiros, igrejas ou em forma de ritual. Sua concepção fundamenta-se na experiência humana com o cosmo, na diferenciação construída pelo homem a respeito do espaço e do tempo, nas mais diferentes épocas históricas (Eliade, 1992). Este é um período em que o espírito da Idade Média fala mais alto. Plástico e ingênuo, este espírito, ao propor uma forma concreta a todas as concepções, tende para a formação de um pensamento que procura expressar-se através de imagens, em formas visíveis, nas quais *“todos os conceitos sagrados estão constantemente expostos ao perigo de se concretizarem em mera exteriorização* (Huizinga, 1978, p. 141).

A relação entre o sagrado e o profano, mesmo tendo em conta o esforço dos reformadores para separá-los, permanece inserida no cristianismo popular, e mesmo no tradicional, em formas de expressão que acabam por deixar vir à tona os elementos da exteriorização dos dogmas cristãos nas celebrações religiosas internas. São João del-Rei, movida por transplantações e permanências do catolicismo oficial e popular português, apresenta-se como exemplo dessa simbiótica relação sagrado e profano, envoltos numa atmosfera de mistério e misticismo. O relato do cronista, cujo texto assina com o pseudônimo de “Arqueólogo,” comenta sobre a “Festa da Ascensão,” no interior da igreja matriz, ocorrida nos idos de mil oitocentos. Fora ouvida, segundo ele, de uma velha tia. Nessa época, *a crença era forte, a fé cívica, a religiosidade incondicional...*

Assim narra o cronista:

*... Unido todo o povo como um só homem; desde o Ouvidor até o mais obscuro habitante desta boa terra, atulhava (...) a majestosa nave da nossa bela matriz*

*(...) ávido, impaciente, preza de comoção, toda olhos para a cortina vermelha do camarim, impertinentemente cerrada!*

*As ondas de harmonia que cruzavam de coro com as ondas míticas do incenso que desciam da Capela-Mor, as luzes das velas acesas em todos os altares laterais, o perfume das flores amontoadas a mancheias em todos os interstícios dos bens lavrados castiçais de prata, tudo isso predispunha os ânimos, aumentava a ansiedade, duplicava a impaciência.*

*Felizmente! ... o velho vigário, ladeado dos seus acólitos revestidos de parâmetros de tecido e ouro, com solenidade e majestosa gravidade, levantou-se de sua poltrona coberta de couro com labores vistosos e grandes pregos de bronze dourado, onde estivera pacientemente esperando a execução do “Kirie,” do grande maestro Antônio dos Santos, dirige-se para o meio do altar, e com voz forte, sonora e sã, entoou o hino ensinado aos homens na noite de natal pelos coros angélicos o incomparável – “Glória in excelsis Deo.”*

*O estuando ensurdecedor das tracarias e roquiras, casado com o vibrante bimbalar dos 9 sinos dos dois campanários lá fora, as cascatas de notas harmoniosas da orquestra lá dentro, num concerto único, foram incapazes de desviar aquela multidão de cabeças do diretriz do camarim, cuja cortina nesse momento se erguia de um jato e deixava ver a divina figura do divino Jesus, na sua nívea túnica, ladeado de querubins a montes, compostos só de cabecinhas louras e vinagre, com azinhas de variadas cores, à guiza de ombros, anjos de rostinhos rubicundos, olhar místico, suspensos no ar, muita luz, muita onda de incenso, muita flor, muito passarinho solto dos púlpitos, com lacinhos de fita aos pescocinhos e belos e significativos lemos, versos manuscritos (mesmo) porque a imprensa nesse tempo era “avis rara” e monopólio da corte.*

*Mas toda essa cena, que fazia aflorar a todos, os lábios um sorriso de satisfação, de curiosidade saciada, de ascetismo legítimo pouco espaço durou, o que “vivem as rosas,” como diz o gasto soneto de Malherbe; pois que sem se atinar como, nem de que modo, nem porque artes todo quadro começou a deslocar-se... tomou movimento em sentido ascensional e ... subindo, subindo sempre, lentamente, foi-se sumiu por detrás das ricas molduras da vistosa talha que ornava a arcadaria superior do altar mor, com pesar legítimo, com legítima saudade, com uns laivos de tristeza que ressemebrava de todos os semblantes estáticos.*

*Perdurou por longo tempo na memória do povo essa festa que por ter sido a última em tais circunstâncias e com tanta pompa celebrada, tomou na vida da população dessa cidade as proporções de um acontecimento e figurou nos fatos religiosos de S. João (Ação Social, 16 de maio de 1915).*

O sentimento religioso exteriorizado converte-se em imagens, como se vê na descrição recuperada pelo cronista anônimo. Quando convertido em imagens, perde para Huizinga, apud Padovan (1997), as suas qualidades etéreas e vagas, à medida que as coisas sagradas tornam-se basicamente comuns para serem sentidas em profundidade. Mesmo trazido para o interior, o elemento exteriorístico da cerimônia festiva mantém o estreito limite entre o sagrado e o profano, no catolicismo tradicional e no catolicismo popular luso-brasileiro.

Feita a apresentação introdutória, com vistas a verificar a visão mística do sagrado, que antecede à visão propriamente cristã e posteriormente se estabelece no catolicismo português, passamos a tratar mais apropriadamente da construção da devoção ao Bom Jesus de Matosinhos em terras lusitanas.

Segundo Padovan (1997), a devoção ao Bom Jesus, bem como tantas outras devoções de tradição católica, encontra-se associada à fundação de um determinado lugar. Lugares estes levantados a partir da intervenção do sagrado, representado, na tradição católica deste período, pela imagem dos santos. Vive-se o momento em que o sagrado confere sentido à realidade e se estabelece como mediador da vida social, sendo dela parceiro e adversário, compondo o instável equilíbrio entre o mundo do espírito e o mundo da razão, característico do mundo medieval português e do mundo colonial brasileiro.

As narrativas a respeito da devoção ao Bom Jesus estão associadas à região norte de Portugal. Sua origem, envolta em variadas lendas, está ligada a um antigo mosteiro de monges beneditinos, numa primitiva aldeia localizada em Bouças, primeiro conselho de Mía. Essas lendas dão significado à origem popular da devoção ao Bom Jesus. Em uma delas, conta-se que a imagem do Crucificado foi colocada no dorso de um burro para que pudesse decidir onde seria construída a igreja condigna de seu abrigo. Colocado o animal em marcha, este seguiu na direção de Matosinhos guiado pela livre iniciativa do santo. A localidade escolhida, na qual parasse o animal, seria destinada a colher tão fervorosa devoção.

Uma outra versão atribui a Nicodemos, apóstolo de Cristo, a confecção de imagens de Cristo crucificado. Estas teriam sido em número de cinco e teriam sido lançadas ao mar. Versões que datam de 1623 afirmam que este número de crucifixos corresponderia ao número das chagas de Cristo. A veneração da imagem do Crucificado dar-se-ia nas regiões de Bério, na Síria; Luca, na Itália; Burgos, na Espanha; Orenze, na Galiza e Matosinhos, em Portugal; um dos lugares destinados à veneração de uma dessas imagens, pois ali fora recolhida *“a mais bela e perfeita e a que melhor reproduzia a efigie de Cristo, que iria aportar na praia do Espinheiro”* (Padovan, 1997, p. 28).

Tem-se ainda uma terceira visão, mais difundida no norte português, na qual se conta que a imagem do Crucificado, trazida pelo mar, fora recolhida pela população e colocada no mosteiro de Bouças. Este mosteiro, passando desde o século X por diversas

posses e sucessões, acaba o século XVI, sendo anexado à Universidade de Coimbra por D. João III. Sua importância se vê definitivamente decaída quando da transferência da imagem do Bom Jesus para a matriz de Matosinhos, iniciada em 1550 e concluída em 1732. (Idem) Ali se venerava uma das mais antigas representações de Jesus crucificado, o Bom Jesus de Bouças. Teria sido encontrado numa praia, próxima ao convento, sem um dos braços. Após muitos anos, o outro braço teria sido encontrado por uma mulher que recolhia lenhas na praia. Ao colocá-lo no fogo, verificou que um dos pedaços não queimava. Era o braço da imagem. A partir daí expandiam-se a devoção e os milagres atribuídos ao Bom Jesus, denominado de Matosinhos, em função do local onde a imagem fora colocada. Passa a vir a ser, em vista disso, o primeiro núcleo urbano originado da expansão da popularidade da devoção que se propaga por todo norte de Portugal e para outras regiões.

Ainda sobre a devoção ao Bom Jesus, os relatos dão conta de que a romaria de Matosinhos data de 3 de maio de 1713, dia da exaltação da Santa Cruz, embora esta pudesse ser proveniente de séculos anteriores, no conjunto das peregrinações medievais. A difusão dos milagres, atribuídos ao Bom Jesus de Matosinhos, dá-se somente no início do século XVI. Foram invocados de maneira coletiva pela população, a fim de aplacar calamidades naturais, epidemias e doenças.

Eram organizadas procissões, nas quais o Bom Jesus era conduzido de um local para outro, em atos religiosos muito concorridos (romarias e tríduos), acontecidos em dias como da exaltação da Santa Cruz e durante a festa móvel do Espírito Santo. As romarias como forma de exteriorização da devoção propiciam, segundo Padovan (1997), relações estreitas entre os múltiplos aspectos do universo religioso, sejam o sagrado e o profano, a devoção e a diversão. Remete-nos também para uma possível discussão sobre seu caráter de religião popular ou de religião oficial, de fortalecimento de certas hierarquias sociais ou como oportunidade de contestação ao estabelecido, visto pelo seu caráter de “desordem,” de forte apelo as emoções. Sanchis (1983) comenta que o clero em Portugal desaprovava o comportamento dos fiéis envolvidos no tempo das festas com práticas de comidas, bebidas e jogos diversos. Este é um dos aspectos, pelo qual a igreja católica irá constantemente se defrontar também no Brasil do século XVIII e, sobretudo, no XIX, com a romanização.

### 2.1.5 A Devoção ao Bom Jesus de Matosinhos em Minas Gerais e em São João del-Rei

Coube ao movimento religioso, chamado de eremitismo, a propagação da devoção à figura do Cristo crucificado. Santurários se espalharam pela Europa e sobretudo em Portugal representando os Passos da Paixão, dispostos em capelas ao longo das encostas dos morros, possibilitando aos peregrinos reviverem o sofrimento de Cristo, rumo ao Calvário. Este é um fenômeno peculiar do barroco, que chama a atenção para a dimensão trágica da vida do homem, expressando também a tragédia divina, os passos do calvário de Cristo até sua crucificação. A expressão maior, no Brasil Colônia, desse fenômeno foi o Santuário do Bom Jesus em Congonhas do Campo. A entrada desse movimento na Colônia brasileira, voltado à espiritualidade, com ênfase à penitência e à oração, se deu a partir da ereção da ermida de Santa Amaro, em Pernambuco pelos sacerdotes seculares João Rodrigues Vitória e João Duarte do Sacramento.

Para Padovan (1997), a ênfase na penitência e na oração possibilitava

*... uma relativa autonomia de eremitérios quanto à sustentação econômica através de esmolas, bem como a formação de comunidades voltadas às necessidades espirituais, em atendimento e zelo às práticas cristãs. Nesse processo, a contribuição e extensão dos trabalhos missionários dos Oratorianos acompanhou o processo dos domínios lusos no ultramar (p. 35)*

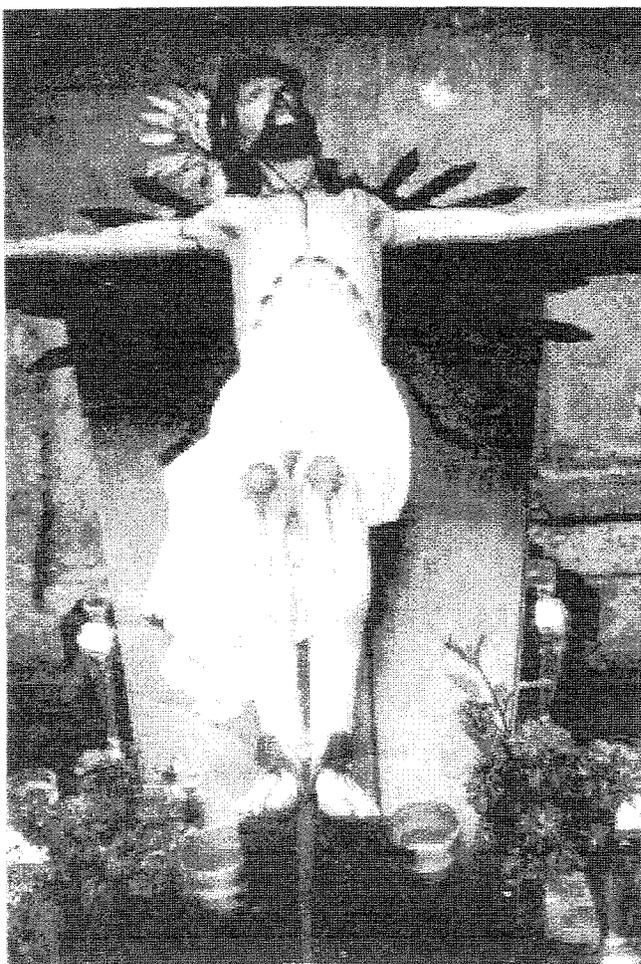
Os adeptos do eremitismo estabelecidos na congregação dos Oratorianos, atuaram na Colônia, na segunda metade do século XVIII, mais propriamente em Pernambuco. Inicialmente a preocupação da congregação era com a fundação de um recolhimento para a formação de novos missionários. Posteriormente, suas atividades passam a se destinar ao ensino da doutrina cristã, realização de práticas aos moradores nos domingos e visitas a enfermos e encarcerados. Na segunda metade dos setecentos, partem na direção das Minas, para a difusão do catolicismo na região mineradora, destinados a propagar as devoções em torno das capelas e santuários. A princípio, em missões ambulantes significando, conforme coloca Padovan, uma alternativa missionária encontrada para fazer frente às perseguições, da política pombalina, aos grupos religiosos. Com a retirada dos religiosos dos aldeamentos indígenas, como parte da política colonial portuguesa, as missões acabaram se convertendo em paróquias, cujas atividades religiosas ficaram sob a responsabilidade desses

missionários peregrinos, clérigos e seculares. Para Hoonart (1992), era estrategicamente interessante para esta política colonial que se formassem as paróquias. Elas atendiam à reforma propugnada por Pombal, com vistas a obter o melhor controle do clero dentro do sistema colonial.

A esse respeito, Padovan, considera que:

*É sobretudo na prática missionária ambulante, no recolhimento de esmolas e na pregação ao espírito das devoções, que identificamos as funções desempenhadas pelos peregrinos ermitães em pontos diversos da Colônia, especialmente nas regiões das Minas, (p.38).*

Isso se dá, sobretudo, porque, em Minas Gerais, não se constata a presença de ordens religiosas tradicionais que evangelizaram o litoral, tais como, franciscanos, carmelitas, beneditinos e capuchinhos, nesse período. Sua entrada no território das Minas dar-se ia posteriormente, já no final do século XIX.



**SENHOR BOM JESUS DE MATOSINHOS**

*Imagem do Senhor Bom Jesus de Matosinhos  
Fonte: Arquivo Osny Paiva*

Para Minas, acorreram no século XVIII, gente de todos os quadrantes do reino, principalmente das regiões ocidentais de Braga e do Porto. Além da ânsia pela riqueza mineral, os acompanhava a devoção a seus santos e padroeiros. Sobre isso, cita Lima Júnior (1963) sublinha que:

*onde chegava um aventureiro e fincava um rancho de palha, fixando-se no local, para minerar ou negociar com o transeunte, plantando uma roça de milho, erguia-se logo um cruzeiro e, em seguida, uma capelinha com muros de taipa e cobertura de sapé, em cujo tosco altar se colocava a pequenina imagem do santo da devoção que se transportava no surrão do viajero.*

Ao Bom Jesus entregaram seus destinos e invocaram sua proteção que, sobre o aval de promessas, lhes possibilitasse êxitos materiais e espirituais sobre as agruras da existência do Novo Mundo. Somente em Minas Gerais, foram erguidas, no setecentos, sete igrejas dedicadas ao Senhor de Matosinhos. O cônego Raymundo Trindade (1929), seguindo a ordem cronológica das licenças eclesiásticas, que autorizaram as suas fundações, assim as enumerou:

1º ) – *Santuário em Congonhas do Campo, era no Alto do Maranhão, por solicitação de Feliciano Mendes, mercê da provisão episcopal de 21 de junho de 1757.*

2º ) – *Capela de Lavras do Funil, por provisão de 23 de agosto de 1768.*

3º ) – *Santuário em Conceição do Mato Dentro, ereto no antigo povoado do mesmo nome, situado do Distrito Diamantino de Serro Frio, mediante provisão de 21 de abril de 1770.*

4º ) – *Capela de São Miguel de Piracicaba, “no arraial do Morro,” a pedido de Luís Pereira da Silva. Provisão de benção de 8 de junho de 1771. A benção da imagem do Bom Jesus se realizou a 29 de junho do mesmo ano.*

5º ) – *Capela na Vila do Príncipe (atual cidade do Serro), na paragem chamada “Lagoa de Matosinhos,” tendo sido seu fundador o Tenente José Ferreira de Vila Nova Ivo, que justificou judicialmente, em 1781, essa instituição.*

6º ) – Capela em São João del-Rei, na “Vargem do Porto.” Patrimônio doado pelo padre Dr. Matias Salgado. Construção autorizada por provisão de 6 de setembro de 1771.

7º ) – *Capela filial de Roça Grande, fundada por Inácio Pires de Miranda mediante provisão de 30 de maio de 1823, desmembrando-a da paróquia de*

*Santa Luzia, foi instituída canonicamente em 8 de outubro do mesmo ano. Pertence atualmente à diocese de Sete Lagoas e acabou por dar nome à povoação que se formou e cresceu em seu redor, cidade de Matosinhos. (p. 1253 - grifos nossos)*



### **IGREJA DE MATOSINHOS**

#### ***Igreja do Bom Jesus de Matosinhos: anos 60***

*Possuía duas torres quadrangulares de cúpulas octogonais e, ao centro, a cruz que se eleva até as cimalthas destas. Em sua fachada sobressaem a porta principal, o pórtico em pedra sabão, guarnecida de bela moldura em que artisticamente se conjugam bem feito arco e bem talhadas ombreiras. As janelas que se abrem para o coro iluminam o interior.*

*Fonte: Arquivo Osny Paiva*

Cintra (1982) relata, em suas Efemérides, que em 29 de maio de 1770, o Senado da Câmara mandou registrar edital, por meio do qual noticiava aos possuidores de terras na Vargem do Porto Real, a apresentação dos documentos de posse à Câmara. Ali, pretendia-se edificar a Capela do Senhor de Matosinhos. O jornal *O Dia*, publica, em 1912, o citado documento, sobre a fundação de Matosinhos, sua capela e o arraial:

*O Juiz, vereadores e procuradores do Senado da Câmara desta Vila de São João del-Rei do Rio das Mortes etc. Porquanto como o aumento desta Vila a*

*tem destituído de logradouros cômodos com que o povo possa edificar casas e pelas diminutas concessões estão precisados de comprar hortaliças para uso cotidiano daqueles poucos que mais canos cuidarem em fazer dilatadas chácaras nas quais fixem essas plantas com utilidade própria e havendo-se também introduzido o abuso em algumas poucas pessoas para com o falso motivo de quererem edificar se apropriarem dos outros logradouros mais distantes que houverem por concessões deste Senado iludidos por sugestões de poderosos e também por considerarem verdadeiras as suplicas quando só eram dirigidas sem ânimo de edificar ou tapar e só de segurar as terras para as venderem aos verdadeiramente carecidos quando lhes assista igual direito para entrarem na repartição destes terrenos públicos e baldios como ao presente se reconhece e finalmente querendo-se edificar na dilatada Vargem do Porto Real a Capela do Senhor de Matosinhos necessaria não só para o culto daquela devotíssima imagem, mas para que os atuais moradores daquela paragem possam assistir ao preceito dominical sem o incômodo que padecem, e competindo ao nosso arbitrio destinar a situação, formosura do terreno e acomodação do muito povo que se vê carecido e nos tem requerido o que outros querem impedir com os seus chamados títulos de que nunca usaram e só alcançados e reservados para este fim pelo que já no ano de mil setecentos e sessenta e cinco se declararam nulos e se não tapassem em trinta dias e outros com a má posição das terras que posteriormente se lhes concederam pretendem apropriar-se de partes muito consideráveis daquele terreno a que pretendemos ir para se arbitrar a melhor formalidade da mesma Capela logradouros e arruamentos com que deve edificar-se o novo Arraial que ali se pretende fazer, determinamos que toda a pessoa ou pessoas que delas tiverem títulos antigos ou modernos os ponham em poder do Escrivão que este subscreveu em 3 dias que ocorram da data deste para a vista deles se deliberar o que for justo conforme as suas qualidades e serem atendidos os que estiverem na partilha com a atenção que merecem e a todos se assinou a formalidade lugar e posição com que devem edificar pena de que não exibindo no dito termo não se atenderem mas se repartirem as terras sem mais atenção do que aqueles podem merecer e para que chegue a noticia de todos e não possam alegar ignorância mandei passar este que se fixará no lugar costumado. Dado e passado nesta Vila de São João del-Rei em Câmara de 29 de maio de 1770, Martins, Silva, Sousa Silveira. E não se continha mais no dito edital que bem e fielmente fiz copiar nesta Vila de São João del-Rei ao sete dias do mês de setembro de mil setecentos e setenta e um. E eu André Jorge da Silva, escrivão da Câmara que o escrevi e assinei. (O Dia, 25 de março de 1912 - grifos nossos).*

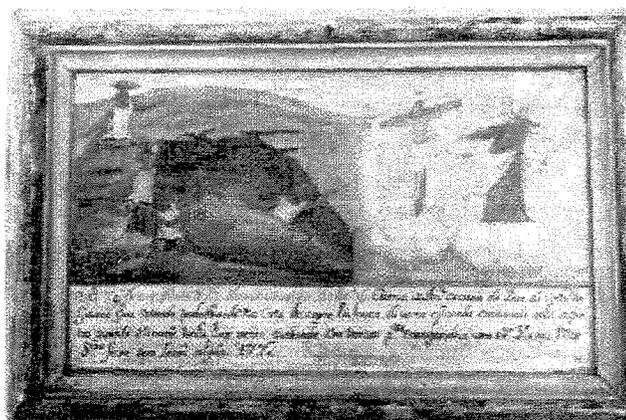
Sobre a capela do Bom Jesus de Matosinhos, em São João del-Rei, Severiano de Resende, em 1887:, escreveu no jornal *Arauto de Minas*:

*... campeia qual linda garça, entre a verdura, a risonha capela do Senhor Bom Jesus de Matosinhos para onde afluem romeiros e grande multidão de povo, por ocasião das festas do Espírito Santo que se celebram com toda magnificência, renovando-se algumas vezes, os costumes antigos de cavalhadas, bailados e corridas de touros (Arauto de Minas, 1887)*

Emerge, por conseguinte, no território colonial brasileiro e em especial na região de Minas, uma prática missionária ambulante, expressa no recolhimento de esmolas e na pregação ao espírito das devoções. Este momento do catolicismo colonial encontra-se voltado para aspectos de uma religião apegada às manifestações exteriores, de culto às imagens e aos santos. Este primeiro momento é marcado por uma intensa experiência mística, característica da herança religiosa portuguesa. Estamos, em verdade, enfocando um período da sociedade colonial que terá sua permanência na trajetória desse catolicismo devocional brasileiro, mas que também será permeado por alterações, tensões e rupturas ao longo dos oitocentos. Comenta Padovan (1997) que,

*De forma particular, o espírito das devoções proliferou no espaço das irregularidades, das inquietações religiosas, das contradições sociais e caminhou junto ao ideal luso de cristandade. Tais características, concederam à região das Minas Gerais, a definição de "síntese da colônia," onde articularam-se miséria e riqueza, proibições e fluidez somados a outros elementos (p. 39).*

O culto ao Bom Jesus, a crença no Crucificado e no simbolismo da Cruz, está vinculado à importância que assumia o sagrado na mentalidade coletiva dessa sociedade que, na ocupação dos territórios auríferos, além de formarem arraiais, termos e vila, fundavam oratórios e capelas para pedirem proteção frente ao desconhecido, num nítido apego às necessidades individuais de proteção.



### EX-VOTOS – SÉC. XVIII

*Os escritos na tábua mostram a devoção  
ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos e à Nossa Senhora do Carmo.  
Fonte: Arquivo Osny Paiva*

Em Minas, a dinâmica do culto devocional propagado pelos ermitões, de natureza pessoal e invocativa do milagre, relacionava-se de uma maneira um tanto contraditória com outra realidade, a das Irmandades e Ordens Terceiras, organizadas em torno de imponentes igrejas, de faustosas festas e assentados sob um código de compromissos, ao qual o irmão deveria se sujeitar. Sob essa perspectiva, não menos devocional, mas de natureza menos “milagreira,” devem ser considerados os cultos consagrados ao Santíssimo Sacramento, ligados à evolução urbana dos povoados, termos ou vilas. A fundação de capelas em honra à N.S. do Rosário, São Benedito, São Eslebão, Santa Efigênia, estão ligadas às invocações dos negros. Os outros cultos mais difundidos pelas associações religiosas leigas foram os devotados a São Miguel e Almas, à N.S. das Mercês e à N.S. da Conceição.

Tem-se, em vista disso, segundo Padovan (1997), que:

*A pluralidade dessas comunidades e o excessivo número de suas fundações não só responderam às necessidades de cunho social e religioso, como também ocuparam de fato um espaço significativo na ordem constitutiva das Minas. Acompanhavam o ritmo da sociedade, espalhando-se nos arraiais e compondo cada qual suas particularidades de acordo com o orago de afinidade e o espaço onde se encontravam (p. 63).*

A devoção ao Bom Jesus de Matosinhos na vila de São João del-Rei, como vimos, a sexta a ser edificada em Minas Gerais, conforme licença eclesiástica de 1771, insere-se num quadro diferente, por exemplo da de Congonhas do Campo. Lá o ermitão português

Feliciano Mendes, no cumprimento de uma promessa, foi o responsável pela difusão do culto e pela ereção da capela em homenagem ao Crucificado. Em Congonhas, portanto, a história do arraial está diretamente vinculada a essa devoção. Em São João del-Rei, tem-se como devoção primeira, no advento de sua formação, N. S.<sup>a</sup> do Pilar. Esta era uma das características comuns na fundação dos povoados e arraiais, ou seja, que tivessem a proteção de Nossa Senhora. Invocada sob diversos nomes, a referência a essa devoção era Nossa Senhora da Conceição, por ser a mesma padroeira da metrópole portuguesa. Sua capela foi erguida juntamente com o Arraial Novo, conforme a descrição de José Álvares de Oliveira, apresentada por Afonso de Taunay (1981)

*Cuidaram logo os emboabas de formarem arraial e fazerem ranchos (ditas assim as casas de vivenda por serem levantadas de taipa de ruão com cobertura de palha) e ao mesmo tempo erigirem sua capela construída dos mesmos materiais que se dedicou a Nossa Senhora do Pilar.*

A descrição refere-se à primeira capela em devoção à Nossa Senhora do Pilar, a qual fora destruída em 1709, por um incêndio, durante cerco efetuado pelos emboabas, por ocasião do embate com os paulistas. Após um longo período, onde se intercalaram obstáculos relativos à interrupção da construção e à transferência de um local para outro, dá-se finalmente, em 1724, a bênção da nova igreja, conforme relato do cronista são-joanense José Álvares de Oliveira. Mesmo tendo-se em conta essas considerações, também, em São João del-Rei, a devoção ao Bom Jesus atraía grande multidão, levados pelas graças e pelos milagres atribuídos ao seu divino orago.

## **2.2 O Cenário**

### **2.2.1 São João del-Rei: formação social e *habitus***

São João del-Rei encontra-se inserida numa região tida como núcleo original da mineração no século XVIII. Esta região, segundo Martins (1988), é denominada pelos historiadores de Metalúrgica-Mantiqueira. A mesma afirmação, considerada a mais adequada para o período, é feita por Libby (1982):

*Localizada no centro da Província, a Metalúrgica-Mantiqueira, que constitui o núcleo original da capitania das Minas, continuou sendo a mais populosa e urbanizada região mineira ao longo do século XIX. Sua importância se expressa no fato de que aí estão localizados a capital, Ouro Preto, a sede do bispado mineiro, Mariana, e os dois maiores entrepostos de Minas no século passado, São João del-Rei e Barbacena.*

Atualmente a região de São João del-Rei está localizada na zona fisiográfica denominada Campos das Vertentes, delimitada pelas regiões sul, da mata e centro do Estado de Minas Gerais.

Para Sobrinho (1997), o surgimento dessa região se dá a partir da atividade mineradora; “... *um caminho, uma capela ou uma mina, senão também uma venda, tais foram inicialmente os fatores junto aos quais surgiram as povoações coloniais mineiras.*” (p. 11) sem considerarmos o fato de que os primeiros habitantes desta terra foram os índios cataguás, dentre outros. O território do Rio das Mortes, nome que é dado posteriormente à comarca, tem iniciada a sua ocupação no final do século XVII. Por aqui se dava a passagem em direção às minas de ouro no interior da capitania de Minas. Era o chamado Caminho Velho, vindo de São Paulo ou de Parati, no Rio de Janeiro. Ao longo desses caminhos foram se estabelecendo os chamados “registros,” localizados nos rios ou no sopé das serras. Eles tinham a função de fiscalizar e controlar as cargas transportadas por essas estradas, com vistas a evitar o contrabando de ouro. Situavam-se em pontos estratégicos e em regiões limítrofes entre uma comarca e outra. Ao seu redor formavam-se povoações, que viriam a servir como ponto de abastecimento de viajantes e tropeiros.

Na margem do Rio das Mortes, no local denominado de Porto Real da Passagem, estabeleceu-se o guarda-mor Tomé Portes del Rei, bandeirante procedente de Taubaté. Ali, incumbiu-se do aluguel de embarcações para travessia do rio e da cobrança de tributos aos que por ali passavam. Tal fato se deu no final do século XVII. Em 1702 são feitas as primeiras descobertas de ouro. A notícia trouxe um significativo contingente de pessoas para a região, surgindo com isso os primeiros núcleos de povoamento. Além disso, a região de São João del-Rei era o caminho natural das minas descobertas no interior da capitania.

Descoberto ouro, as terras auríferas eram repartidas em pequenos lotes, chamados de “latas”, entre os pretendentes aptos a torná-las produtivas. Surge, por conseguinte, em

1704, no bojo da atividade mineradora, o Arraial de Nossa Senhora do Pilar, chamado posteriormente de Arraial Novo do Rio das Mortes (Campos,1981).

Região tensa, foi palco de sangrentos combates pela posse das lavras de ouro. O episódio de maior destaque, foi a chamada “Guerra dos Emboabas.” Esses eram aventureiros que passaram a disputar com os paulistas a posse das terras. O episódio marcante dentro da Guerra dos Emboabas na região mineradora do Arraial de N. S. do Pilar, foi o chamado “Capão da Traição. Sobrinho(1996) comenta essa luta

*... Léguas e meia ao rumo do norte, (...) pelotão ou manga, dos paulistas, havia se escondido numa capoeira, mas foram alcançados e sitiados pelos emboabas. Rendidos e desarmados, foram chacinados, traiçoeiramente, pelos homens de Bento Amaral Coutinho, que acorreram, a mando de Manoel Nunes Viana, em socorro dos iguais do Rio das Mortes.*

*Passada a guerra, evadiram-se os paulistas, descobridores, deixando o Arraial, que logo se refez dos prejuízos da guerra, entregue aos emboabas que, com seus escravos negros, tornaram-se as bases originais da sociedade nele nascente (p. 7-8).*

A Coroa portuguesa percebe, em vista do ocorrido, a necessidade de criação de mecanismos administrativos de controle da região. É criada, em 1710, a Capitania de São Paulo e Minas do Ouro. É também fixado como limite da comarca do Rio das Mortes as comarcas de Vila Rica e Sabará (ou do Rio das Velhas) e as Capitanias do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Em 1713, o Arraial Novo, mediante ato do governador da Capitania, D. Braz Baltazar da Silveira, ganha o foro de vila, com o nome de São João del-Rei, como uma homenagem ao rei D. João V. Além de vila, torna-se a sede da Comarca do Rio das Mortes. Era uma região tida como privilegiada, tendo em vista sua localização geográfica, seu clima ameno, a fertilidade do solo e a vegetação de campos serranos, usados na agricultura e criação de gado. Rocha, citado por Campos (1998), ressalta o aspecto fértil e salutar dessa região. Segundo ele:

*A correição do rio das Mortes compreende a Vila de São João e seu termo, a Vila de São José e seu termo; os julgados do Jacuí, Sapucaí e Juroca. É a terra mais abundante de víveres que tem todas as Minas; porque dessa Comarca se sustentam todas as demais das Minas; principalmente de gado, toucinho, queijo, milho, feijão e arroz; tem muita fruta de espinho, maçãs, ameixas e bananas; a caça e o peixe em toda esta Comarca é com muita abundância e serve de*

*divertimento àqueles que são inclinados a esses exercícios; os ares são sadios, o clima temperado, e por essa razão, há poucas doenças (p. 26).*

A partir dos estudos de Campos (1998), podemos constatar a existência de um quadro, no Arraial, de franca povoação, sobretudo no século XVIII e início do XIX. Temos uma população formada majoritariamente por homens, sendo a minoria branca. Comparativamente às Comarcas de Ouro Preto, Sabará e Serro, a do Rio das Mortes era a mais populosa, concentrando um contingente de pessoas brancas de 35%, enquanto as outras não chegavam a 20%. Ademais, entre as pessoas livres na comarca do Rio das Mortes, a maioria era branca, ao passo que nas demais, essa maioria era de mulatos. Negros livres eram vistos também em maior número, cerca de 40%, nas outras comarcas do que na do Rio das Mortes, cujo contingente girava em torno de 15%. Uma das explicações plausíveis para esses números, ou seja, a predominância de brancos entre os livres, é devido, segundo Paiva, citada por Campos (1998),

*a uma posição subsidiária da região dentro da economia mineratória de períodos anteriores, possivelmente por serem zonas de abastecimento, onde a dependência da mão de obra escrava era menor e as oportunidades de mestiçagem mais reduzidas, como é o caso da região sudeste (p. 200).*

Outra explicação é dada pelo viajante francês Saint-Hillaire, citado por Campos (1998), para o qual haveria menos necessidade de escravos negros na Comarca do Rio das Mortes, devido à dedicação que nela se fazia à criação de gado. Também nesta comarca, os imigrantes europeus teriam menos receios de se fixarem e, ainda que a concentração populacional na província dava-se de modo irregular, centralizando-se mais na parte oriental, próximo ao Rio de Janeiro.

Nas primeiras décadas do século XIX, a comarca passa a deter 41,6% do total dos habitantes da Capitania de Minas. Uma das possíveis interpretações para esse surto foi a migração de contingentes de áreas mineradoras decadentes à procura de trabalho em culturas de subsistência e na criação de gado. Outro possível fator de desenvolvimento, no século XIX, foi a rede de estradas que passou a interligá-la com a corte e com o restante da província (Lenharo, 1979).

A região foi também geradora de pobreza e de exclusão, que contrastavam com o fausto e a riqueza. A riqueza e o fausto ficaram perpetuados na arquitetura civil e religiosa

da vila mineradora e no esplendor das festas. Atraídos pela mineração, cujo auge foi a primeira metade do século XVIII, a pobreza instalou-se rapidamente nessa região, movida pela possibilidade do enriquecimento rápido. Em São João del-Rei, cita o historiador Sobrinho (1996):

*Com a mão de obra escrava, os mineiros são-joanenses removeram montanhas, perfuraram betas abriram galerias, rasgaram regos, construíram represas, alargaram tanques, ativaram almocafres, manejaram alavancas e carumbés. E o ouro derrubou árvores, queimou campos, escravizou índios, poluiu rios, atraiu gente, provocou discórdias, gerou revoltas, motivou inconfidências. Mas também edificou casas, dourou igrejas, construiu pontes e promoveu o comércio. E, durante quase um século, brilhou sobre a pele preta dos escravos negros, escorridos de sangue e suor (p.12).*

Essa leitura da exclusão social, geradora da violência e da miséria em Minas, filia-se a uma vertente historiográfica da qual é originário o trabalho de Laura de Mello e Souza, sobre os desclassificados do ouro e a pobreza em Minas Gerais no século XVIII. Uma das figuras exponenciais que inaugura essa vertente é Caio Padro Júnior (1989) que associa o aparecimento de uma vasta camada de homens livres expropriados ao exclusivo estabelecimento da empresa mineradora. Nesse sentido, a sociedade escravista é apresentada sobre uma rígida hierarquização, a qual se vincula, conforme a historiografia clássica, à idéia de que a economia escravista estaria relacionada à economia européia, como seu apêndice. Sua única razão de ser estaria, desse modo, vinculada à produção de mercadorias exportáveis e na transferência de excedentes para a Metrópole. Por meio desse modelo explicativo da histórica econômica, o Brasil seria um apêndice da sociedade capitalista mercantil. Essa abordagem historiográfica tradicional associa o período colonial ao mercado exportador. Entretanto, estudos demográficos recentes mostram uma outra realidade, partindo sobretudo dos estudos sobre economia de subsistência. Em Minas Gerais, por exemplo, essa economia de subsistência é fundamental na explicação da passagem da atividade mineradora para a comercial agro-exportadora, no século XIX. É ela que propiciará um capital, que irá mover a economia escravagista de Minas Gerais com a queda da mineração. Nesse sentido, ao contrário do que postula essa historiografia, houve na economia colonial um mercado interno consumidor e comercial. No caso de São João del-Rei, esse fato se deu através da relação comercial com o Rio de Janeiro

O questionamento a essa abordagem historiográfica ganha evidência a partir da década de 70, por historiadores tais como Ciro Flamarion de Cardoso, que, em sua tese, sinaliza a existência de um modo de produção escravista no Brasil, porém, privilegiando não mais a sua vinculação à economia européia, mas a lógica própria dos elementos internos. Ainda mais, os autores que compartilham dessa interpretação, chegam a apontar a possibilidade de acumulação endógena, resultante da atividade agrícola e do comércio. A existência de um profícuo mercado interno assinala para a complexidade dessa economia, que não poderia ser vista pela paisagem do latifúndio monocultor e escravista.

As pesquisas sobre o mercado interno e sua relação com a economia escravista são bastante promissoras na década de 80. Os resultados apontam para a existência de um mercado interno autônomo, em relação às instabilidades do mercado internacional. Chamam também atenção para a existência de uma expansão do comércio agro-exportador, sustentado não por um capital metropolitano, mas por uma acumulação mercantil interna, reinvestida na produção.

A historiografia mineira dos anos oitenta inicia um movimento na direção da revisão dos estudos historiográficos tradicionais sobre a economia mineira do século XVIII e meados do dezanove, chamando a atenção para o caso de Minas que, ao contrário do que era consenso, não houve uma exclusividade na economia do ouro. Estudos que apontam a tese da decadência do ouro, como marco para o surgimento da agricultura, não se sustentam, frente aos dados empíricos levantados pelos pesquisadores. (Guimarães *et al.*, 1986) Também Martins (1982) é um dos historiadores que chamam atenção para o fato de Minas Gerais, já no século XIX, em período de decadência da mineração, ser a maior província escravista do Brasil, isto devido ainda, à manutenção da importação de escravos e ao significativo crescimento de sua população nesse período. O que Martins não consegue explicar é, de que maneira uma economia escravista vicinal, isto é, sem fortes exportações, conseguia manter tantos cativos. Havia um grande número de pessoas trabalhando e vivendo em pequenas propriedades espalhadas pela província através da agricultura, ao mesmo tempo que se verificava um intensivo comércio em seu interior. Conforme coloca Resende (1999),

*Minas apresentava uma economia dinâmica, diversificada e mercantilizada. A agricultura mercantil de subsistência, produzindo para o autoconsumo e para o*

*abastecimento, constituindo-se no principal setor de emprego da força de trabalho escravo. O sul mineiro, por exemplo, destacou-se como uma região escravista de agricultura mercantil de subsistência, estabelecendo intensas relações comerciais com o Rio de Janeiro.*

*No entanto, existiam outros setores econômicos de expressão na Minas oitocentista. As atividades de transformação, especialmente a indústria têxtil doméstica, as diversas oficinas artesanais, a siderurgia e a mineração aurífera subterrânea concentravam uma considerável parcela da força de trabalho provincial, inclusive mão de obra escrava.*

*Nas regiões urbanas também encontravam-se um número significativo de escravos. Na maioria das vezes, esses cativos encontravam-se alugados por seus senhores ou eram escravos “ao ganho,” desempenhando toda sorte de serviços urbanos, especialmente o comércio, o serviço doméstico e os ofícios artesanais especializados (p. 29).*

Esse dinamismo econômico, presente nas áreas urbanas mineiras, terá seus reflexos na mobilidade social. Possibilitou aos cativos a conquista da alforria, ao mesmo tempo que facultou-lhes um maior sucesso no enfrentamento das dificuldades de sobrevivência após a libertação. Dessa forma, a vida cotidiana nas vilas e arraiais possibilitava, mediante a mobilidade social e maior oportunidade de participação informal na economia, a que os escravos trabalhassem em ocupações das mais diversificadas. Em vista disso, conseguem acumular algum valor em bens e dinheiro, bem como criar estratégias para obter a alforria. Comentando sobre esse aspecto, Resende, apoiada em Paiva (1995), coloca que:

*O alto número de alforrias em Minas Gerais estava associado à diversificação econômica e à urbanização da sociedade mineira colonial que criaram condições para a inserção da população nas atividades agropastoris, comerciais, artesanais e mineradoras (p. 42).*

São João del-Rei, como entreposto regional e pólo comercial ainda forte no século XIX, oferecia a seus habitantes um leque maior de oportunidades de participação, considerando-se, é claro, as características da estratificação social e os espaços de inserção sócio-econômica da população. Embora enfrentando dificuldades de análise postas pelos limites apresentados pelas listas nominativas do distrito da Vila de São João del-Rei, Resende (1999) tenta constituir o quadro social da cidade, a partir da indicação dos setores ocupacionais, aos quais estava alocada a população. De acordo com essa pesquisadora,

*as listas nominativas são fragmentos de dois censos provinciais referentes aos 242 distritos de paz dos aproximadamente 410 existentes em 1831-32 e 1838-40. Foram realizados por iniciativa do Governo Provincial e objetivaram mapear a população, tendo em vista o conhecimento do número de eleitores e das pessoas sujeitas ao recrutamento e à tributação (p. 29).*

Essas listas foram trabalhadas por Paiva (1996), em sua tese de doutoramento, na forma de um banco de dados sobre a demografia e a organização econômica das Minas oitocentista.

*... a sua elaboração era de responsabilidade dos juizes de paz, auxiliados pelo inspetor de quarteirão, que confeccionava as listas parciais, e pelo escrivão, que as copiava na versão final. O envolvimento de várias pessoas na confecção dessas listas gerou problemas de uniformidade, além de as mesmas conterem omissões e contradições*

A única listagem existente para vila de São João del-Rei é a de 1830-1840, apenas com informações relativas aos homens livres. A informação acerca de escravos que se tem é sobre o seu total, 1598, não informando, portanto, sobre sua presença em nível domiciliar. Dessa forma, fica limitado o esboço de uma estratificação social para a vila, baseado no critério posse de escravos. Acreditamos, entretanto, que, para fins de apresentação de um quadro geral da vida social em São João del-Rei do século XIX, o trabalho de Resende nos dá uma boa visão panorâmica.

A primeira chamada de atenção é quanto às diferenças existentes entre o mundo urbano e o mundo rural. Os distritos do município de São João del-Rei eram predominantemente agrícola, embora existindo um considerável contingente atuando nos setores de serviços e nas funções públicas. Nota-se a presença maior de homens desempenhando as atividades, com as mulheres se dedicando à fiação, à tecelagem, aos serviços domésticos, trabalhos em tecidos e às atividades agrícolas (Martins, 1990).

A vila de São João del-Rei apresentava peculiaridades em relação aos distritos rurais e municipais. Marcada, como vimos em momentos anteriores, por uma intensa atividade comercial, oferecia muitas e variadas oportunidades ocupacionais a seus moradores. Com base na Lista Nominativa e nas relações de réus e testemunhas de processos-crime, a historiadora Resende (1997) listou os setores ocupacionais em que

população se achava colocada. O destaque vem, em primeiro lugar, para o comércio. Segundo essa autora,

*O dinamismo do comércio é refletido pela presença dos negociantes na Lista Nominativa. Das 968 pessoas das quais se tem informação sobre a ocupação, 16% são negociantes (...) Certamente, apenas uma parcela desses negociantes dedicavam ao comércio de fazendas secas, vendendo tecidos, ferramentas e produtos importados trazidos da Corte, fazendo parte da elite da sociedade são-joanense. Participavam ainda desse grupo social os negociantes de secos e molhados, vendedores de alimentos e gêneros da terra.*

*(...) A existência de pessoas trabalhando como caixeiros, farmacêuticos, mascates, padeiros, carniceros, também confirma a ligação da cidade com o comércio. A presença de arreadores, carreiros, ferradores, atestam a importância das tropas na vida da cidade e os vínculos com os mercados mais distantes.*

*As funções públicas também ofereciam um leque de oportunidades aos homens livres, desde ocupações mais prestigiosas, como advogados, eclesiásticos, médicos, juizes, professores, administradores, cobradores, escrivães, até atividades mais humildes, que empregavam soldados, carcereiros, porteiros.*

*As “atividades mecânicas e manuais” ocupavam uma parcela expressiva da população, apresentando uma grande diversificação com inúmeros ofícios especializados. A maioria das atividades artesanais constituía-se de ofícios usuais, como sapateiros, carpinteiros, pedreiros, latoeiros, funileiros, alfaiates, ferreiros, atividades estas indispensáveis em um núcleo urbano. Esses artesãos provavelmente trabalhavam em suas próprias oficinas e podiam contar com auxílio de trabalhadores livres e escravos (...)*

*(...) Os artesãos que desempenhavam atividades comuns, mas eram considerados mestres, e aqueles que exerciam um ofício tido como nobre por suas exigências técnicas ou artísticas, como ourives, relojoeiro, pintor, escultor, adquiriam um relativo status. No entanto, a maioria dos artesãos que desempenhavam atividades manuais e mecânicas mas provavelmente trabalhavam solitariamente, em suas oficinas, ou prestavam serviços nas tendas de outros artesãos, além de dividirem o mercado de trabalho com os escravos que dominavam ofícios especializados.*

*(...) Brancos, pardos e negros, livres ou forros pareciam disputar um espaço no mercado de trabalho urbano.*

*Algumas categorias pareciam alcançar lugar de destaque no mercado de trabalho da cidade de São João del-Rei. É o que parece ocorrer com a construção civil, dado o número de indivíduos que se declaravam pedreiros, carpinteiros, marceneiros, carapinas, pintores, oleiros e telheiros.*

*A presença de chapeleiros, fabricantes de chapéus e de um número expressivo de sapateiros, sugere a existência de fabriquetas de chapéu e de calçados. Os seleiros e os alfaiates também são bastante freqüentes. Ainda estão presentes no mercado de trabalho urbano barbeiros, charuteiros, caldeireiros, latoeiros, funileiros, armeiros, esteireiros.*

*(...) O registro de mineiros e pescadores atestam que as atividades extrativas encontravam algum espaço de desenvolvimento. Numa cidade originada da exploração aurífera, certamente a mineração ainda oferecia atrativos (p.34-35).*

Outro lado significativo sobre a mobilidade social na vila de São João del-Rei do século XIX, é o nível de inserção social, relacionado à cor. Embora tendo a cor branca um alto percentual entre os homens livres e com baixos valores para a população mestiça, a região segue a tendência verificada para o conjunto da província de Minas Gerais, onde o predomínio é da população “de cor.” Segundo Resende (1997),

*Já no final da década de 1830, 58% da população da cidade eram constituídos de africanos crioulos e mestiços e 38% eram brancos, não constando qualquer informação sobre a cor de 2,6% dos livres. (p. 36).*

Os estudos de Resende (1997), ao cruzarem os fatores cor e ocupação, presentes nos dados por ela apresentados, mostram que, para as atividades ligadas ao comércio, as funções públicas mais nobres eram, na sua maioria, ocupadas por brancos. Enquanto mascates, ferradores, arreadores eram ocupações marcadas pela diversidade de cor. Funções públicas mais humildes também abrem espaço para a presença da população de cor. As atividades mecânicas e manuais empregavam brancos, mestiços, pretos e crioulos. As artesanais mais comuns, tais como carpinteiros, ferreiros, barbeiros etc., tinham uma presença marcante da população de cor. É interessante verificar que mestiços, na faixa de 80%, tinham o prestigioso ofício de ourives. Músicos, em grande escala, eram mestiços, como também jornaleiros.

Esses dados, extraídos das fontes processuais pesquisadas por essa autora, parecem indicar que a cidade de São João del-Rei oferecia reais oportunidades de inserção econômica e social à população de cor, especialmente num contexto cultural marcado pela hierarquização racial, em que a cor da pele era definidora de *status* na sociedade. Notamos, todavia, a presença de mestiços em atividades consideradas nobres, como ourives, advogado, professor, médico. Além disso, o fato de a cidade oferecer um amplo leque de oportunidades à população, faz-nos especular sobre a existência de uma estrutura social mais aberta, possibilitando, inclusive, a mobilidade social em alguns setores.

A complexidade do contexto sócio-econômico da província aponta para uma sociedade marcada por relações pessoais, possibilitadas por um ambiente urbano propício – por força das circunstâncias que o geraram – ao estabelecimento de laços de solidariedade e vizinhança. Resende (1997) afirma que,

*Livres libertos e escravos, brancos, pardos ou pretos, partilhando valores culturais e experiências comuns, viviam e trabalhavam numa cidade onde as atividades comerciais muito mais que um espaço de sobrevivência, constituíam-se no centro da vida social das pessoas (p. 38).*

Comentando sobre esse mecanismo de relacionamento social, presente na vila de São João del-Rei, a autora reporta-se a Thompson (1997), que destaca a importância da experiência comum compartilhada na formação de uma identidade de interesses entre um grupo social

Ao tratar da sociabilidade na Comarca do Rio das Mortes, em meados do século XIX, Campos (1998) chama a atenção para a presença do espírito barroco do setecentos, como mentalidade aglutinadora das relações sociais, revelada sobretudo através das comemorações religiosas e dos festejos cívicos. São fatores sempre presentes na vida das comunidades das províncias mineiras.

Aos domingos, aconteciam os encontros sociais mais intensos. As casas das vilas, que ficavam fechadas durante a semana, eram abertas, as pessoas colocavam as suas melhores roupas para irem à missa, costume que ainda hoje se vê perpetuar nas pequenas cidades do interior. Oportunidade para os contatos políticos e para a vivência social, tanto para as camadas simples, como para os trabalhadores rurais, quanto para as grandes famílias.

Luccok (1975), ao passar pela Comarca,relata a seguinte cena:

*Distinguimos um grupo de pessoas, trajadas na alegre maneira da região de vermelho, branco e azul, com guarda-sóis de matizes tão ou mais variados que os de suas vestes (...) Estavam de regresso de uma igrejinha (p. 285).*

Terra de contrastes, a província era testemunha dos elementos constitutivos da sociedade escravista. Como atores sociais, sua presença estava restrita ao trabalho, como mão-de-obra na criação de gado, reprimindo sua participação na vida cultural. Outro segmento social de importância eram os homens livres pobres, uma vez que formavam um expressivo contingente na agricultura de subsistência e na de exportação, na sociedade oitocentista. Constituíam-se de escravos alforriados e indigentes. Presentes na periferia dos núcleos urbanos, exerciam serviços que implicavam riscos ou relacionados às atividades

artesanais. Vivendo, pois, à margem da sociedade, mas junto dela, formavam o chamado “mundo da desordem.” Embora assim considerados pela historiografia, esses indivíduos e grupos partilhavam valores culturais e experiências comuns dentro do complexo contexto econômico-social da Província de Minas. O cotidiano dessa sociedade de marginalizados tinha a rua como o centro da vida social. Nela estabelecem espaços de lazer e de encontro entre as pessoas. Configura-se, ao mesmo tempo, como foco de tensão e de conflitos, cuja violência estabelecia-se como parte do estilo de vida dessa formação social.

Estudando a violência entre os homens livres pobres em São João del-Rei, na primeira metade do século XIX, Resende (1997) chama a atenção para o fato de que:

*a mesma surge como um traço marcante e rotineiro, constitutivo da vidas dessas pessoas. (...) ao recorrerem à força para resolverem seus conflitos cotidianos, os homens do século XIX não estavam assumindo uma atitude de resistência consciente à ordem estabelecida, mesmo que, usualmente, fossem vistos dessa forma pelas autoridades. Sensatos eram, na maioria das vezes, impulsivos, guiados por um código de honra que legitimava esses atos violentos (p. 124).*

Para Resende (1997), o universo cultural, no qual se achava inserido esse segmento seria o fator explicativo a ser buscado para o entendimento desse comportamento. Correspondendo, dessa forma, segundo essa a autora,

*a um sistema de valores centrado na coragem pessoal, a violência era tida como uma conduta legítima e normal, pertencendo à ordem natural das coisas. (...) Na rua tinham lugar tanto as festas religiosas, as procissões, e as alvoradas, quanto os batuques e as comemorações dos dias santos do entrudo. Nessas ocasiões as pessoas se divertiam, estreitando-se o convívio entre escravos, livres e forros. Mas estas reuniões eram ainda espaço para que alfaiates, pedreiros, sapateiros, jornaleiros, carpinteiros, caldeireiros, funileiros, livres ou escravos acertassem suas diferenças. (p. 40).*

Outros espaços também se constituíam em núcleos de convivência e lazer para a sociedade marginalizada dos oitocentos: é o caso das vendas, das casas de negócio, das tavernas. As vendas eram espaços procurados não apenas para aquisição de produtos necessários à sobrevivência, como também importante espaço de lazer coletivo. Dentro do conjunto das permanências, a venda, hoje, bar/botequim, pode ser considerada, embora dentro de uma outra cosmovisão e de outro estilo de vida, como um hábito que, ainda se faz

presente na vida das cidades do interior de Minas, formando, nas suas periferias, uma geografia do ócio. Juntamente com as festas, compõem o panorama dos espaços de lazer da cidade. Da mesma forma que os festejos populares, o botequim e a antiga venda, ainda remanescentes, estabelecem, a nosso ver, uma possibilidade de democratização dos espaços de lazer na cidade, muitas vezes desprovidas de políticas públicas no atendimento de amplas parcelas da população, quando não excluída, marginalizada desse processo (Adão, 1999).

Sobre as vendas existentes na cidade no século XIX, Resende (1997) aponta a tentativa, sem sucesso, de fazer incidir sobre elas as Posturas Municipais, com a finalidade de conter a bebedeira, a jogatina e a conseqüente violência daí advinda.

Relações de solidariedade e violência eram constituintes da trama social, engendrada pela sociedade dos despossuídos dos oitocentos. Gerará a preocupação dos governantes, cuja finalidade é a manutenção da ordem e a tentativa de construção de uma sociedade civilizada. O alvo das atenções estava voltado, principalmente, para o disciplinamento e controle dessa camada marginal da sociedade, ou seja, os homens livres pobres. A estes eram destinadas práticas disciplinares, como o recrutamento, a instrução e o trabalho, mediante algumas políticas públicas. Abaixo destes, havia ainda os escravos; quanto a eles, o controle se dava sobre seus hábitos e costumes, ficando excluídos, todavia, da instrução.

O discurso civilizador, presente na sociedade mineira dos oitocentos, insere-se, entretanto, dentro de um quadro sociocultural mais ampliado, que envolve tanto a construção de um novo ordenamento civil, quanto religioso, objeto maior de nosso estudo e, do qual, trataremos mais propriamente no seu decorrer.

### **2.2.2 O Arraial de Matosinhos antigamente**

O nome Matosinhos é oriundo, conforme cita Henriques (1992), da denominação da igreja do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, construída entre 1771 e 1774. Anteriormente, o local era conhecido como Vargem do Porto Real da Passagem ou Vargem

da Água Limpa. O primeiro, por ser passagem do Rio das Mortes, em direção à Vila Rica; o segundo, por ser banhado pelo Ribeirão da Água Limpa.

Matosinhos teve como primeiro povoador um grupo de paulistas, liderado pelo taubateano Tomé Portes del Rei. Ali, à margem esquerda do Rio das Mortes, decide permanecer, dando início ao povoamento da região, anteriormente composta por índios cataguás. Tomé Portes cultivava a terra, criava gado, com vistas a abastecer de víveres as sucessivas levas de bandeirantes que aqui chegavam, já faltos de mantimentos, conforme diz Antonil (1923). Sua topografia, notadamente plana, clima ameno, terras cultiváveis e água em abundância, favoreceu a instalação de um pequeno núcleo de povoamento.



#### MATOSINHOS PINTADO POR RUGENDAS

**Matosinhos, segundo a pena do alemão Johan Mauritz Rugendas em 1824**

*Vê-se ao fundo a Capela do Bom Jesus de Matosinhos, com seus casarios e vegetações ao redor. Tem-se, em primeiro plano, tropas de burros e carro-de-bois. O pintor retrata a presença de um ermitão com seu oratório de pescoço sendo reverenciado pelo escravo e por um cavaleiro. Ao fundo está a Serra do Lenheiro e as caudalosas águas do Rio das Mortes. Fonte: Arquivo Osny Paiva*

No local onde se estabeleceu Tomé Portes teria sido iniciada uma primeira capela, dedicada à N. S. do Pilar, que ficou inconclusa com a descoberta de ouro em outra

localidade, ou seja, o alto das Mercês, afluindo para lá grande contingente de pessoas e ali se estabelecendo o que viria a ser, de fato, o núcleo, a partir do qual, seria formada a vila de São João del-Rei. A localidade da Vargem da Passagem teria sido, contudo, o primeiro núcleo de povoamento do qual se originaria a cidade de São João del-Rei.

Matosinhos mereceu referências de viajantes e cronistas, que, no século XIX, por ali passaram. Burton, citado por Henriques (1992), situara, nesse bairro, o local onde teria ocorrido o massacre conhecido como o “Capão da Traição,” quando da Guerra dos Emboabas, hipótese esta que parece estar descartada. A chacina teria ocorrido em um capão do outro lado do rio, numa distância de légua e meia ao rumo do norte.

Segundo Henriques (1992), Rugendas pintara o arraial em 1827. De sua passagem por Matosinhos, tem-se anotada a seguinte descrição:

*Nas imediações de São João existe uma aldeia muito agradável: o arraial de Matosinhos. Sua bela situação e a vizinhança do Rio das Mortes, já navegável por grandes canoas, permitem prever um futuro mais próspero que o das cidades vizinhas (p.111).*

À época, o arraial possuía trinta e cinco chácaras aproximadamente. Segundo esse autor, esta descrição, feita por Rugendas, é a mais antiga que se conhece do bairro de Matosinhos. Saint-Hillaire (1941), em viagem às Minas, passa por São João del-Rei. Adentrando as proximidades da vila, assim comenta:

*Acerca de meia légua de Marçal chega-se ao arraial chamado Porto Real, onde se encontra o Rio das Mortes, que empresta seu nome à comarca (...) Em Porto Real atravessa-se esse rio por uma ponte de madeira, de aspecto assaz pitoresco, com largura bastante apenas para um carro de bois, e que é abrigada como as da Suíça, por um pequeno telhado de telhas ocas sustentado por postes. (...) Tendo atravessado Porto Real, cheguei logo à aldeia de Bom Jesus de Matosinhos, onde se celebram de modo especial as festas de Pentecostes (p. 201-202 - grifos nossos).*

Nelson de Senna escreve, já em 1909, o seguinte:

*Bairro de Matosinhos, constituído num planalto entre a confluência do Ribeirão Água Limpa, com o Rio das Mortes, em forma de um triângulo, cuja base se assenta sobre a frauda do outeiro do Lombão. Sua área deve ser aproximadamente de 2 milhões de metros quadrados. Matosinhos oferece*

*proporções maravilhosas para aumentar no triplo. Com vantagens inquestionáveis, sobre o atual núcleo urbano de São João del-Rei.*



Largo e Igreja de Matosinhos

#### **MATOSINHOS: LARGO E IGREJA**

*“... qual linda garça, campeia entre a verdura a risonha capela do Senhor de Matosinhos para onde afluem romeiros e grande multidão de povo por ocasião das festas do Espírito Santo” (Bernardo Guimarães).*

*Fonte: Arquivo Osny Paiva*

A previsão do autor é confirmada, pela elevada densidade demográfica que atingiu o bairro na segunda metade do século XIX. Entretanto, é no início deste século que Matosinhos deixa de ser apenas local de lazer campestre e de plantios, para se iniciar como bairro, com características próprias, com a chegada dos imigrantes italianos, com a formação de uma gente nativa do bairro e com a vinda de fazendeiros da região que ali se instalaram, com vistas a estarem mais próximo da cidade. A partir desse momento, as grandes chácaras são desmembradas em pequenas chácaras. Posteriormente, o bairro recebe melhoramentos, instalando-se ali escolas e estabelecimentos comerciais e industriais, fato este que se dá na década de 1940 (Henriques, 1981).

Os jornais são-joanenses do século XIX são pródigos ao se referirem a Matosinhos, sobretudo por ocasião de suas festas. *No Arauto de Minas*, do ano de 1881, encontra-se transcrito um poema de Bernardo Guimarães, poeta mineiro, autor de *Maurício ou os Paulistas em São João del-Rei*. O jornal cita que, neste romance, o escritor retrata, a partir de seu olhar, a cidade de São João del-Rei e o arraial de Matosinhos. Sobre a cidade, assim se refere:

*... É a terra das frutas e das flores, dos perfumes e das canções dos risos e das festas.*

*da Beleza e do amor ...*

*É a Nápoles de Minas (Arauto de Minas, 24 de abril de 1881, p. 2).*

Sobre Matosinhos, o poeta diz que:

*Neste arraial, outrora palco de grandes lutas e morticínios entre paulistas e emboabas (portugueses) que a sede do ouro atraía a estas paragens, onde há vastas e belas chácaras, perpétuo pomar de variados frutos, delicioso recreio das famílias da cidade, campeia, qual linda garça entre a verdura, a risonha capela do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, para onde afluem romeiros e grande multidão de fiéis por ocasião dos festejos do Espírito Santo, que se celebram com toda a magnificência, renovando-se algumas vezes os costumes antigos de cavalhadas, bandos de máscaras, bailados e corridas de touros (Idem).*

No ano de 1887, o *Arauto de Minas*, publica uma crônica, assinada por um autor anônimo, cujas iniciais são F.E.M.M. Ao falar sobre a festa de Matosinhos, tece as seguintes considerações sobre o local:

*Como é belo o festivo Arraial de Matosinhos! Situado à margem esquerda do Rio das Mortes com seus verdes pomares coroados de copados arvoredos de dourados frutos, parece a risonha donzela sentada à beira do Riacho, madeixas, soltas ao vento, e lábios entreabertos, donde se exala perfumado hálito. No espaçoso largo se ergue a poética igreja do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, cuja imagem Veneranda impõe à multidão de devotos romeiros o respeito e devoção com que se distingue tanto o bom povo são-joanense. Em frente a Igreja se eleva o simbólico Cruzeiro, majestoso estandarte de redenção, como guarda avançada de Santuário, onde o Cântico dos Levitas, acompanhado de melodiosos acordes celebra na Páscoa do Espírito Santo a descida do Paráclito. (Arauto de Minas, 9 de maio de 1877).*

O que se pode considerar sobre Matosinhos é que o arrabalde compunha-se de um pequeno núcleo populacional, sendo quase a sua totalidade formado por chácaras. Sobre isso, Henriques (1992) elenca, na sua pesquisa sobre a história do Bairro de Matosinhos, as chácaras então lá existentes, bem como seus respectivos proprietários e descendentes. Segundo o mesmo autor, até por volta de 1949, era conhecido por ser um bairro de lazer e de grandes plantios.

Cintra (1975), em artigo publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei, comenta que as crônicas antigas fazem referência a Matosinhos, devido às suas festas. Para esse local, deslocava-se a população da vila e da região, para acompanhar os festejos. Em seus comentários, também faz referência à existência de grandes chácaras, cercadas por inúmeras jaboticabeiras.

Recanto das elites são-joanenses, era, contudo, nessa localidade, que aconteciam os festejos populares do Divino Espírito Santo. Quatro dias de folguedos, que mesclavam as cerimônia religiosas e os eventos profanos, associação nem sempre vista com bons olhos. Festas de caráter popular, como as do Divino, interligavam, numa forma de representação mimética, os santos da devoção com as manifestações diversionais da cultura popular e do cotidiano. A igreja oficial e setores das elites locais, por vezes, desaprovavam tal simbiose. Desaprovação esta que começa a ganhar intensidade com o movimento de romanização do catolicismo brasileiro.

#### ACESSO A MATOSINHOS

**Acesso ao antigo Arraial de Matosinhos vindo do núcleo urbano da cidade de São João del-Rei**



*Por esse acesso se chegava, vindo da igreja de São Francisco de Assis, a Procissão de Santo Antônio, Imperador Perpétuo da festa do Divino Espírito Santo.*

*Fonte: arquivo Osny Paiva*

## 2.3 A CENA

### 2.3.1 Cidade dos sinos e dos tambores e da relação simbiótica entre devoção e diversão

Em São João del-Rei, “o que não falta é festa religiosa, afirma Dângelo, (1995) Durante todo o ano elas acontecem pelos quatros cantos da cidade. Nessas, se vêem misturados o sagrado e o profano, músicas, sinos, barraquinhas e celebrações, associadas a devoções, crenças e superstições, que reforçam a, nem sempre pacífica, convivência entre o catolicismo tradicional e o popular. A presença vista, ainda hoje, desse conteúdo lúdico-profano, inserido nas festas do calendário religioso, é como temos demonstrado, uma herança das tradições setecentistas, sobre as quais essa sociedade se erigiu. O que ainda podemos presenciar, por intermédio de várias práticas festivas, tais como as festas dos Passos, da Glória, da Boa Morte, do mês de Maria, de *Corpus Christi*, de Matosinhos etc., é a presença nessa sociedade, ainda hoje, de suas heranças ibéricas e barrocas, que têm, nas suas comemorações, um veículo de expressão de sua forma de estar no mundo. As festas e as cerimônias religiosas são, nesse sentido, fatores de identidade cultural e de representação ritualizada dos costumes da cidade. Ocupando um espaço sociocultural de destaque na vida da cidade, a festa acaba por preservar rituais religiosos remanescentes do século XVIII, chamando a atenção para a presença desse catolicismo tradicional, expresso sobretudo nos principais eventos religiosos do calendário litúrgico da vida religiosa da cidade de São João del-Rei. Embora, tenham sido, nos tempos atuais, consideravelmente reduzidos, os festejos de natureza religiosa, ainda se fazem presentes nas sociedades de colonização lusa. Estão presentes nos feriados religiosos, alguns nacionais, outros próprios de cada município, em homenagem a seus padroeiros e santos da devoção, vistos, muitas vezes, no passado e, mesmo na atualidade, como excessivos e inimigos do trabalho, por despenderem dias e horas numa atividade não produtiva.

Não obstante, terem uma convivência recheada de tensões, alguns autores buscam discutir a fina e muitas vezes quase invisível linha que liga religião e lazer. Para o sociólogo do lazer Stanley Parker, (1978) a afinidade entre essas duas esferas da vida humana estaria no fato de que em ambas estariam expressos o desejo de bem-estar pessoal e a oportunidade para o exercício do livre arbítrio. Sendo uma atividade integradora e

abrangente, proporcionaria um significado especial à re-criação (recreação). Mesmo havendo o declínio da prática religiosa, ainda assim, o que se observa, nas diferentes igrejas e organizações religiosas, é o significativo papel que as mesmas ocupam como implementadoras de atividade de lazer para seus membros freqüentadores. Fator importante na relação lazer e religião foi a instituição dos dias santos e feriados públicos. Presentes nas culturas antigas e modernas, o tempo áureo dos dias santos e feriados corresponde ao período medieval. É, sobretudo na Europa medieval, dominada pelo catolicismo, que estes se apresentam de modo mais intenso.

Após o movimento da Reforma Protestante, muitos foram abolidos. O puritanismo dissidente, nascido desse movimento, acabou por gerar uma certa rejeição aos divertimentos populares, ou seja, as práticas da cultura popular acabaram por ser rejeitadas pela tradição protestante. Segundo Malcolmson, citado por Parker (1978), os principais motivos da rejeição foi o fato dessas tradições do lazer popular serem consideradas profanas e licenciosas, estimuladoras de práticas mundanas, com raízes em práticas pagãs e papistas. Sob essa ótica, os divertimentos populares, com suas cerimônias e rituais faustosos não eram condizentes com a consciência protestante, além do que, subvertiam a ordem pacata da sociedade, afastando os homens de seus deveres sociais básicos, isto é, trabalho árduo, economia, contenção pessoal, devoção à família e sobriedade. Apesar das resistências e rejeições do movimento puritanista, tais práticas predominavam em grande parte da Europa católica, cuja característica era a presença marcante da igreja nas festividades, com nível de participação maior ou menor, conforme o nível de relacionamento existente entre Igreja e Estado.

As festas religiosas, com suas formas arquiteturais e simbólicas, denotadoras de um possível ambiente e espaço de manifestação de lazer, chama a atenção para uma possível discussão, envolvendo a relação trabalho e lazer no interior de uma sociedade de bases coloniais. Na nossa percepção, a moral católica, de base colonial, em certa medida, mitiga o problema da relação entre tempo de devoção e tempo de diversão. Essa tradição, mesmo respirando os ares da modernidade que se instaura no século XIX, com o advento da ética do trabalho e o espírito do capitalismo, permanece atrelada às suas matrizes medievais, por um lado, e contra-reformista, por outro (Carvalho, 1995). Nesse sentido, os festejos religiosos, presentes nesta vila mineira de origem colonial, poderiam ser tomados

como substratos para a discussão do problema moral, envolvendo a relação tempo de devoção e tempo de diversão, inserida numa sociedade multifacetada, que convive com o urbano e o rural, com o trabalho livre e a ordem escravista, estando essas variantes assentadas sob uma matriz dominante: a cosmovisão barroca e a moral católica luso-brasileira.

Para a Igreja, contudo, os momentos de devoção e diversão eram oportunidades para o reforçamento da fé e para a unidade de seu trabalho. A verdade é que, questões ideológicas à parte, eram momentos estabelecadores de relações sociais e de convivência que possibilitavam aquilo que Raquel Soihet chama de circularidade cultural, entendida como o processo de interpenetração de aspectos da cultura popular com a cultura tradicional, erudita, estabelecendo-se a partir daí uma relação sincrética da qual fazem parte muitas manifestações festivas e folclóricas presentes na cultura brasileira.

Resistindo às mudanças estabelecidas pela pós-modernidade, que se anuncia e já se faz presente nas sociedades globalizadas, pode-se ainda presenciar, nas cidades do interior de Minas, o grande número de feriados e a tradição das festas religiosas, que se misturam ao cotidiano e ao estilo de vida de seus habitantes. Embora ainda viva, essa tradição, segundo Torres (1968), alguns costumes vão se perdendo no tempo:

*... para as populações das cidadezinhas mineiras de antes de 1930, o 'Mês de Maria' (...) que praticamente foi extinto pela igreja, coincidindo, aliás, com uma estação especialmente feliz do ano, era uma fonte de inesgotáveis oportunidades de alegria desde as crianças que tomavam parte nos festejos e suas respectivas e vaidosas mães, como as moças e rapazes que aproveitavam a ocasião para namorar mais livremente ou apenas os que apreciavam o espetáculo da igreja iluminada ou se deliciavam com a música, e no fim, os leilões de prendas que despertavam grande interesse (p. 29).*

Havia, portanto, em Minas, festas religiosas ou ligadas ao calendário litúrgico para todos os meses do ano, com a apreciação e participação popular. Mesmo quando o tema era a morte, como visto nas cerimônias fúnebres da Semana Santa, o tom a evidenciar-se era o de um espetáculo de ludicidade, explicitados pelos contornos suntuosos do barroco, presentes na música e nas artes plásticas, traduzido no seu final por um carnaval macabro que terminava em pagodeira.

O fator religioso em Minas Gerais e em São João del-Rei, em especial remonta ao início do povoamento deste território. Ao redor dos núcleos de povoamento, erigia-se uma capela. Com São João del-Rei não foi diferente. Tem-se notícia que, por volta de 1705, os emboabas formaram o arraial novo e ao mesmo tempo erigiram a capela dedicada a Nossa Senhora do Pilar (Viegas, 1980). Posteriormente, se formava a Vigaria, três anos após a construção da nova matriz, consagrada à Nossa Senhora do Pilar. O crescimento da comarca do Rio das Mortes, sediada em São João del-Rei, movida inicialmente pela exploração aurífera, amplia o número de edificações religiosas e, junto delas, as associações religiosas, denominadas de irmandades. De acordo com Franco (1995), a comarca abrigava, no século XVIII, segundo a divisão eclesiástica da Capitania, vinte e uma irmandades e ainda ordens terceiras de S. Francisco (1749) e de N. S. do Carmo (1746). Dentre essas, as mais antigas são a de Nossa Senhora do Rosário (1708), do Santíssimo Sacramento (1711), das Almas (1716) e de Nossa Senhora das Dores (1718). Comentando a esse respeito, assim se refere o escritor e político são-joanense, Augusto Viegas (1980),

*Existem aqui, instituídas nos começos e meados do século XVIII, como ainda em nossos dias, vivificados sempre por intensa piedade cristã, grande número de corporações religiosas que mantêm viva e ardente a fé católica, procurando observar e difundir seus divinos preceitos, cultuando os santos, patronos de suas instituições, dando sepultura a seus irmãos (associados) mortos e orando por suas almas (p. 229).*

A religiosidade era demarcada socialmente pela estratificação social, que compunha a hierarquização das diversas irmandades, uma vez que as classes sociais nelas se agrupavam, conforme o poder adquirido. Entretanto, era esse mesmo catolicismo, oficial e hierárquico, o veículo social, o espaço de ocupação predileta dessa população, seja no culto ao sagrado, seja no culto do profano, presente muitas vezes de modo indiferenciado nos cultos e cerimônias internas e externas.

Encontramos, na narrativa do cronista que assina com o pseudônimo de Demosto, alguns comentários sobre as festas de junho em São João del-Rei, no ano de 1833. Em seu texto, observa-se o caráter de festa popular, das festividades do mês de junho já àquela época, as quais têm seu traço de permanência consolidados nos dias de hoje, como um dos festejos representativos da cultura popular, que simboliza, de modo bastante concreto, a

simbiose entre o sagrado e o profano, num evento festivo de matriz religiosa, nascida das confluências entre o, aparentemente antagônico, catolicismo tradicional e o catolicismo popular. Festas de santos católicos populares que, numa sociedade barroca, carregada de cerimônias faustosas, bem mostram a complexa, porém possível, convivência entre o sagrado e o profano, entre o erudito-tradicional e o grotesco-popular. O citado cronista, assim relata a festa das fogueiras:

*... Por um costume tradicional de nossos maiores são festejados neste mês três grandes santos – Santo Antônio, S. João e S. Pedro. E quem se desse ao trabalho de percorrer as ruas da cidade e seus arrabaldes, ainda os mais democráticos, nas noites em que se acedem fogueiras à qualquer daqueles Santos, veria, com ardor e com que júbilo são feitas essas festas, entre as quais muito se distingue a da noite de S. João.*

*Não diremos ser este o Santo com o qual maior devoção tenham os são-joanenses: mas não sei porque particularidade reina nessa noite maior entusiasmo entre o povo e raro é aquele que não faz em sua casa uma fogueirinha e não convida a algum amigo para vir jogar ou para qualquer divertimento. (Arauto de Minas, 23 de junho de 1883, p. 2 - grifos nossos)*

A seguir o cronista narra, com riqueza de detalhes, o dia da fogueira, desde seu início até o fim, bem como o comportamento da população ante o dia festivo.

*Começa desde manhã o enorme consumo de bombas, das salvas e dos foguetes, que sobem constantemente ao ar, acompanhados da gritaria infernal dos meninos, que nesse dia parecem possuídos de uma alegria sobrenatural.*

*Chega a noite; os clarões vivos das numerosas fogueiras, batendo da chapa sobre as alvas paredes dos edificios e sobre as altas torres das igrejas, iluminam completamente a cidade e dão-lhe um aspecto risonho e festivo.*

*Aqui, é um grupo de rapazes, que se apinham em roda de uma fogueira e se divertem em assar batatas, ao tram das salvas, dos tiros, dos morteiros e dos foguetes, que sobem constantemente ao ar e fazem retumbar as cavernas das montanhas circunvizinhas.*

*As bombas da China, os balões, as rodinhas os pistolões, os fogos de artifício e de Bengala são consumidos em alta escala nos salões por diversas famílias do lugar (Idem).*

Em meio a essa festa que congrega aspectos sacros e profanos, o cronista retrata também os costumes da sociedade são-joanense, vendo na festa o *locus* do espetáculo grandioso, do encontro familiar e do divertimento. Segundo ele,

*Ainda bem que estes costumes patriarcais, estas reuniões familiares, em certos dias do ano, ainda não foram banidas dentre a nossa sociedade, porquanto a harmonia e afabilidade foram sempre proverbiais ao povo são-joanense.*

*Ali, é um baile ou soirré, onde a música soa ruidosa e alegre, fazendo as delicias do mundo elegante, e onde numeroso concurso de damas e cavalheiros, turbilhoando nas salas, parecem embriagados de prazer de perfume das flores e das “toilletes.”*

*Acolá é uma falange de moças espirituosas, que compulsam um livro de sortes, pegam os dados e consultam as Sibilas: - “qual será o seu destino – quem será o seu noivo – qual das pessoas presentes lhe terá mais amor.”*

*Além de uma plêiade de moços folgazões, que cantam e bebem em derredor de uma mesa servida de lauta ceia: uns fazem estourar com profusão a dupla cerveja da Kremer, e outros enchem os copos a transbordar das gotas de rosa do delicioso Mineiro, extraído das vinhas cultivadas no vale do Rio das Mortes. Cada um por seu turno faz libações à dona dos seus pensamentos, terminando com um curso ou com um discurso, que é acolhido com estrondosas palmas e risadas.*

*Mas além, é uma serenata, e outra, percorrendo, em rumos diversos, as ruas da cidade até alta noite e cantando modinhas ao som do violão; ou uma música de banda, que toca escolhidas peças, de porta em porta a fim de obsequiar a algumas famílias.*

*Mais adiante, em diversos bairros da cidade, é um batuque ou cateretê estrepitoso, onde uma rapaziada desenfreada bate palmas e sapateia tumultuosamente, ao som abafado de uma viola lasciva, rufando o pandeiro e cantando cantigas (Idem)*

O caráter festivo da população são-joanense é também observado por ocasião das festas da Santíssima Trindade em São José del-Rei, cidade vizinha de São João del-Rei. Também, neste evento, destacam-se, tanto as cerimônias internas, quanto as externas, a imbricada convivência entre os elementos sagrados e profanos da festa religiosa. É o culto interno, formando juntamente com o externo, a dupla faceta deste catolicismo predominante na sociedade colonial do século XVIII e ainda presente no XIX.

O jornal *Arauto de Minas*, ao noticiar os festejos da Santíssima Trindade, nos dá a dimensão estabelecida por essa relação:

*... As novenas deverão ter começo no dia 14 e no dia 23 haverá missa solene com sermão; procissão à tarde, sermão na entrada da mesma e Te Deum à noite. Cavalhadas. Sabemos que em seguida às festas da Trindade em São José del Rei, haverá um tríduo de cavalhadas ou torneios populares, - antigo divertimento que caiu em desuso, entre nós, ... (referindo-se, ao que parece, a São João del-Rei) (...) porém que muito nos deve interessar, pois nos trará à memória aqueles tempos idos, aquelas tão celebradas corridas e finalmente o jogo da argolinha e das ‘canas’ que se partiam no embate das lutas, outras diversões dos nossos antepassados. Está designado para hipódromo o largo das Mercês (Arauto de Minas, 2 de agosto de 1883 - grifos nossos).*

O comentário a respeito do ocorrido na festa se estende a outro número do referido jornal. Neste, o destaque dado é para a presença de grande número de pessoas e sobre a origem da tradição das cavalhadas, parte importante do evento que integrava o lado profano da festa religiosa da Santíssima Trindade em São João del-Rei.

O jornal *Arauto de Minas* retrata bem o clima da festa em 11 de outubro de 1883:

*Estes festejos públicos celebrados em S. José del-Rei, nos dias 1, 2 e 3 do corrente estiveram assaz concorridos e animados. Reuniram-se ali mais de quatro mil pessoas de diversos pontos desta província avultando em maior número os habitantes deste lugar. Durante os três dias de festa esteve o trem do Oeste no mais completo vai e vem, transportando para S. José toda a população desta cidade. A plataforma da estação enchia-se literalmente todos os dias nas horas do embarque e os vagões da locomotiva gemiam constantemente sob o peso de numerosos passageiros. Já ninguém respeitava as lotações dos carros, queriam todos embarcar no mesmo tempo – tal era o entusiasmo que havia para a festa. No trajeto a rapaziada folgazã agitando lenços brancos cantava e (...) gritos de animação e alegria, desde uma a outra estação.*

Também são descritas as transformações ocorridas na cidade por ocasião da festa e a atração exercida pela cavalhada, defendendo sua permanência na festa, dado o seu aspecto tradicional.

*São José del-Rei, sempre taciturna e sombria como uma cidade da Palestina, saiu naqueles dias de sua habitual monotonia e ostentava um aspecto risonho e faceiro. O extenso largo das Mercês transformou-se em um elegante anfiteatro, cercado de camarotes adornados de colchas de variadas cores, onde o povo e as famílias se postavam para verem aqueles jogos militares, os exercícios a cavalo entre mouros e cristãos representando cenas alegóricas tiradas das histórias das cruzadas.*

*Não achamos absolutamente razão em alguns censurar aquele divertimento dizendo que os scul (...) não comportava mais semelhantes palhaçadas que já tinham caído em desuso. Não somos da mesma opinião: é uma festa tradicional, que tem sua origem na antiguidade de que nos vem recordar o heroísmo, a abnegação e o fervor do catolicismo nos tempos medievos.*

Cabe também chamar atenção para o fato de que relações de tensão e competitividade sempre estiveram presentes entre as Irmandades e Ordens Terceiras, motivando, como consequência, o fausto das decorações nas capelas e igrejas, bem como a pompa e o brilho na realização das festividades religiosas. Essas festividades eram em grande número e multiplicavam-se a cada ano, ora promovidas pelas associações religiosas

leigas, ora pelo Senado da Câmara, representando o foco cultural e social desta sociedade. A este respeito, encontramos várias referências nos jornais sobre o chamamento à população para participar das festas e procissões, sobretudo, de *Corpus Christi*, limpando a frente de suas casas e ornamentando ruas e janelas. Comumente se reporta no fato noticioso que a organização da festa/procissão está a cargo do Senado da Câmara. Na obra *Efemérides São-joanenses*, Cintra (1982) traz um comunicado da Câmara de São João del-Rei, datado de 10 de maio de 1820, cuja Câmara, além de resolver participar das “Ladainhas de Maio,” na forma das ‘Reais Ordens’, lavra edital,

*para que todos os moradores tenham as suas ruas limpas por onde passará o Santíssimo Sacramento em Triunfo na Procissão de Corpo de Deus a se realizar no primeiro do mês de junho. Determina também que S. Jorge seja aprontado com a maior decência para acompanhar a procissão. Para maior brilho da procissão sejam enviados ofícios ao Tenente Coronel Comandante do 1º Regimento de Cavalaria e ao Sgt.-Mor Comandante do Regimento de Infantaria, anunciando-lhe estarem prontos as 10 horas (p. 164).*

Conforme nos coloca a historiadora Campos (1998), era a religião que demarcava os níveis de sociabilidade presentes na comarca e posteriormente na cidade de São João del-Rei. Através da religião e de sua pompa barroca, que se estabelecia o contato social da população. “(...) *A procissão, o enterro, a semana santa, a novena, a missa de domingo, eram acontecimentos que marcavam o conagraçamento dos moradores*” (p.34).

A respeito do hábito da missa aos domingos, a crônica de Jorge Rodrigues tece interessante relato, apresentando tipos e costumes tradicionais de um pequeno arraial no domingo, dia de missa. Assim diz o cronista:

*O arraial amanheceu festivo e ridente. (...) Ao romper do dia estavam limpas as pequenas ruas, limpinhas e por elas se estendiam, brancas e pitorescas, as casinhas graciosas como um bando de gaivotas mansas pousadas em vasta campina verdejante. Nas portas brincam as criancinhas garridas, descalças, de vestidos lavados, de chita, enchendo os ares de gritos e risadinhas alegres, claras, argentinas. Começam a chegar os fazendeiros, roceiros, agregados, para a Missa. Entram em grandes grupos a cavalo estriptosamente, saudando a rir os que chegaram antes, perguntando a um se o pai também veio, a outro se trouxe o cavalo baio para experimentar, a este porque o primo Chiquinho não aparece lá por casa, àquele se o vigário já foi para a igreja, e mais isto, e mais aquilo, e mais aquilo outro. Os pagens vêm atrás, como séquitos de honra, em lotes, enfronhados em roupa de casimira já usada dos senhores moços, e as mucamas a pé, com vestidos exóticos e chapéus impossíveis; formando tudo*

*aquilo um conjunto impagável de tipos grotescos, que fornece ao touriste um quadro interessante dos nossos costumes do interior. As cavaleiras, em seus largos roupões escuros, de capinhas brancas e chapéus à pastora, apeiam-se no porão da casa, que todos os fazendeiros por ali tem sua casa no arraial; - apeiam sem auxílio da cadeira, às pressas, expeditas, e, daí a minutos, já lá vão, noutros trajes, caminho da ermida. Enquanto não toca a entrada, espalham-se os homens pelas três únicas avenidas da terra, fazendo ponto de palestra, uns, na botica do Juiz de Paz, outros na loja do velho capitão da guarda nacional. Versam ali sempre as discussões sobre café, lavoura e política local, interrompida, a intervalos por algum mais que chega, para recomeçar de novo, sobre ... política, lavoura e café. (Arauto de Minas, 18 de janeiro de 1885)*

O cronista destaca o caráter peculiar do domingo de missa, fazendo com que segmentos sociais antagônicos, como senhores e escravos, convirjam para o mesmo espaço: a igreja professando a mesma “antiga e ardente fê”, como se pode observar no trecho a seguir:

*Formam grupos pelas esquinas, ou nas vendolas, os escravos da roça, que hoje, de folga, riem-se, conversam, ruidosamente, expansivamente, esquecidos por momentos de sua triste condição de infelizes párias, de embaraços inconscientes da civilização do país. Toca o sino. Vão todos para a igreja, que se enche literalmente. O vigário, pastor a vinte anos dessas boas ovelhas, com um semblante ao mesmo tempo, simpático e agradável, caminha para o altar, num passo vagaroso, grave. Faz-se completo silêncio, profundo e solene. O verdadeiro espírito religioso manifesta-se nesse fervoroso recolhimento nessa devoção toda filha de uma fê ardente, inabalável, firme, antiga (...) que nessas paragens ermas, onde há ainda escravatura e onde a ilustração e o saber não acharam terreno fértil em que se espriem e germinem, nunca apareceram tais reformistas. O que teria por aqui de conflagrações e anarquias se tal acontecesse! Esse temor de Deus, a crença numa outra vida, a fê na oração, o cumprimento dos deveres religiosos, - são garantias de ordem e de tranqüilidade para esta gente sã e honesta e praz aos céus que não desapareçam jamais dentre ela (Idem).*

Para Franco (1995), a herança ibérica recebida por esta cidade constitui, ainda hoje, fator de identidade cultural. Sobre este aspecto, há similaridade ao que o sociólogo Norbert Elias, citado por Lucena (2000) considera como *identidade-nós*, e que o historiador da cultura Chartier recupera para a história, vista como ciência social, e na perspectiva da longa duração, ou seja, a idéia de que:

*Os indivíduos estão sempre ligados por dependências recíprocas, percebidas ou invisíveis que moldam e estruturam sua personalidade e definem, em suas modalidades sucessivas, as formas de afetividade e da racionalidade (p. 98).*

Entendemos, baseado no trabalho de Lucena (2000), que a idéia de *identidade-nós* pressupõe o conceito de *individualização*, como base para o entendimento de relações que se estabelecem entre indivíduo e sociedade. O autor chama-nos atenção para o fato de Norbert Elias considerar a indivisibilidade desses dois conceitos. A relação que se estabelece entre indivíduo e sociedade é resultante de um processo em constante mutação dando-se por meio da tênue linha sobre a qual estão costuradas as malhas do individual e do social.

A religiosidade na cidade colonial mineira levaria, ao longo do tempo, à consolidação de uma identidade cultural, à medida que o espaço e o tempo de culto religioso interno e sobretudo externo, representam uma transformação de valores individuais em sociais e que, segundo Viegas(1980), “... *conservam ainda hoje seu pleno vigor de outros tempos*” (p 227). Embora conservando ainda algum vigor, as transformações substanciais na forma e mesmo no conteúdo, no final do século XIX e, em especial, nas duas primeiras décadas do século XX, levaram o evento festivo, sobretudo, o que caracterizava a religião popular e exteriorista, tais como os festejos do Divino Espírito Santo, ocorridos por ocasião das festas de Matosinhos, a sofrer sensíveis alterações. Tal fato aponta para a perspectiva de individualização, comentada por Lucena,(2000) e que é entendida,

*não como um estado, mas uma relação construída a partir de uma crescente interação e dependência – uma configuração – ou seja, estabelecem-se inter-relações que permitem ser as relações humanas balizadas no processo civilizador, não como campo de liberdade ou da pura dominação mas como um processo de libertação. Isso porque o processo se manifesta por possibilidades de encontrar formas de expressões sociais aceitáveis, a partir de um crescente controle social e do autocontrole individual (p. 10).*

Essas colocações são válidas para o nosso estudo sobre as festas de Matosinhos, à medida que estaria em curso em um dado momento histórico, um processo semelhante. Estabelece-se, por conta de uma dada configuração sócio-política, na cidade de São João del-Rei, um processo civilizacional gerador de maior individualização e autocontrole sobre os hábitos individuais e sociais dessa sociedade, o qual, se não altera de modo substancial a identidade-nós do homem religioso são-joanense, no mínimo, o enquadra sobre um novo

prisma, que irá colocar em conflito o instável equilíbrio da balança nós-eu, aqui representada pelo dualismo Igreja-Estado; tradição-modernidade; civilização-cultura.

O processo de individualização, de acordo com Lucena (2000), não se encontra em contraposição à idéia de *habitus* social. Eles confirmam relações, que se formam na dinâmica estabelecida entre indivíduo e sociedade, dando ciência da existência de um caráter coletivo que, como aspecto comum da existência de cada pessoa na vida social, forma as bases de uma dada composição social, as quais trazem as características comuns dos indivíduos e que constituem a base, da qual emergem as características pessoais, e que permite entender o surgimento, disseminação e, por que não, a permanência de práticas festivas, mesmo que envoltas numa nova roupagem e num novo contexto (Idem). Nesse sentido, o *habitus* pode ser entendido como atitude e modo de expressar-se, tornando-se, por conseguinte, revelador da constituição da estrutura da personalidade social. Estrutura essa, cita Lucena (2000), ancorado em Elias,

*que não se pode separar quando do estudo de sociedades humanas, já que as condições da estrutura de personalidade, bem como as mudanças que ocorrem na posição do indivíduo em sua sociedade criam problemas que figuram entre os mais graves obstáculos para entendermos as transformações por que passa (p. 13).*

Esses problemas colocados num contexto configuracional mais ampliado, levam, segundo Lucena, a que Norbert Elias tente demonstrar que:

*... no longo percurso da história humana, o mundo, a sociedade e a linguagem são processos sem começo e, nesse percurso, há uma tendência ao desligamento das pessoas dos grupos tradicionais. A tribo, a família ou até o Estado quanto mais interage com outros grupos, mais se diferencia, pela afirmação de suas características básicas e mais se assemelha, pela aquisição de costumes do grupo que passa a interagir. Assim, mais diferenciadas são as experiências gravadas na memória dos indivíduos no curso do desenvolvimento social e maior é a probabilidade de individualização. No Estado moderno, por exemplo, quanto maior a margem de decisão do indivíduo, maior o controle recíproco entre os dominantes e dominados e maior a possibilidade de individualização pessoal (Apud Lucena, 2000, p. 12).*

As teses acerca dos processos de individualização e do *habitus* social, colocadas em discussão por Lucena (2000), mostram um quadro, em que o traço conservador sobrepõe às inovações. Desse modo, nesta configuração social, nem mesmo a inserção de

novos hábitos, trazidos em meados do século XIX, com a vinda da Corte, foram suficientes para alterar radicalmente o *habitus* social local.

Os festejos de rua nas vila e arraiais, em que pesem as críticas referentes à sua forma e conteúdo, continuaram, acontecendo, fossem estes, religiosos ou profanos. Em se tratando de críticas à maneira de como as pessoas se comportavam nas festas religiosas, encontramos um comentário no jornal *Astro de Minas*, desaprovando o excessivo brilho e o aspecto grotesco das procissões em São João del-Rei. No artigo intitulado “Procissões,” o articulista, que assina sob o pseudônimo de *Carapuceiro* e se auto-intitula liberal, critica a maneira como as pessoas se apresentam de modo pouco civilizado e pouco respeitoso nas procissões. Comenta os abusos, as palhaçadas, o tom jocoso das vestimentas, as extravagâncias, o excesso de suntuosidade e o seu caráter de bufonaria. Diz, ao final do texto, que:

*... Embora se zanguem com esta minha opinião as Senhoras, que gostam de ir à Igreja nesses dias, como para o Teatro, a fim de chorar, e rir ao mesmo tempo. Profetas, Madalenas, e S. João dos resplendores de folhas de Flandres, tudo é palhaçaria que se não deve consentir em um país civilizado e católico. A religião não consiste em mascaradas. (Astro de Minas, 1º de maio de 1835, p. 4 - grifos nossos).*

Os novos costumes, introduzidos à moda das sociedades de corte, sendo Portugal nestas terras o espelho, dentre outras nações europeias, como França, apontavam na direção de um esforço civilizador, que, num primeiro momento, se dá, na sociedade imperial, na direção do disciplinamento dos costumes, para o comedimento dos gestos, falas e posturas. Segundo Campos (1995), na Comarca do Rio das Mortes, uma primeira tentativa, nessa direção, estabelece-se no século XIX, entre os anos de 1810 e 1844. Na década de 1810, esse processo civilizador é evidenciado por meio das mudanças sofridas com a vinda da Corte, quando se alteram as rotas comerciais internas, e a vila de São João del-Rei torna-se um dos principais centros abastecedores do Rio de Janeiro. A derrocada desse primeiro *boom* civilizador se dá, segundo a autora, em 1844, proporcionado, sobretudo, pela perda de poder político sofrido pelos liberais moderados de São João del-Rei na Corte, após a derrota da Revolução Liberal de 1842 (Campos, 1995). Uma tentativa de instauração de um novo esforço civilizador dar-se-á, conforme nos apontam os jornais *Ação Social* e *A Tribuna*, já no final do século XIX e primeiras décadas do XX. Nesse período passa-se a

vislumbrar a idéia de um Estado Nacional e a noção de indivíduo. Dois fatores importantes o precedem: a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República, com seus ideários positivistas de ordem e progresso.

Apesar das críticas feitas pelos jornais, ao estilo de vida da população, o que se via, nas festas de rua, era uma conduta pautada pela alegria, o riso e a espontaneidade, ao lado da violência, da jogatina e da bebedeira. Os chamados hábitos civilizados, que o cronista do jornal quer ver prevalecer, direcionavam às elites. Suas críticas, portanto, não encontram ressonância no conjunto da população e nas suas manifestações festivas populares. Na verdade, as próprias elites, ditas civilizadas, quando presentes nas festas religiosas de caráter popular, incluíam-se, pela força da representação das cerimônias e festejos e do *habitus* religioso, como membros de uma mesma ordem, ou mesmo, de uma desordem.

Outro elemento de destaque, ligado diretamente aos festejos religiosos na vila de São João del-Rei, era a música. Não havia, como ainda hoje não há, celebração, na qual não estivesse a música presente, tanto nos eventos internos, bem como nos externos. O *Astro de Minas* registra, na primeira página, a festa cívico-religiosa ocorrida na vila de São João del-Rei, por ocasião do aniversário do juramento da Constituição do Império. O evento conta com a presença de uma corporação musical local, conforme relata o artigo:

*... Tudo concorreu para o aumento do brilhantismo deste dia tão festival. Na véspera a noite espontaneamente todos os habitantes da Vila iluminaram com magnificência as suas casas; e concorrendo o povo as casas da Câmara, e de lá seguiram pelas ruas públicas com a alvorada, que tão bem desempenhou a Música não só com os sonoros instrumentos, senão também com os hinos patrióticos da nova composição, que intermediavam as variedades de toques musicais, que atraía a atenção do público, durando este divertimento enquanto circularam as ruas mais públicas até quase as 11 horas da noite, os fogos de artifício em todo este tempo não cessavam, e as vivas Nacionais que ao fim dos hinos, eram dados com geral aplauso caracterizavam bem os puros sentimentos do povo de São João. (Astro de Minas, 27 de março de 1830 – grifos nossos)*

Para o musicólogo e historiador da música sacra são-joanense, José Maria Neves (1984), a grande quantidade de peças musicais, guardadas nos antigos arquivos, mostra que, para cada festa acertada, eram compostas séries inteiras de obras: matinas, missas, ladainhas, novenas etc. Tal qual o modelo festivo colonial para cá transplantado e, aqui assumindo feições próprias da nossa formação social, a música em São João del-Rei

remonta ao período de seu povoamento e da instalação das associações religiosas. O destaque se dá para as duas corporações musicais, em torno das quais giravam o acompanhamento dos eventos culturais, cívicos e religiosos locais. São elas: a Orquestra Lira Sanjoanense, iniciada em 1776, e a Ribeiro Bastos, de 1775. Ambas atuam ainda hoje, nas cerimônias religiosas e nas comemorações festivas a elas ligadas. Representando uma interessante configuração social, à medida que seus membros vinham de diferentes segmentos ocupacionais da sociedade local. A primeira era composta basicamente de negros, os chamados “rapaduras,” e a segunda de brancos, cuja alcunha era os “coalhadas.” Festejos religiosos populares, tais como as festas de Matosinhos, não deixaram também de serem abrilhantados pela música. Nessas festas, por exemplo, a presença da banda de música era um dos elementos que concorriam para a animação da mesma. Sobre a presença da banda na festa de Matosinhos, assim noticiava um jornal local:

*... no Sábado, dia do Espírito Santo, à noite percorrerá as ruas desta cidade a banda de música do professor Martiniano Ribeiro Bastos, terminando a passeata no Arraial de Matosinhos (Arauto de Minas, 24 de abril de 1881, p. 2)*

A vida religiosa na vila de São João del-Rei, concebida desde o início de seu povoamento, acaba por conferir uma particular identidade à sua população, exprimindo, por outro lado, os níveis de tensão existentes no seio desse catolicismo ora erudito, ora popular, revelando, ao longo de sua história e tradição, a complexidade de seu processo de inserção nesta sociedade barroca. Contudo, no relato de viajantes estrangeiros e articulistas de jornais locais, o destaque que se dá é para o chamamento para o fato religioso, como elemento totalizante e integrador dos diferentes matizes sociais presentes nesta sociedade, camuflando, no entanto, as desigualdades e divergências presentes nesse amálgama sociocultural.

Tecendo comentários a respeito da tradição religiosa, reinante em São João del-Rei, o escritor Bernardo Guimarães assim diz:

*... o culto público em São João del-Rei é feito com toda pompa e majestade, e deve-se sem dúvida à dedicação da Igreja Católica Romana o distinto sentimento moral que anima a população, como bem disse da tribuna o finado senador por esta provincia Dr. Firmino Rodrigues da Silva (Apud Arauto de Minas, 24 de abril de 1881, p. 2).*

O fato é que a “Roma de Minas,” como chegou a ser chamada a cidade de São João del-Rei, possuía o seu cotidiano demarcado por uma temporalidade religiosa, mais propriamente, por um catolicismo colonial de base tridentina e, posteriormente, demarcado pelo catolicismo romanizado, inserido nos ares nebulosos que o conformam, com o advento da ordem republicana. Numa feliz expressão de Tancredo Neves, em entrevista concedida a Roberto D’Ávila, em 1985, ele assim se referiu a respeito de sua cidade natal: “São João del-Rei é uma cidade que (...) ainda, em pleno alvorecer do século XXI (...) acorda ao som dos sinos e dos tambores”

A cidade sempre gozou da fama de ser eminentemente católica (em que pese a velada repressão às outras manifestações religiosas). A visita do arcebispo de Mariana à cidade, em 1915, reforça esse discurso do articulista do jornal *A Tribuna*, que, comentando a ocasião, diz:

*... São João del-Rei, cognominada “a católica,” pela majestade de seus templos, índole de seu povo, magnificência de suas festas e respeito às tradições teve a subida honra de hospedar, por alguns dias, o seu virtuoso pastor o venerando antiste D. Silvério Gomes Pimenta, o sábio arcebispo de Mariana, primaz dos prelados mineiros...*

*...Substituídos os perfumes embriagados que presidem as festas profanas pelo odor sublime do incenso que edifica e transporta o nosso pensamento às alturas onde habita o eterno criador.*

*Trocadas as ofuscantes e imponentes formaturas, por entre as marchas guerreiras, as aclamações laudatárias e as salvas estrondosas com que são recebidos os grandes da terra, por extensas alas de fervorosos católicos, revestidos de suas humildes insígnias, à frente do ungido do Senhor, como que lhe abrindo passagem, e sem cujo trajeto só uma saudação, só uma aclamação partia uníssona de todas as bocas: Ecce Sacerdos Magnus (A Tribuna, 15 de agosto de 1915 - grifos nossos).*

De fato, ao tomarmos como referência a formação religiosa aqui instaurada desde os primórdios e ao longo de seu processo civilizatório, constataremos a veracidade desta ordem e discurso dominantes, também presentes na prática social do conjunto de sua população. A vida religiosa, configura-se como aspecto inerente à vida da cidade, numa simbiose que particulariza alguns aspectos desse catolicismo peculiar que se formou nas Minas. É o caso, por exemplo, da linguagem dos sinos. Em São João del-Rei, desde os tempos coloniais, eles funcionam como verdadeiras “gazetas de bronze”, noticiando

diariamente os acontecimentos religiosos Por meio deles, estabelecia-se um diálogo com a população, que via neles seu veículo de comunicação. Para cada cerimônia religiosa ou ato litúrgico, ligado a esta, direta ou indiretamente, tinha-se a manifestação dos sinos, cada qual com sua própria linguagem ou toques característicos, conforme a natureza do evento. Havia toques para todos os acontecimentos religiosos, ou não: avisos de missas, novenas do mês de maio, chamadas de irmãos das irmandades, festas em homenagem aos santos, finados, enterro de irmão, incêndio, passagem do ano, quaresma, festa de Passos, Semana Santa, festa da Boa Morte, toque de parto, Ângelus, Almas, Ave Maria, chamada de sineiro e sacristão, relembrando a morte do Senhor.

Comentando a esse respeito, o arquiteto D'Ângelo (1998), diz que os sinos, até meados do século XX, funcionavam como uma verdadeira gazeta popular nas cidades brasileiras, noticiando fatos da vida civil e religiosa, estimulando orações, comunicando óbitos, festas religiosas e, até mesmo, toque de recolher. Em São João, essa tradição permanece viva e presente, sobretudo, na Quaresma e na Semana Santa, quando são intensificados os seus dobres e repiques, em sintonia com o acentuamento das práticas litúrgicas desse período. A permanência, ainda hoje, dessa tradição é um dado empírico da complexa simbiose, religião e sociedade, nas cidades coloniais mineiras. Dessa forma,

*... quando vemos o som dos sinos das igrejas de Minas se propagando por nossas montanhas durante a Quaresma, parece-nos que eles tem o poder mágico de diminuir o espaço de tempo que separa a Minas de hoje e a do passado...(D'Ângelo,1998, p. 1-2).*

A preservação dos festejos do catolicismo em São João del-Rei esteve durante o início da povoação sob a responsabilidade das associações religiosas leigas. Estas ocuparam, na sociedade setecentista, importante papel social, ultrapassando as funções religiosas e caritativas, alcançando, pois, um universo muito mais abrangente e complexo. Organizaram-se, a partir de grupos raciais ou de ofícios. Estas associações religiosas podem ser classificadas em três segmentos: as Ordens Terceiras, formadas pelas camadas mais elevadas da sociedade colonial, tais como, funcionários graduados, intelectuais, militares. O processo de entrada em seus quadros era bastante seletivo. As Irmandades, em torno da qual se reuniam a classe dos comerciantes, visavam às obras de caridade. Sua organização hierárquica está também retratada pelo seletivo processo de admissão de seus membros. As

Confrarias e Arquiconfrarias, dedicadas à valorização do culto público e compunham seus quadros, segmentos sociais “menores” e os homens pardos.

Em São João del-Rei, a Irmandade do Santíssimo Sacramento, instalada na igreja Matriz, reunia a classe influente dos comerciantes; a Ordem Terceira do Carmo era composta da mais rica burguesia (os senhores do ouro) e a Irmandade do Rosário, que abrigava os negros e mulatos. Para Boschi (1988) as irmandades em Minas Gerais precederam o Estado e à própria Igreja Católica, como instituições. Foram elas as responsáveis pela edificação das primeiras capelas e embrião dos primeiros povoados. Em torno das capelas se dava toda a vida social das povoações, posteriormente, vilas e cidades. Verifica-se, portanto, que advém de uma mentalidade barroca colonial, instaurada no bojo de sua formação social e de conseqüente *habitus*, as raízes da tradição religiosa são-joanense. Uma sociedade que transplantou para os tempos modernos os resíduos de sua origem colonial, francamente barroca, como diz Afonso Ávila (1980), e, que tem nas festas coletivas, de natureza religiosa ou cívica, de teor gratulatório ou lutuoso, o veículo de expressão de sua inata predisposição lúdica.

### **2.3.2 Atos e fatos da festa**

Torna-se importante demarcar as singularidades das festas de Matosinhos, naquilo que ela parece diferir dos outros locais de devoção ao Bom Jesus. Inicialmente, destaca-se, baseado nas notas de jornais, o programa festivo, desenvolvido ao longo de três a quatro dias, sendo cada dia destinado a um santo. Na verdade, os festejos do arraial de Matosinhos, realizados em maio/junho, na data móvel de Pentecostes, compunham-se de um conjunto de festas, iniciadas no sábado, indo até terça-feira. Os jornais divulgavam com alguma antecedência o evento, sempre em tom exaltativo:

*Amanhã no poético arraial de Matosinhos começam os festejos do Divino Espírito Santo, havendo como de costume três dias de festa (Arauto de Minas, 13 de junho de 1881, p. 2).*

No sábado, acontecia o anúncio solene da festa, por meio da banda de música,

*... À noite percorrerá as ruas desta cidade a banda de música do professor Martiniano Ribeiro Bastos, terminando a passeata no Arraial de Matosinhos (Idem).*

Também no sábado, acontecia a distribuição de carne aos pobres e necessitados. Esse costume, de acordo com os estudiosos do Divino, acontecia por esta festa ser considerada de conagração, de cooperação e solidariedade. A esta característica se junta o agradecimento, o pagamento de promessas, a prática da caridade por meio da distribuição de alimentos aos desvalidos. (Pereira, 1978). Prosseguindo o calendário festivo, o domingo era dedicado ao Divino Espírito Santo; a segunda-feira, consagrada ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos; terça- feira, à Nossa Senhora da Conceição da Lapa, e quarta-feira consagrada à Santana. Em alguns anos, a festa se estendia até quarta-feira, conforme o programa apresentado no jornal *Gazeta Mineira*, de 12 de maio de 1894.

Geralmente, os jornais publicavam o programa das festas de Matosinhos. Sobre esse aspecto, verificamos que não existem variações de um ano para outro, nem tampouco, de um jornal para outro. Vejamos, por exemplo, o anúncio sobre as festas, publicado na *Gazeta Mineira*:

*... SÁBADO – Às 6 ½ horas da tarde, haverá a última novena solene, depois da qual percorrerá o Largo a banda Ribeiro Bastos, havendo leilão à porta da igreja. Nesse dia, apesar de ser de jejum, se distribuirá carne aos pobres, do meio dia para diante, no açougue dos srs. Paixão e Irmão, mediante cartões distribuídos sexta-feira pelo procurador Pedro Moreira. Por promessa também do tenente Belisário de Andrada, distribuirá, domingo, carne aos pobres mediante cartões que ele fornecerá.*

*DOMINGO – Divino Espírito Santo. Às 8 horas missa rezada. Às 11 horas missa solene e distribuição de registros medalhas e pãezinhos. Prega o evangelho o Rvm. Vigário Cônego Nunan. Às 5 horas da tarde eleição dos novos mesários. Às 6 ½ horas Te Deum, pregando o Rvm. Padre João Pimentel. Esplêndida iluminação e ornamentação caprichada em torno da igreja pelo hábil armador farmacêutico Desidério Rodarte. Tocarà no coreto escolhidas peças e algumas novas a insigne banda do exímio maestro Ribeiro Bastos e queimar-se-á um grande e magnífico fogo de artificio executado pelo excelente artista Henrique.*

*SEGUNDA-FEIRA – Senhor Bom Jesus de Matosinhos. Às 11 horas missa cantada, distribuindo-se verônicas por ocasião do Glória. Às 4 horas da tarde sairá a procissão do Senhor, percorrendo o Largo, pregando à entrada, o Rvm. Padre João Pimentel, seguindo-se Te Deum.*

*TERÇA-FEIRA – Festa de Santana. Às 10 horas missa com música. Às 5 horas Te Deum, pregando o Rvm. Padre Gustavo Coelho. Haverá iluminação, fogos*

*de artifício e tocará no Coreto a banda do Maestro Ribeiro Bastos (Gazeta Mineira, 12 de maio de 1894)*

As festas de Matosinhos, ao serem realizadas no período que, na liturgia católica romana corresponde a Pentecostes, ou seja, na comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, dotava o dia dedicado ao Divino Espírito Santo de um significado especial. É, pois, em vista disso, que se denominava a festa de Matosinhos como festa do Divino Espírito Santo. Até meados de 1930, ambos os festejos corriam juntos nos meses de maio/junho. Posteriormente, a época dedicada à devoção ao Bom Jesus de Matosinhos passa a ser comemorada em setembro. A alteração da data e a supressão do Divino, com seus componentes profanos, acontece após 1924. Os registros indicam que a origem da devoção na região de São João del-Rei deve-se à figura do Bom Jesus, do qual também origina-se a capela. Esta devoção portuguesa pode ser também atribuída ao espírito de romaria que a festa carregaria.



**JUBILEU DO BOM JESUS, DÉCADA DE 20**

*Fonte: Arquivo Osny Paiva*

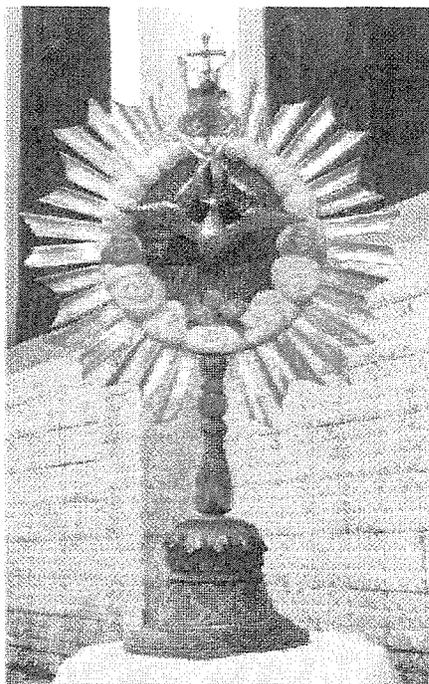
Damante, citado por Maia (1976), afirma que a origem da festa do Divino Espírito Santo é atribuída à Rainha Isabel (1271-1336). Ao convidar os pobres da Casa Real, ela

iniciava em seu palácio de Cintra, votos de Pentecostes, em proveito dos pobres. Essa afirmativa é acrescida de uma lenda de que as folias tiveram origem na Vila de Alenquer, sendo seus fundadores Isabel e seu marido. Regulamentado pelo código Afonsino, que a excluía das defesas, a festa do Divino foi regulada por D. João III e reflete, no meio popular, o esplendor e o sentido das sagradas investidas reais, através da coroa, do cetro, da bandeira, do Império. Todavia esta explicação é considerada absurda por Moisés Espírito Santo (1988). Segundo este autor,

*os cultos populares não são, nem nunca foram, nem poderão ser instituídos por decreto ou pela boa vontade de uma pessoa, seja ela rainha, beata ou santa (...) Os rituais, como as religiões, obedecem exclusivamente aos ditames e à dinâmica da cultura e sempre inseridos na tradição (p. 114).*

No Brasil, a festa do Divino ancorou-se no século XVI. O seu caráter festivo e folclórico, advindo do catolicismo folclórico português, aqui aportou e ganhou outras colorações culturais, o que veio dar ao Divino Espírito Santo de Matosinhos o caráter de ator principal.

## DIVINO ESPÍRITO SANTO



*Representação do Divino Espírito Santo*

*Atrás está escrito: "Feita nesta cidade de São João del-Rei em maio de 1868 por Manoel Pereira Maya, natural de Piracatu, por mandado do Imperador do Espírito Santo Thomaz" (Informativo da Festa do Divino Espírito Santo de Matosinhos. São João del-Rei, n. 01, abril, 1998.)*

*Fonte: Arquivo Osny Paiva*

Durante os três dias dedicados aos festejos, o arraial de Matosinhos tinha sua população aumentada com a vinda de romeiros e com a ocupação das chácaras e aluguel de casas dos próprios habitantes da vila de São João del-Rei. Nesse sentido, publicava-se nota de jornal, oferecendo hospedagem aos romeiros e festeiros, tal como a que se lê abaixo:

*... Jerônimo Pereira Leite de Carvalho Bastos previne os seus amigos que durante os dias de festa em Matosinhos tem botequim e Hotel, para o que espera a concorrência dos seus amigos. (Arauto de Minas, 21 de maio de 1881)*

Comentando-se sobre as expectativas positivas para os festejos de 1884, o jornal diz que:

*... além dos atos religiosos, as festas profanas tende a atrair um sem número de romeiros e devotos que da redondeza e de longe correrão ao vizinho arraial, onde as casas tem subido a 100\$000 de aluguel somente por três dias. (Arauto de Minas, 17 de maio de 1884 - grifos nossos)*

Um intenso comércio estabelecia-se no arraial, por ocasião das festas. O mesmo jornal noticia as expectativas para os festejos daquele ano, ressaltando que:

*... as tradicionais festas do Divino estiveram animadas e muito concorridas. Cinco dias cheios onde não faltaram (...) botequins em larga escala, jogos variados .... (Idem).*

Outro dado sobre o comércio que girava em torno da festa é citado por esse jornal. Na página quatro, informa que:

*Em Matosinhos no Botequim "Recreio das Famílias," encontrarão as Exmas Famílias cômodos próprios e decentes onde se servirão com prontidão, asseio e preços razoáveis – jantares, almoços, ceias, cafês, sequilhos, comidas frias, vinhos, finos licores, doces de todas as qualidades (Idem).*

O relato do cronista do jornal mostra que a vila de São João del-Rei esvaziava-se nesses dias e parte da população para lá se mudava. O que preocupava nesse período de festas era a gatunagem que se instalava na cidade. O jornal *Ação Social*, no ano de 1916, publica uma coluna intitulada "Olhos Abertos!" Chama a atenção daqueles que vão ao arraial de Matosinhos para não deixarem as suas casas desguarnecidas, pois corre o boato de que formou-se na cidade uma quadrilha de gatunos. Sobretudo, cita a nota,

*... nestes dias de festa de Matosinhos em que as ruas ficam desertas e as casas no desamparo. Nada de jóias, nem de valores em dinheiro expostos aos dedos rápidos e amestrados dos batedores de carteira profissionais (...) o direito não favorece aos que cochilam (Ação Social, 11 de junho de 1916)*

Havia, durante as festas, missa solene, sermões, procissões e os festejos populares como danças de fitas, cavalhadas, corridas de touros, músicas, fogos de artifício, jogos de azar etc. Vinha gente dos mais longínquos recantos, movidos por sentimentos piedosos ou pelas atrações dos três dias de festa. Barracas, casinholas, ranchos de capim e coberturas toscas, eram construídas com objetivo de abrigar os romeiros e pagadores de promessas. O acesso ao arraial era feito, segundo Cintra (1975), pela antiga rua do Matola. A condução para Matosinhos ficaria facilitada, mais tarde, com a implantação da ferrovia.

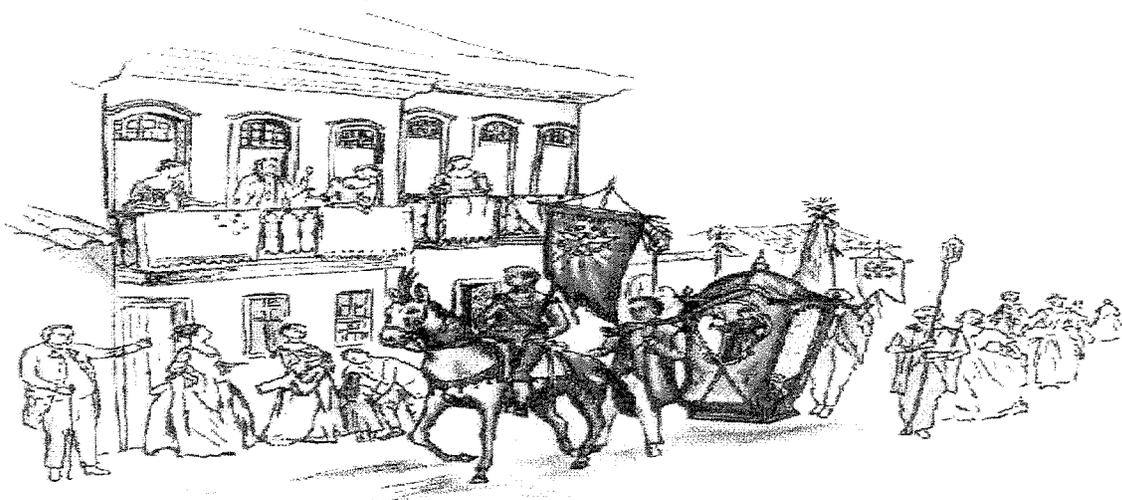
Das procissões realizadas por ocasião dos festejos, a de maior destaque era a de Santo Antônio. Eleito, o "Imperador Perpétuo" da festa do Divino, era conduzido em

procissão até a capela de Matosinhos, lá sendo simbolicamente empossado. Os jornais informam a respeito dela por meio de comunicados feitos a pedido do Imperador e Mesários da festa. Eis aqui uma dessas notas:

*Os Mesários do Divino Espírito Santo anunciam que a posse é no dia 1º de junho do corrente ano às três horas da tarde, e que pretendem levar Santo Antônio da Igreja da Venerável Ordem Terceira de São Francisco, para Matosinhos, com a decência possível como é de costume; para isso rogam a todas aquelas pessoas que, se quiserem aprontar de cavalo para acompanhar, o façam àquela hora impreterivelmente. (Astro de Minas, 20 de maio de 1834).*

Fato curioso, e que parece ser característico das festas do Divino Espírito Santo em Matosinhos, é essa procissão de Santo Antônio, imperador perpétuo, que dá início aos festejos do Divino. Carregado numa liteira, o santo é conduzido até a Capela do Bom Jesus. Segundo o folclorista Ulisses Passarelli, São João del-Rei era a única cidade do Brasil a ter um imperador perpétuo eleito, que não perdia o seu posto com a chegada de Pentecostes, que é Santo Antônio, conduzido em cortejo numa liteira, conforme publica o informativo da festa do Divino Espírito Santo de Matosinhos, em 2 de maio de 1999.

### PROCISSÃO DE SANTO ANTÔNIO



#### **Santo Antônio, patrono perpétuo da festa do Divino**

*“Comerciantes e festeiros do Divino, em São João del-Rei (MG), elegeram a Santo Antônio por imperador perpétuo de sua festa. Por isso, faziam transportar, no início da novena, a imagem do santo imperador, de São João del-Rei para Matosinhos, onde a festa se fazia. Ia o santo numa liteira ricamente adornada, amparado por um sacerdote, revestido de estola e pluvial, seguido de pomposo acompanhamento”*(

*Raymundo Trintade, Arquidiocese de Mariana, 1928).*

*Ilustração: Osny Paiva*

À chegada da procissão em Matosinhos, no largo da igreja do Bom Jesus, iniciavam-se à queima de fogos de artifício e os festejos. Envolto numa série de divertimentos, ninguém cuidava de trabalhar naqueles dias.

Para promover a festa, era escolhido a cada ano um Imperador do Divino. Era ele quem assumia o papel de festeiro, em locais onde não havia uma Irmandade do Divino, como o era em São João del-Rei. Segundo Pereira (1978), é ao imperador e também ao festeiro que cabe a organização da parte profana da festa. Citam os cronistas que um dos mais famosos imperadores do Divino fora Tomaz Antônio Gonzaga. Com ele ocorrera o seguinte fato, afirma Cintra (1975)

*Quando em 1868, exercia o cargo, mandou encarnar (colocar pele, cor, dar vida à imagem) a imagem do Senhor Bom Jesus de Matosinhos. Pretendia levá-la à procissão, depois de benta na Igreja de S. Francisco, para sua capela, no dia 30 de maio. Para tanto oficiou à Venerável Ordem Terceira de S. Francisco de Assis – pedindo “a coadjuvação de vossa corporação, a fim de que este ato se torne mais respeitável.” Deliberou a Mesa respondendo que enquanto desejasse concorrer com o seu contingente para o esplendor do culto católico – todavia muito lhe pesa não poder comprazer com os desejos do devoto Festeiro do Divino Espírito Santo. Argumentava a Ordem na resposta que sendo a bênção da Imagem uma atribuição paroquial deveria ser feita na Igreja Matriz ou na capela de Matosinhos. Arrematava com franqueza: A Mesa não julga decente sair esta Corporação por tão maus caminhos ( p. 9 - grifos nossos)*

É interessante observar que, atrito envolvendo a procissão de Santo Antônio até Matosinhos, já havia ocorrido em outros tempos. O próprio Cintra, relata em seu texto, baseado no historiador cônego Raimundo Trindade, que Dom Frei José da SS. Trindade, bispo de Mariana, entre março de 1820 e setembro de 1835, recebeu, certa vez, reclamação de um vigário de S. João del-Rei, contra a festa do Divino Espírito Santo. Parece que a idéia de Santo Antônio, como sendo imperador perpétuo da festa, sendo conduzido numa liteira toda ornada até Matosinhos, não era bem aceita pelo vigário. Ainda o seguia um cortejo festivo, composto de variadas gentes, onde se misturava o povo e os “homens bons.” Contudo, Dom José louvava a piedade dos são-joanenses, aprovando a cerimônia. Lembrou ainda que em Portugal se fazia o mesmo com as imagens de N.S. de Nazaré e de Arrabádia. Diz ainda que no Rio de Janeiro, recentemente acontecera algo parecido com as imagens de N.S. da Penha, sendo conduzidas para uma capela à distância de duas ou três léguas.

Na interpretação de Cintra (1999), em que pese seu relativismo, os “maus caminhos” que levaram a Ordem Terceira de S. Francisco a não auxiliar e, de certo modo, desaprovar essa empreitada do imperador do Divino, estaria no fato do estado ruim do caminho por onde o cortejo passaria (entrevista). Contudo, estes não parecem ser os motivos reais da desaprovação da Ordem Terceira.

O Imperador do Divino era uma figura saudada por todos, por onde passava. Com uma charanga à frente, os festeiros acorriam até sua casa para render-lhes homenagem, as quais eram bem-vindas e recompensadas:

*... De uma feita foi meu avô o dito imperador e eu bem lembro de que fiquei atordoado com a algazarra daquela gente toda, entrando pela nossa casa aos gritos de – viva o Coronel – Imperador! E toque a música! E o imperador – coronel mandou logo uma crioula correr às pressas à dispensa e trazer de lá algumas dúzias de garrafas de bebidas. Recordo-me de que – parece que ainda estou vendo – o João Cascudo, posta chupando os beiços e revirando os olhos – enquanto que o capitão Funga, esquecido do rabeção, fazia mil caretas, para seu copo, dizendo, - arri diabo! Azedo como ... unha de gato!  
Apuradas as coisas, verificou-se ter, na confusão da pressa, caído para o capitão Funga uma garrafa de vinagre legítimo(O Dia, 23 de maio de 1912)*

A figura do Imperador na festa do Divino Espírito Santo é considerado como a personagem central do culto. Na tradição portuguesa, ele é o benfeitor que financia uma parte das despesas. Ser prestigiado como imperador, nessa tradição, exige do mesmo que seja tido como homem de negócios, um próspero comerciante que, mesmo que tenha vindo do nada, prosperou. Na tradição portuguesa, os homens de negócios das aldeias, aqueles a quem se diz “veio do nada,” ambicionavam a função e figuravam dentro de uma extensa lista de espera. A grande motivação para o cargo é o prestígio junto a comunidade, conforme afirma Espírito Santo (1988).

Pelo exposto nos jornais, pode-se constatar que atitude semelhante se dava aqui nos festejos locais, com relação à escolha do imperador. A *Gazeta Mineira* informa que, em 1892,

*Foi escolhido imperador para a festa do ano vindouro o sr. Comendador Francisco de Paula Leite. Os que conhecem a fidalguidade e liberalidade deste distinto cavalheiro, já por tantas vezes reveladas em festas religiosas desta cidade, prevêem, com razão, o esplendor e brilho da futura e popular*

*festividade do Divino Espírito Santo de Matosinhos. (Gazeta Mineira, 13 de junho de 1892 - grifos nossos)*

Ao se referir às festas portuguesas, o autor coloca que em certas localidades o imperador chega a ser coroado pelo próprio pároco, numa cerimônia imponente da igreja ou à entrada da aldeia. Nesse sentido, a festa do Espírito Santo é a festa do imperador, visto que,

*... O imperador é o grande senhor; rodeado de assessores, passeia-se pelos recintos muito imponente, sem deixar a coroa, sem reconhecer os vizinhos e os amigos. Tornou-se uma personagem distante, sagrada (...) Além de contribuir com boa soma de dinheiro para as despesas e de garantir abundância de pão e de animais a abater, com tourada prévia (à vara larga), se esse for o costume, o imperador fiscaliza e contabiliza os donativos privados, preside ao desfile das oferendas como se estas lhe fossem destinadas pessoalmente, e paga ao clero pelos ofícios realizados. Na Batalha, após a coroação, senta-se num trono instalado no interior do monumento da vila, fazendo-se acompanhar de dois ajudantes, ou pajens, e diante dele passam as mordomas com belos açafates de bolos e de pão à cabeça, resultado de promessas privadas. (p. 121-122).*

Na perspectiva do catolicismo, a função do imperador numa cerimônia religiosa é estranha, sobretudo porque coloca em segundo plano a função do clero, desviando para si todas as atenções. Para Moisés do Espírito Santo, a festa não é católica, tal como o Divino popular também não é. Segundo este:

*vem diretamente da tradição hebraica. O Espírito Santo dos cultos populares não é a terceira pessoa hebraica. O Espírito Santo dos cultos populares não é a terceira pessoa da Trindade cristã (...) O Espírito Santo não é o popular Paráclito, princípio de ordem intelectual ou espiritual que inspira os santos e os profetas, expresso na língua hebraica por "rwah" e que (segundo os textos cristãos) desceu sobre os apóstolos no cenáculo, no Pentecostes, o qual é invocado nos nossos dias pelos Pentecostais e pelos Carismáticos Católicos. O Espírito Santo aproxima-se da acepção que os mais antigos autores da Bíblia tinham desse ente divino e, depois deles, os cabalistas, significando "vida ou força," isto é, a força ou princípio vital que, na visão de Ezequiel, anima os ossos ressequidos. O Espírito Santo popular equivale ao próprio conceito de vida, que coincide com a mais antiga tradição semita. (p.109).*

Para finalizar este interessante esclarecimento sobre a origem do culto ao Divino, o autor diz que:

*... o rito popular português deriva da festa hebraica em que o povo recordava os seus antigos compromissos com yaveh e renovaria esse compromisso com uma refeição ritual. Os últimos vestígios da festa bíblica datam de há mais de dois mil anos. Tendo sido proibidos pelo poder religioso sob proposta dos profetas, todo o culto público judaico, nomeadamente os sacrifícios sangrentos e as refeições culturais coletivas em torno do templo uns cinco séculos a.C., o cerimonial passou para o domínio popular; as seitas e os grupos da Diáspora teriam mantido as tradições bíblicas proibidas (p.121).*

Tal fato nos faz indagar se, para os locais onde se realizaram a transplantação da festa do Divino Espírito Santo, tal como em São João del-Rei, não teria vindo uma leva de portugueses, “Cristãos Novos”

Tendemos a considerar que, numa sociedade católica, de origem colonial como das Minas, envolta, ao mesmo tempo, com o mimetismo de um catolicismo sincrético, de padrões culturais luso-afro-ameríndios, os níveis de convivência e de inter-relações multiculturais, tenham aqui mitigado, pelo menos por um dado período, os níveis de tensão entre o catolicismo oficial, que estamos chamando de tradicional e devocional, o qual estamos considerando como sendo popular.

As festas de Matosinhos são apresentadas pelos jornais desde sua origem como festas populares, em que a presença do “povo” sempre é destacada, juntamente com seus decantados hábitos festivos:

*... Para aqueles que, abrindo os olhos à luz do dia sob este céu e que nunca daqui arredaram pé, é S. João del-Rei um seio de Abraão, onde seus filhos esquecidos do resto do mundo vivem na paz, na quietude e no remanso de uma doce e fraterna convivência, acalentados pelos hábitos festivos e pelas simples diversões que seduzem e prendem (Arauto de Minas, 31 de junho de 1883).*

O destaque dos jornais vai freqüentemente para a sua animação. “... *A tradicional festa de Matosinhos esteve este ano muito animada*” é o que cita a sessão “Noticiário” do Arauto de Minas de 1883. “... *Foram cinco dias cheios! Não faltaram as ronqueiras, fogos de vistas, botequins em larga escala, jogos variados e a dança de velhos*” Não deixa de comentar o problema dos jogos, corriqueiros nos festejos populares de Matosinhos. “... *Muitos suspiram hoje, saudosos dos dias que se passaram e batendo nos bolsos não ouvem o tirlintintin dos cobses que se foram ...*” (Arauto de Minas, 23 de junho de 1883). Nos festejos de 1884, as Cavalhadas estiveram presentes, comenta Cintra (1974) que era comum

em tempos remotos. Neste mesmo ano, talvez por se realizarem os torneios eqüestres, o aluguel de casas no arraial de Matosinhos elevou-se para 100\$000 somente para os três dias de festa. Com vistas a proporcionar um meio “*fácil e cômodo de locomoção*” para Matosinhos, fora contratado pelos senhores José Antônio de Almeida e Manoel Anselmo Alves de Oliveira, os serviços da Estrada de Ferro do Oeste. Circulará um trem, durante os dias de festa “ao preço módico” de 300 réis, na primeira classe e 200 réis na segunda, ida e volta.

O jornal *Arauto de Minas*, de 14 de junho de 1884, noticia que os cavaleiros que irão simular os combates travados entre mouros e cristãos, são fazendeiros vindos do Rio Novo, “... *caprichosamente vestidos e montando lindos cavalos ricamente ajaezados*”. Para isso, a praça, em frente a capela do Senhor Bom Jesus, foi nivelada e construída, em forma de círculo, palanques altos. “... *Os palanques formando anfiteatro, ornados de galhardetes e bandeiras, estofos de variadas cores, ficavam cheios de gente*”. Ao povo era reservado o espaço debaixo dos palanques. Nos quatro dias de festa, oito cavaleiros mouros e sete cristãos realizavam o combate, proporcionando divertimento à multidão,

... *um rei Mouro ocupava, soberbo, bonito palanque, que lhe servia de trono, tendo ao lado uma interessante princezinha vestida com todo o gosto e esplendor e os garbosos cavaleiros executaram variados combates e torneios que, começando à três horas da tarde, prolongaram até às seis. A última hora era destinada ao tiramento de argolinhas, que oferecidas a alguns dos assistentes, provocavam da parte destes a retribuição por meio de prendas...(Idem).*

O comentário foi que a festa profana sufocou a religiosa, propriamente dita, que, *mais do que nos anos passados passou quase desapercibida*. Embora marcada pelo brilhantismo das cavalhadas e pelos espetáculos circenses da Companhia do afamado artista Manoel Pery, os festejos populares de 1884, em Matosinhos, foram alvo de atos de violência que aconteceram na véspera da festa do Espírito Santo. Três indivíduos travaram luta, terminando em facadas e tiros. Já ao chão, e “nadando em sangue,” foram interpelados pela polícia, conduzidos ao hospital e processada a abertura de inquérito. O redator da nota jornalística esboça em seu comentário a insatisfação com a ação da polícia local. “... *É uma policia esta da nossa terra que não previne os delitos e quando estes se dão não tem também a energia da repressão*” (Idem, p. 2).

Em 1877, o cronista do *Arauto de Minas* contrapõe em seu texto dois cenários, sobre os quais desenrola-se as festas de Matosinhos. Idilicamente, realça num primeiro instante de seu olhar, a beleza do arraial de Matosinhos que “... *situado à margem esquerda do Rio das Mortes com seus verdes pomares coroados de copados arvoredos de dourados frutos, parece a risonha donzela sentada à beira do Riacho, madeixas solta ao vento e lábios entreabertos, donde se exala perfumado hálito*” (*Arauto de Minas*, 19 de maio de 1877).

Continua ele, dizendo que,

*... no espaçoso largo ergue-se a poética igreja do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, cuja imagem Veneranda impõe à multidão de devotos romeiros o respeito e devoção com que se distingue o bom povo são-joanense. Em frente a igreja eleva-se o simbólico cruzeiro, majestoso estandarte da redenção, como guarda avançado do Santuário, onde o Cântico dos Levitas, acompanhado de melodiosos acordes celebra na Páscoa do Espírito Santo a descida do Paráclito (Idem).*

A seguir, o autor dá destaque ao ambiente profano, em que a multidão é formada por formosas jovens, jovens mancebos e por *pândegos*, que invadem os botequins e as barraquinhas pitorescas, formadas por folhas de verde pita, “...*onde se aprecia a posta de lombo, a tostada costeleta de leitão, regados a roxo licor ou a branquinha brasileira*” (*Idem*).

A pausa é dada com o repicar dos sinos, quando começa a festividade religiosa no interior da igreja. Do coro partem as melodias, seguidas da fala do sacerdote na tribuna. Todos ouvem em silêncio e a festa do dia termina com o *Te Deum Laudamus*. À noite, retomam-se os eventos profanos, quando: *o largo iluminado enche-se de multidão que dança e assiste aos fogos de artifício*. E assim vai, até o dia clarear, quando “... *o sol nascente espanando as trevas, chama a todos à realidade de vida, e cada qual à seus afazeres* (Idem).

### FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM MATOSINHOS – 1914



*Fotografia tirada do alto da cúpula do Pavilhão de Exposições de Matosinhos.  
Fonte: Arquivo Osny Paiva*

Os jornais sempre destacam o caráter popularesco da festa de Matosinhos, a animação e a presença maciça da multidão, os trens cheios, indo até a estação de Chagas Dória, o espírito religioso e ordeiro da festa ainda que, na mesma medida, sejam anunciados os excessos, a jogatina e os tumultos nela inseridos. Enfim, as festas de Matosinhos, poderiam ser assim resumidas, de acordo com os relatos dos jornais da cidade, “... *Muito povo, música magnífica, fogos excelentes, eloqüentes sermões, extraordinária alegria e completa inalterabilidade da ordem pública ...*” (Idem). Um contrasenso, uma vez que, em momentos posteriores, os jornais irão fazer críticas à festa e seu ambiente mais profano que sagrado.

Não faltavam os tipos folclóricos nas festas de Matosinhos. Um dos mais conhecidos era um tal de Luciano Bonaparte, caboclo reforçado, de proporções hercúleas, mal encarado, sempre vestido de modo extravagante. Vinha todos os dias à cidade, montado num ginete bem ensaiado e trazendo aos pés um par de chilenas de prata. Dizia-se que era filho único de pai abastado e, que, com a morte deste, tornou-se herdeiro a meia légua de S. João del-Rei, de vinte e tantos escravos. Mas era mau homem, cita o cronista que escreve no *Arauto de Minas*, em 1878, sob o pseudônimo de “Macedônio”. Pior ainda, como senhor de escravos. Acabou por matá-los um a um pela má e porca alimentação,

muito serviço e bárbaros castigos (*Arauto de Minas*, 14 de julho de 1878). Contudo, o maior prazer de Luciano era ir como alferes porta-bandeiras na procissão de S. Jorge; para o que reservava o seu melhor cavalo. A molecada sempre o acompanhava aos aplausos, e Luciano voltava para casa cheio de si, depois de ter percorrido as principais ruas da povoação. No dia da procissão de Santo Antônio, na festa de Matosinhos, cita o cronista

*Luciano Bonaparte fardava-se ricamente, calçava botas de Napoleão e cingia reluzente espada de alto preço. Montava, então, corpulento e fogoso animal, ajaezado de prata e ornado de fitas de várias cores. Carregava com garbo, da igreja de São Francisco até Matosinhos, uma vistosa bandeira, abrindo caminho para a triunfal procissão de Santo Antônio. Grande multidão acompanhava a triunfal procissão de Santo Antônio. Grande multidão acompanhava o andor do Santo. Todo mundo elogiava o esplendor da montaria e das vestes de Luciano, que se transformava numa das mais importantes figuras da solenidade (*Arauto de Minas*, 14 de julho de 1878)*

Para Matosinhos parece que acorriam parte significativa da população que residia no centro e arredores da cidade de São João del-Rei, por ocasião das festas do Divino Espírito Santo. Os jornais dão conta desse procedimento, por meio da circulação dos trens, que saíam da estação central até a de Chagas Dória, pelo deslocamento das famílias para o arraial de Matosinhos, hospedando-se em pensões ou em casas de amigos e parentes, que lá residiam ou lá possuíam residências de veraneio. O *Arauto de Minas* noticia, em 1866, o movimento de traslado das diversas famílias que, na véspera da romaria do Espírito Santo, passam a residir no arrabalde de Matosinhos, que, segundo o mesmo, transforma-se num verdadeiro *bois de Bologne* da sociedade são-joanense (*Arauto de Minas*, 14 de maio de 1886).

O articulista, de pseudônimo “Salusto,” assim relata sua aventura, descrevendo o caminho que se percorria da cidade até o arraial:

*... costumava passar um, ou dois meses por ano em Matosinhos, por ocasião das festas do Nosso Senhor Bom Jesus. Nesse tempo ia-se pelo Matola, passava-se perto do matadouro velho, em plena capoeira, fazia-se escala na d. Rita da Praia, uma boa velhinha que morava num sobrado, a meio caminho e assentava-se um bocado no paredão da ponte da Água Limpa, antes de penetrar no arraial; sim porque nessa época não havia a Rua Antônio Rocha, nem o boulevard dos italianos emendando tudo em uma só cidade. Entre a menina discutia-se qual o caminho mais curto para Matosinhos; se pelo Matola, se pelo Barro, passando no Canal, onde é hoje a fábrica de tecidos. Chegados apenas,*

*a maior preocupação, era ir à procura das laranjas e dos limões, que se obtiam por dez reais de mel coado, e nas muitas das belas chácaras daquela abençoada terra. Havia uma senhora, Deus lhe fale n'alma, que recomendava sempre, a meia voz, ao Eduardo chacreiro: "olha! Dê das do chão, hein?..."*

*Ficou célebre este dito de um bom velho são-joanense, que mais tarde faz parte da constituinte, alegre e doido por moças, sempre que apresentava as sobrinhas – um bando delas cada qual mais bonita – nunca se esquecia de acrescentar: e olha que estas ainda são as do chão!(Idem).*

Feita a descrição e os comentários sobre passagens de sua infância, o cronista passa a descrever os festejos e o ambiente festivo, carregados, ao mesmo tempo, de devoção e de diversão:

*... Depois vinham os dias de festa, o preparo providente das barraquinhas de bambu e pita, a animação do largo da igreja, se povoando do dia para noite. As casas subiam de preços e não havia burguês que se prezasse que não tivesse tomado em tempo a sua; pois se era a nossa Petrópolis! Aberta a igreja para o recebimento das oferendas e para a contemplação dos milagres, nós pressurosos íamos nos quedar boquiabertos ante às coisas espantosas realizadas em nome do Senhor Bom Jesus de Matosinhos: aqui era um cavaleiro, cuja montaria tomada do diabo, saltara por cima de um abismo e o homem se salvara de uma morte certa. Invocando no momento supremo, o nome milagroso; mais adiante era uma senhora muito temente a Deus, e que esgotados os recursos da ciência e desanimada pela paralisia completa que a prostrava no leito, resolvera-se a vir de longe implorar o milagre – e o milagre se dera! Lá estavam, e certo está ainda na sacristia, os riques cerradas de quadros, com suas pinturas ingenuamente rudes e os membros em cera, contando todas as boas ações do milagroso Padroeiro.*

*Com que gosto eu subia à torre para assistir aos repiques do Heitor! Na hora então em que começavam a furar buracos para armar as peças de artifício – o close da festa – a nossa sofreguidão não tinha limites e nós, pequenos, não estávamos longe de admitir que ao influxo da nossa impaciência,<sup>17</sup> a hora do fogo chegaria mais depressa! Antes porém desse momento auspicioso a igreja toda iluminada ardia em pura fé, hinos e cânticos subiam para o alto proclamando a crença ardente de um povo inteiro. Era infalível também a passeata do pessoal festeiro, de charanga, até à casa do Imperador do Divino; já se sabe, o grupo era numeroso a levar-lhes as merecidas homenagens, recompensadas pelas doçuras do indefectível copo d'água, em regra profuso (...)*

*Depois ia-se ao leilão de prendas, em frente à igreja, onde a fila de bancos estavam cheias de moças; era um nunca acabar de boas piadas do Batistinha, o esperto leiloeiro, que sabia jeitosamente por à prova o amor próprio do*

<sup>17</sup> É característica da festa a profusão dos sentidos, a ansiedade frente aos momentos de êxtase da festa. O discurso a ser levado a efeito pelo catolicismo romanizado é de controle dos instintos, de racionalização e controle das emoções nos ritos e nas práticas ritualísticas. Irá se estabelecer, por intermédio de uma cenarização do rito, não como o da cena barroca, mas voltado para o privilegiamento da liturgia, tornando a mesma mais pomposa que a cerimônia. O sagrado estará naquilo que é oculto e o profano passa a ser visto como ilusório. (Köhler, 1978).

*arrematador endinheirado. De uma vez, vi uma flor, que por artes e artimanhas, tinha sido furtada do corpete de certa moça, hoje respeitável matrona, ser disputada por dois de seus adoradores e alcançou um preço louco! Eram assim as festas naquele tempo; não havia ainda o jaburu fora, nem o pôquer dentro das casas; rezava-se mais e o gramofone e o cinema não sonhavam aparecer ainda (O Dia, 23 de maio de 1912)*

Em uma outra nota de jornal, é anunciado que as “animadas” festas de Matosinhos estão lotando o pitoresco arrabalde, com a presença de romeiros, grande concurso de povo. Os festejos ganham maior brilhantismo, na visão do cronista, com a afluência de “distintas famílias e elegantes senhoritas.” Num mesmo espaço, parece conviver, pelo menos durante os três dias de festa, o chamado povo, a burguesia local e a aristocracia, intermediadas pela relação sagrado e profano, inseridas nesse catolicismo. A sociabilidade festiva, presente por meio dos divertimentos, estende-se, de acordo o discurso do cronista, desde a barraca do pequeno vendedor de doces à elegante e humanitária tômbola de damas de caridade. Os divertimentos se apresentam na forma de jogos diversos, botequins, carrossel e o excelente cinema do teatro municipal, ocorrido em um barracão artístico e confortável. Estamos já em 1912. As touradas já não se fazem mais presentes, como dantes. Outro destaque, nesse momento, é para a ordem pública. O cronista faz questão de assinalar que mesmo com a presença de cerca de sei mil pessoas, a ordem pública esteve inalterada, o que segundo ele, atesta o nível de civilidade e progresso da cidade (*O Dia*, 28 de maio de 1912).

O assim chamado “povo”, misturado entre a população bem nascida e bem criada, que se dirigia a Matosinhos, nas festas do Espírito Santo, sempre é destacada pelos cronistas dos jornais. Com raríssimas exceções, são figurantes anônimos, que concorrem em quantidade para o brilhantismo das festas. Contudo são eles, romeiros, devotos, foliões, donos de humildes barracas, que fazem da festa de Matosinhos, a mais popular, animada e concorrida da região e, por isso, motivo de preocupação das autoridades civis e religiosas.

Em um dos poucos relatos, onde se vê protagonizada a presença do homem comum nas festas, o cronista Tancredo Braga narra, em tom hilário, o seguinte episódio, ocorrido há oito anos:

*... Havia perto da Cruz das Almas, um preto velho por nome Chico Adão que ali residia com a sua família. Adão era muito amigo e velho camarada do Querubino, aquele mulato da perna torta que mora lá perto da casa do coronel Sette. O Adão, um ano, resolveu assistir às festas de Matosinhos e surgiu*

*inesperadamente na casa do Querubino. Surgiu não, surgiram ele, a mulher, duas filhas e um filho. Recebeu-os uma filha do Querubino que imediatamente foi lá dentro avisar ao pai da chegada dos cinco hóspedes. A mulher do Querubino pôs a mão na cabeça, disse que a casa estava cheia, que precisava de tempo a fim de fazer quitandas para vender no largo e outras coisas.*

*Gostei de ver a tática e a calma do Querubino.*

*Não se lastimou. Saiu vagarosamente, pitando um cigarro e foi ter com os hóspedes.*

- *Oh! Adão, como vai você.*

*Então. Veio assistir as festas?*

- *É verdade.*

- *Você desculpe eu ter demorado em vir recebê-los, pois a Mariquinhas minha filha está com variola, coitada e disse o médico que é variola hemorrágica!*

*O Chico Adão ficou frio e no mesmo dia voltou às carreiras para a Cruz das Almas.*

*À noite Querubino, com a mulher e a filha no Largo assistia às festas, vendendo pés de moleque, queijadinhas e arroz doce, e olhando os fogos. Não sei se foi castigo, o fato e depois de algumas evoluções foi estourar mesmo na perna do Querubino (A Tribuna, 30 de maio de 1915).*



**FOGUETEIRO NA FESTA DO BOM JESUS DE MATOSINHOS – DÉCADA DE 50**

*Fonte: Arquivo Osny Paiva*

### 2.3.3 Indivíduo e sociedade na representação festiva

As festas de Matosinhos intermediam uma suposta convivência entre o popular e o tradicional, embutindo no seu interior devoções que intercalam crenças e cultos sincréticos luso-afro-brasileiros, como é o caso da associação entre as manifestações em homenagem ao Divino Espírito Santo e as devoções europeias e portuguesas ao Bom Jesus de Matosinhos, à N. S. da Conceição e à Santana. Nesse sentido, as teses sobre circularidade cultural de Bakhtin (1987) e de hibridismo de Canclini (1985) contribuem para o entendimento da relação entre o popular e tradicional inserido nestes festejos.

Na relação indivíduo e sociedade, os autores que estudam o período, ou seja, o século XIX em São João del-Rei em seus primórdios, dizem que a princípio o que se coloca é uma idéia de desordem, própria, como atestam os fatos empíricos, de uma sociedade de pouco controle dos comportamentos e violenta em si mesma, associada a um mecanismo hierárquico que busca o estabelecimento e controles pela demarcação prévia de posições e territórios, por meio das práticas sociais e festivas. As festas religiosas de *Corpus Christi* e da Sexta-Feira Santa são exemplos que ilustram essa perspectiva.

A sociedade são-joanense do século XIX caracteriza-se por uma formação social composta de comerciantes e fazendeiros, que compõem a elite social; a seguir aparecem os escravos e os homens livres pobres, ligados a atividades artesanais e de risco. Em se tratando de ocupação do espaço urbano, estudos revelam que, na área central da vila, habitavam as pessoas abastadas, integradas à vida política e social da cidade e, nas áreas periféricas, circulavam e residiam pobres livres e forros, que lá moravam provisoriamente exercendo atividades temporárias e sem fixação (Campos, 1998).

Conforme o relato e as crônicas dos jornais deixam transparecer, o quadro social da vila apontava para um universo bem mais abrangente e diversificado. A cidade parecia oferecer amplas oportunidades de inserção social a seus habitantes, inclusive à população de cor. Os espaços de inserção social e econômica da população sugerem uma estrutura aberta, possibilitando, com isso, uma certa mobilidade, segundo afirma Resende (1997) Esse quadro preocupava as elites conservadoras, assentadas no discurso da manutenção da ordem e da difusão da civilização, o que significava.

*Prevenir ou reprimir os diferentes crimes públicos, particulares e policiais arrolados no Código Criminal, reprimir os levantes da malta urbana, pôr fim às lutas pela posse da terra, combater as insurreições dos escravos e destruir os quilombos, além de procurar conhecer a população do Império, sua distribuição e ocupação, vigiando aqueles que eram sempre vistos como vadios e desordeiros. Significava forjar um conjunto de instituições políticas, administrativas e judiciárias, velando pelo seu correto desempenho (Mattos, 1987, p. 120)*

Em Elias (1994), encontramos essa constatação, quando o mesmo coloca que para que os membros da classe dominante possam governar os indivíduos, é necessário que os demais membros da sociedade passem por um processo de assimilação, incorporando o código dos grupos ‘superiores,’ para obedecerem às suas regras. Dentro dessa perspectiva, a adoção de valores civilizatórios pressupunha uma mudança nos comportamentos e nos gostos, reprimindo nos indivíduos a *“expressão dos impulsos e emoções espontâneas, valorizando o controle e a moderação das paixões.”* ( p. 198).

Educação, religião e recrutamento militar eram os principais caminhos a serem percorridos na direção do controle e disciplinamento da vadiagem que, segundo as autoridades, era uma ameaça à tranquilidade pública. As posturas municipais foram outro elemento de tentativa de se estabelecer o controle e a fiscalização do comportamento dos habitantes da cidade. O espaço urbano é visto como espaço de tensão e de estabelecimento de laços de solidariedade entre os grupos sociais. As posturas visavam à limitar as ações cotidianas dos moradores, sendo assim menos reguladora e mais cerceadora. Por seu intermédio, é estabelecido um limite de horário para o funcionamento das lojas, tavernas e botequins (artigo 202); proíbe-se o ajuntamento de escravos em tavernas e casas de bebidas (artigo 203); a realização de danças e batuques (artigo 135) e o uso de armas proibidas (artigo 138). São feitas restrições aos jogos (artigos 101, 102 e 103) e proíbe-se pedir esmolas (artigo 99), conforme dispõe o *Código de Postura* da Câmara Municipal de São João del-Rei, de 1829.

Embora feitos esforços disciplinadores, o que se via era a inadequação entre o corpo de leis e a sociedade. Para uma população tida como inculta, ignorante e carente de educação moral e religiosa, a única alternativa era a instrução e a reforma dos costumes; cuja assimilação pela população dar-se-ia por meio de um lento processo. Ao contrário

desse discurso, o que predomina mesmo é a impunidade e a ineficácia da lei e da justiça para fazerem cumprir as suas decisões. Analisando os documentos judiciais, Resende (1997) mostra como são freqüentes as brigas na vila, resultando em queixas por injúrias ou ferimentos leves, portes de armas proibidas, infração de posturas, arruaças e desacato a soldados da guarda policial em dias de festas, procissões e carnaval. Quando encaminhados à autoridade policial, os réus quase sempre eram absolvidos, seja por falta de provas, seja porque os atos não eram considerados criminosos. Muitas vezes, cita a autora, acontecia um acordo entre as partes ou o ofendido desistia da queixa. A análise da ordem jurídica presente em São João del-Rei, revela uma sociedade oitocentista moldada por um código de valores alheio às normas penais e compartilhado por jurados, réus e testamentos a nortear as decisões do júri, como demonstra Resende (1997). Para essa autora, a constatação de um código de valores distinto e alheio aos códigos do Direito ajuda na compreensão do estilo de vida da população da cidade de São João del-Rei, revelando um cotidiano formado por festas, bebedeiras, laços de amizade, tensões e brigas. As relações pessoais desempenham um papel significativo na estrutura dessa sociedade, uma vez que o estabelecimento de laços era condição essencial, pois permitia a inserção na ordem social e afugentava a desclassificação e a anomia. De acordo com Resende (1997),

*As vidas de livres, libertos e escravos entrelaçavam-se em relações cotidianas verticais e horizontais. (...) Não obstante a existência da dominação pessoal, que pressupõe relações recíprocas de favores e obrigações (...) Nota-se uma convivência muito próxima entre os livres pertencentes a um mesmo grupo social, e os escravos. Por mais que a legislação se esforça para cercear esse convívio, são inúmeras as referências que denotam a estreiteza desses relacionamentos. Não era difícil encontrar escravos e livres divertindo-se juntos nas festas de entrudo, nas procissões e nos jogos de azar.<sup>18</sup> (p. 261 - grifos nossos).*

As festas, sobretudo as mais populares, eram locais de tensões e conflitos, motivados principalmente pela ingestão de bebidas. São João del-Rei, dotada de uma intensa vida comercial e social, reservava, nos momentos de diversão, seja nas casas de negócio e nas tavernas, seja nas procissões e festas religiosas, oportunidades para a

---

<sup>18</sup> Os esforços da lei para se coibir a sociabilidade na Vila estão presentes nos artigos 135 e 136 do Código de Posturas da Câmara Municipal. Segundo este, eram proibidas as danças e batuques e não era permitido aos escravos tocar, cantar dançar nas ruas e povoações, embora fosse aberta uma exceção para as festas religiosas

manifestação da violência. É interessante observar, conforme apresenta Resende (1997) que não se tem registrado nos processos-crime, atos de violência no ambiente de trabalho. As tensões geradas nesse ambiente parece que eclodiam de fato mais tarde, nos momentos de lazer; a maioria à noite e quando os homens se reuniam para conversar, beber e jogar. Ali começavam, porém, seu desenlace era a rua, o palco de todas essas manifestações. Nas ocasiões festivas, a manifestação dessa violência era mais evidenciada. Chega-se a especular sobre o caráter ritualístico da violência nessas ocasiões. Nessa sociedade, cujas oportunidades de diversão eram limitadas e se davam coletivamente, valores como coragem e valentia encontram espaço propícios na rua e passam a dar a essa violência esse caráter ritualístico.

De acordo com Sylvia C. Franco (1974),

*O significado da festa, como contexto social que favorece as relações antagônicas, torna-se mais nítido quando se observa que ela é cenário conveniente às afirmações de supremacia e destemor: é a oportunidade para a realização de façanhas perante audiência numerosa e que tem em alta conta o valor pessoal (p. 38).*

A manifestação dessa violência não é representativa de uma manifestação de oposição à ordem vigente. Na verdade, a violência da festa é simbólica e ritualizada. Nesse sentido, não há na festa a subversão da ordem tradicional e, sim, uma inversão, em que “o temor das autoridades em relação às perturbações da ordem estaria na existência de problemas resultantes de conflitos entre vizinhos ou do abuso do álcool ocorridas nessas ocasiões” (Resende, 1997, p. 106).

O jogo também fazia parte do cotidiano dessa sociedade, principalmente nos festejos populares, era uma diversão bastante difundida e consentida, muito embora, os jornais e as autoridades sempre se colocassem frontalmente contra essa prática, preocupados sobretudo com os possíveis desvios de conduta dos jovens, mais propriamente, os filhos de “boa família.”

A violência e a baderna, juntamente com os jogos e os divertimentos, estão inseridos no período festivo e são comentados pelos jornais. A princípio de modo mais ameno, ressaltando o caráter de folguedo destes jogos e diversões, como vimos através de

---

(quibetes e reinados) desde que não fossem à noite. (art. 137) Como se vê pelas observações de Resende,

relatos dos cronistas até o final dos oitocentos. A partir de então, com o alvorecer dos novecentos, alargam-se as críticas à presença dos jogos e folguedos e, até mesmo, a crítica às práticas devocionais e ritualísticas do catolicismo tradicional e do catolicismo popular. A presença do figurado na procissão da Sexta-Feira Santa ilustra bem esse fato. No nosso entender, essa crítica pode ser apontada como indícios da tentativa de controle sobre a forma e conteúdo dos festejos religiosos, realizados no centro urbano colonial da cidade de São João del-Rei. O procedimento da retirada dos figurados das procissões da Sexta-Feira Santa será rebatido por meio de artigos publicados de forma seqüenciada no jornal *A Tribuna*. Uma batalha verbal, recheada de réplicas e tréplicas entre o autor e seus rebatedores. A autoria parece ser de Severiano de Resende, que assina os artigos sob o pseudônimo de João Revoada. O autor apresenta-se como defensor da autonomia das Irmandades leigas frente ao poder do clero local, que começa a se estabelecer, sobretudo, com a chegada das ordens religiosas estrangeiras (ver *A Tribuna*, 20 e 22 de dezembro de 1914).

A respeito da violência em dias de festa, o jornal *A Tribuna*, de 29 de abril, comenta o conflito que se deu em Matosinhos, por ocasião das novenas preparatórias dos festejos de 1917, envolvendo habitantes do arraial e jovens do centro da cidade. É colocado em destaque, na página 2, logo a seguir ao comentário, uma correspondência enviada ao redator do citado jornal. O objetivo da mesma é esclarecer uma notícia veiculada em outro jornal, o *Ação Social*, datado de 11 de abril do mesmo ano, que atribui a baderna acontecida ao moradores de Matosinhos. Estes contestam a informação do jornal para o ocorrido, dando a seguinte versão para o fato:

*... O que se passou aqui em Matosinhos foi coisa muito diferente do que se depreende da aludida notícia e que, em seguida vamos relatar com a máxima sinceridade.*

*Em uma das noites em que se realizava aqui as novenas, um grupo de rapazes residentes na cidade, além de procedimento insólito e incorreto no interior do templo, produziram no largo, ao terminar as cerimônias religiosas, uma algazarra infernal e entremeada de palavras impróprias de um lugar público, infundindo receios às famílias que se retiravam da igreja. Essa turba de desatinados postou-se na embocadura da rua que do largo vai até a ponte da Água Limpa, e aí continuou uma orgia de alcoolizados, infundindo terror e impedindo o trânsito às pessoas que, saindo da novena, regressavam às suas casas e a esta cidade tendo as famílias de percorrer pela linha férrea, às*

*escuras pra evitar o bando turbulento que impedia o trânsito da rua acima referida.*

*No intuito de fazer cessar o pânico e de restabelecer o trânsito às famílias, algumas pessoas daqui de Matosinhos se aproximaram de tal grupo de desatinados e pediram da melhor boa maneira possível, para que não continuassem com aquele impróprio e que, além de estar causando pânico, obrigava as famílias, que demandavam à cidade, a transitarem pela linha férrea em que não há iluminação. Este pedido, após alguma relutância por parte dos mais exaltados, foi atendido.*

*No dia seguinte, o inspetor de quartirão não só para obstar que se reproduzisse a orgia da noite anterior e como também por ter tido conhecimento que alguns rapazes de tal grupo haviam combinado virem armados assistir as novenas e que provocariam conflitos logo que se fizesse a menor observação, solicitou do dr. Delegado de Polícia algumas praças para a manutenção da ordem pública, caso quisesse por em prática as ameaças feitas o que felizmente não se verificou. Foi isto o que houve; foi isto o que se passou em Matosinhos. Agora, porém, torna-se necessário, a bem da verdade, que se acentue mais uma vez que esse grupo que aqui praticou a orgia e algazarra referidas; que esse grupo de turbulentos que aqui aterrorizou famílias é composto de rapazes aí da cidade; e que são os mesmos useiros e vezeiros na prática das orgias e distúrbios constantemente nas ruas da cidade, às horas mortas da noite, em que são debaixo de terrível vozeria, cujas figuras são bem conhecidas da polícia. Os perturbadores da ordem e do sossego público em Matosinhos são os mesmos daí da cidade, onde, durante, o dia, flanam pelas ruas com ares de moços bonitos, com os quais a polícia necessita ser complacente (A Tribuna, 29 de abril de 1917 - grifos nossos).*

Vê-se, pois, que cenas de desordem e violência em Matosinhos, por ocasião das novenas e dos festejos do Divino, eram correntes. Perpassam pela segunda metade do século XIX e penetram nas primeiras décadas do XX. Envolvidos neste cenário estão, desde os “moços bonitos da cidade,” com os quais a polícia é “complacente,” até segmentos dos setores populares da população dos arredores e da cidade. É o caso, por exemplo, do conflito envolvendo guarda-freios da Oeste de Minas e soldados do exército, fazendo com que os festejos da quarta-feira de 1912, em Matosinhos, fossem suspensos., conforme noticia o jornal *O Repórter*, em 2 de junho do referido ano.

Neste mesmo ano, os jornais registram um outro incidente acontecido na época das festas de Matosinhos:

*... deu origem ao conflito o fato de não aceder uma mulher da vida airada aos galanteios de um deles (praças), e que por essa razão foi esbofeteada. Como a isso se opusesse uma pessoa do povo desembainharam os mesmos soldados os respectivos rifles, investindo indistintamente contra a massa popular que estacionada, no largo de Matosinhos assistindo as festas, resultando não só do atropelo como de contusões recebidas nas lutas, ferimentos de diversas pessoas.*

*Intervenção benéfica do aspirante. Queixam-se ainda várias famílias que vinham no trem que transportava a patrulha de proferirem algumas das praças embarcadas palavrões e insultos com referências aos paisanos.(O Dia, 30 de maio de 19912, p. 1)*

Embora envoltos por essas turbulências, os habitantes do arrabalde querem ser distinguidos como “pacatos e laboriosos,” atribuindo a desordem à malta que vem do centro da cidade para o subúrbio de Matosinhos, em épocas de festa. Constatamos, todavia, que os jornais passam a dar mais destaque a essas perturbações e conflitos, no início do século XX, fruto talvez do crescimento e urbanização da cidade e do próprio bairro de Matosinhos e também pelos conflitos políticos e religiosos que começam a vir à tona nesse período e que, em certo momento, a festa de Matosinhos parece protagonizar. Sobre isso, Severiano de Resende, então redator do jornal conservador *Gazeta Mineira*, comenta, no jornal *O Repórter*, que o arraial de Matosinhos,

*... outrora palco de grandes lutas e morticínios entre paulistas e emboabas (...) onde há vastas e belas chácaras e (...) qual linda garça, campeia a capela do Bom Jesus (...) onde acontecem os festejos do Espírito Santo (...) que nos últimos tempos tem arrefecido por causa do zelo farisaico, de caprichos do despeito e emulação entre o poder municipal, policial e eclesiástico.(O Repórter, 24 de abril de 1908, p. 1 - grifos nossos).*

O destaque, dado por nós nessa citação chama atenção para o surgimento de tensões no interior dos poderes religiosos locais, ou seja, irmandades, padres locais, e ordens estrangeiras, em processo de instalação na cidade, e entre os poderes civis e religiosos. O que está a emergir é um panorama que aponta para o surgimento de uma sociedade mais laicizada, às voltas com um discurso positivista de modernização e progresso e uma ordem religiosa envolta pelos ventos do discurso romanizador. Ao procurar reagir, não se contrapõe diretamente a este, mas busca também seguir este curso da história por meio da centralização de suas condutas e da reforma do clero, na direção ditada pela Santa Sé, reforçando, porém seus dogmas e a universalização de sua doutrina. A festa de Matosinhos traz em seu bojo, por um lado, elementos de um catolicismo popular, o que poderia ser entendido como a representação de resistência a uma forma de sociabilidade festiva pautada pelo descontrole, pela jogatina e pelo tumulto, esboçado pelo afluxo de pessoas de diferentes extratos sociais. Na festa em si, a hierarquia é ocultada e mesmo inexistente, à medida que nela se interpenetram diferentes extratos sociais e

múltiplas atividades. O profano e o sagrado, mais do que em outro festejo, se encontram misturados.

O jornal *A Tribuna* comenta que, no ano de 1916, após feita a visita à imagem do Bom Jesus, no interior da capela e ali deixado a esmola, voltam todos aos folguedos de rua, que de ordinário constam de mil jogos diferentes. Diz o jornal que:

*... Ali todos são tentados pelo demônio do jogo; joga o velho e o moço; o rico e o pobre; a dama e o cavalheiro, todos na mais íntima cordialidade; disfarçadamente o chefe de família vai se abeirando do pano verde, compra fichas e faz a sua fezinha num número ou no esguicho; a madame arrisca seus tostões no jaburu; a rapaziada se distrai na campista e na vermelhinha, enquanto as senhoritas chupam balas e confeitos e os fiúnhas e pintalegretes vão arrastando-lhes as asas (A Tribuna, 14 de maio de 1916).*

A festa não tem sobre si o efetivo controle da Igreja ou das irmandades, até porque não havia uma irmandade do Bom Jesus ou do Divino Espírito Santo. Tampouco a autoridade policial e a elite política detinham esse controle. Estavam lá, participavam da festa, ajudavam na sua organização, mas não detinham o controle efetivo sobre ela. A tentativa de controle advém da prática policial e do discurso jornalístico, da presença de uma igreja em processo de romanização, acompanhada de uma ordem civilizadora-disciplinadora das práticas festivas e da organização do espaço público que estão sendo anunciados sobretudo no início do século XX em São João del-Rei.

## CAPÍTULO 3

### 3 DA TOLERÂNCIA AO CONTROLE SOBRE AS FESTAS DE MATOSINHOS

S. João d'El-Rei é a terra das belas tradições. Povo essencialmente catholico, de uma fé viva e crença inabalável atesta-o sempre na celebração de suas festas religiosas anuaes, todas ou quasi todas e que vao de 1 de janeiro a 31 de dezembro.(...) Poucos seriam os dias destinados ao descanso (dias em que se não teriam festas), ao passo que outros dias seriam marcados por festas duplas. Afora alguns costumes grotescos, próprios da era antepassada e que absolutamente não se enquadram com os dias de hoje ,em que a nossa cidade goza de brilhante renome de uma das mais progressistas e civilizadas cidades de Minas, costumes e usos exóticos felizmente já banidos do culto catholico, todos os outros devem ser conservados com carinho, porque avivam a fé e edificam o sentimento religioso.

(Saul Derville. *Acção Social*, 1924)

#### 3.1 A herança do catolicismo colonial ibérico e sua reconfiguração no Brasil

Com os portugueses veio, além da cruz, a espada. Por meio dela implantou-se a religião oficial do Estado português. Nativos e africanos para cá trazidos à época da colonização, a ferro e fogo, foram introduzidos no catolicismo. Este torna-se, com a interiorização do expansionismo português, a religião oficial da colônia. As novas gerações de portugueses nascidas no Brasil adaptam-se aos costumes e tradições da vida colonial, formando, na esfera religiosa, o catolicismo luso-brasileiro. Seu predomínio se dá pelos três séculos de dominação colonial, prosseguindo ainda com forte presenças no Império e adentrando pela República, ainda que sob outra formatação (Azzi, 1997).

Este mesmo catolicismo reconfigura-se, no decorrer de sua trajetória nas terras colonizadas, a partir das influências indígena e africana, formando o sincretismo religioso que assumiu feições distintas no interior das regiões ocupadas e em meio ao embate ocorrido entre as diferentes culturas e raças que iriam compor a terra *brazilis*. Na afirmação de José Onório Rodrigues, citado por Hoornaer (1990), o catolicismo no Brasil se mestiçou, ou seja,

*A religião perdeu, entre nós, o ar sinistro das práticas peninsulares e ganhou alegria, adaptando-se ao povo, às populações mestiças amigas do batuque, do foguetório, dos repiques de sinos e alheias às sutilezas do dogma. As procissões e os te-déuns (Te Deum) movimentavam as ruas, davam animação à vida popular brasileira (p. 19).*

É importante explicitar a natureza desse catolicismo para cá transplantado como parte integrante do projeto de expansão colonial português. A religião é parte importante do projeto de construção do Estado português. Como nação, Portugal surge através da luta pela expulsão dos árabes muçulmanos, secularmente instalados na península ibérica. Uma luta que ganhou foros de “guerra santa,” ao mesmo tempo que se destaca como projeto político e religioso, cujo objetivo era a instauração de um reino fundamentado na crença católica (Azzi, 1997). Assim Portugal se constitui como Estado, sendo que a força do catolicismo faz do mesmo um feudo da Santa Sé, e o monarca proclamava a sua fidelidade ao romano Pontífice. O instrumento através do qual os monarcas portugueses se vêem comprometidos com Igreja de Roma e com sua missão religiosa de expansão da fé católica é o padroado. Mediante o direito de padroado, os monarcas lusitanos tornam-se chefes efetivos da igreja colonial luso-brasileira. Dessa forma, toda a primeira fase da Igreja Católica no Brasil se dá sob o regime de padroado dos reis de Portugal. Tal fato confere à figura do monarca no Brasil Colonial um caráter mítico, isto é, *seu nome era repetido com respeito e veneração, seu poder e majestade eram exaltados, sem que jamais fosse visto pessoalmente no território* (Azzi, 1997, p. 45). O que está por detrás desse procedimento é a visão da monarquia como tendo um caráter essencialmente religioso, fundada na doutrina medieval da autoridade sagrada dos reis, que atribuía à monarquia lusa uma origem divina. Assim, a Coroa portuguesa tinha como forte sustentáculo a hierarquia eclesiástica, dando a ela amplas condições e favorecimentos na sua missão evangelizadora. Essa concepção, que atribui o caráter sagrado ao monarca português, estendia-se também, segundo esse autor, à nação portuguesa. Ela era tida como predestinada, escolhida por Deus, conforme a concepção difundida na época, como o novo “Povo da Salvação”, como esclarece Azzi (1997):

*Assim como no Antigo Testamento, a divindade manifestava a sua escolha em favor do povo judeu, a partir de fins da Idade Média. O novo “povo da salvação” vinha a ser constituído pela nação lusitana, em fase de consolidação*

*e expansão, (...) como novo povo eleito dos portugueses tinham a missão político-religiosa de expansão da fé e do reino de Cristo (p. 46).*

Dessa forma, dá-se a transplantação dessa mentalidade para as novas terras descobertas, com a finalidade de expandir a Cristandade e, por conseguinte, o Estado luso-cristão. Tornam-se os nativos do novo território português do além mar, mediante o processo de dominação e ocupação territorial, súditos do Rei e seguidores da fé católica. Mesmo investido de suas crenças e cultos, aos gentios era imposta como verdade única e absoluta a fé católica. Ela se apresentava como unidade totalizadora, destituindo as demais crenças religiosas de qualquer valor. Assim se dá a implantação do catolicismo na Colônia.

Segundo Azzi (1997, há, entretanto, nesse processo de implantação impositiva do catolicismo na Colônia duas vias: uma oficial e outra popular. A primeira é decorrente do fato de a fé católica, religião oficial da Coroa portuguesa, ter sido para cá transplantada juntamente com os demais organismos de dominação metropolitana. A segunda vertente, ligada à primeira, mas envolta no plano da cultura, diz respeito às representações sociais do povo lusitano trazidas pelos próprios colonos lusos que aqui se estabeleceram. O catolicismo popular brasileiro surge de dentro do catolicismo oficial, do qual é dependente. Entretanto, ao penetrar nas camadas populares da sociedade colonial, desenvolveu tipos de cultos e cerimônias oriundos de uma tradição ibérica, mas que adquirem, no continente americano, novas especificidades, derivadas, em grande parte, da heterogeneidade existente na composição do mundo luso-tropical. O amálgama presente na sociedade colonial possibilitou a sincretização de elementos cristãos e portugueses oriundos da tradição ibérica que vão incorporando elementos indígenas e africanos. A resultante, segundo Centurião (1999), foi o reforçamento, no Brasil, de um aspecto já presente na cultura popular lusitana, que é o de uma religião baseada no sensível e menos voltada para a intelectualização e o abstrato. Vários elementos, carregados de simbolismo, expressam a forma e o conteúdo da implantação desse catolicismo ludo-devocional. Muitos eram os objetos de culto e devoção que o expressavam. Um dos símbolos marcantes foi a cruz, utilizada tanto como marco de conquista, quanto como local de culto. Era grande e, em certa medida, ainda o é, a importância atribuída pela população ao ato de se erigir cruzeiros, por exemplo. Possuía vários significados, desde demarcar a presença de uma comunidade cristã, até indicar local de sepultura ou manifestar devoção às almas.

Além da cruz havia os oratórios, objeto muito popular de manifestação de fé. O oratório, a princípio, era uma pequena cavidade feita de madeira ou na parede das casas onde se colocava a imagem do santo da devoção. Era comum nesse período a reunião das famílias em torno dele, principalmente por ocasião das festas religiosas para realizarem suas preces e a reza diária do terço e ladainhas, na presença desses. Com o desenvolvimento dos centros urbanos na sociedade colonial, os oratórios eram construídos nas esquinas das ruas e praças. Nas cidades mineiras, surgidas nesse período, é ainda comum se ver pelas esquinas esses locais de devoção.

Outro fator importante desse catolicismo está, segundo Azzi (1997), na forma de participação da população da colônia em seu início de formação. Com a expansão da ocupação territorial, coube a essa plebe a ereção de capelas e a própria interiorização desse catolicismo.

O domínio do padroado português exigia que toda construção de locais de culto fosse exercido pela metrópole, tendo em vista a dimensão da expansão territorial e a escassez de recursos. Assim sendo, as ermidas, embrião do que viriam a ser as capelas, ficavam sob os cuidados das pessoas ou comunidades que as construíam. Ao lado das ermidas primitivas, organizava-se uma comunidade de homens que se dedicava a uma espécie de vida religiosa. Posteriormente, algumas dessas ermidas, construídas pela piedade popular, foram, ao longo do período colonial, transferidas para uma ordem religiosa, constituída oficialmente. É o caso, pois, de franciscanos, beneditinos e carmelitas, que instalaram conventos e mosteiros ao lado dessas ermidas.

Outro aspecto importante da vida religiosa colonial fora a constituição das Irmandades e Ordens Terceiras. Associações religiosas formadas por leigos, que tinham como objetivos promover a devoção a seu santo patrono e dar amparo a seus membros, sobretudo na hora da morte, dando-lhes o sepultamento religioso.

Muitos desses locais de culto tornaram-se, com a ampliação das capelas, igrejas, centros de devoção e romaria. Sua origem data do século XVI, mas é a partir de meados do século XVII até final do século XVIII, que surgem os mais importantes centros de romaria do Brasil. São exemplos, o Santuário de N. S. Aparecida, em Aparecida (São Paulo); o Santuário de Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas do Campo, Minas Gerais, e o Santuário do Senhor do Bonfim, na Bahia. Os centros devocionais foram, em sua maioria,

erigidos e conduzidos por leigos, e também a promoção do culto devocional ficara sob suas mãos. Tal fato se dá até o início da República.

Hoonart (1992) chama atenção para algumas questões candentes presentes nesse catolicismo devocional que são, vez e outra, postas na periferia do processo pelos estudiosos do tema. A importância desse cristianismo devocional no processo social brasileiro é mascarada nos documentos oficiais, à medida que é classificado pejorativamente de religiosidade popular. Para o autor, este cristianismo devocional foi de tamanha influência na formação do Brasil que dele advêm as duas forças modeladoras do modo de pensar e viver a religião no Brasil, ou seja, a força da instituição oficial (a missão) e a força da devoção. Paralelo à construção de igrejas e catedrais, conventos e mosteiros pelo catolicismo de missão, dava-se a construção, pelo catolicismo devocional, desde santuários domésticos, os oratórios, até os centros de romaria, para os quais, ainda hoje, convergem milhares de devotos por ocasião das festas anuais. É portanto, evidente, a força da devoção que, no Brasil-Colônia, operou como força social que não demarcava fronteiras entre o eclesiástico e o leigo. No período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, tanto clérigos quanto leigos estiveram unidos na devoção aos santos, dentro de um cristianismo pouco hierárquico e não clericalizado. Sendo missionário e devocional, esse cristianismo acabou por absorver, mediante o clima cultural típico do Brasil-Colônia, as culturas que para cá foram trazidas. Com o movimento de Reforma e a Romanização, iniciados a partir do Império, esse equilíbrio de tensões foi quebrado e se alargaram as fronteiras entre clero e laicato.

### **3.2 A caminho da romanização**

No século XIX, acontece o que a historiadora Marta Campos Abreu (1996) chama de “*os impasses do catolicismo*” (p. 346). Ele é movido pela crise do padroado, que mantinha unido Estado e Igreja. A legitimação religiosa conferida pelo padroado começa a ser abalada pela tendência civilizadora e cientificista assumida pela elite política e intelectual. Na segunda metade do século XIX, o processo de romanização é intensificado e uma de suas bandeiras é a luta contra o liberalismo moderno. Abreu (1996) comenta que, em 1875, o jornal católico *O Apóstolo*, publicado no Rio de Janeiro, critica a desordem

vista no carnaval daquele ano, por causa desses novos ares circulantes em meio à elite política no Brasil e que os governantes querem ver implantadas,

*... não querem saber da religião; metem a ridículo, escravizam e perseguem de todos os modos a Igreja de Jesus Cristo. Encarceram os Bispos e Sacerdotes que ensinam ao povo a moral e o cristianismo.*

*Instituem leis de casamento civil, para que as famílias se formem sem a benção de Deus; banem o ensino católico das escolas; querem o governo dos povos sem religião; e quando o povo, formado nesses princípios, solto de todo o freio, embebido nas doutrinas do materialismo, do ateísmo e da libertinagem, prorrompe em desordens, em excessos que ofendem à moralidade, o respeito devido à autoridade, arma-se esta e desce às ruas com um ridículo e descabido aparato de força armada para moralizar as mesmas! (...)*

*O Governo não governa só. Precisa da Religião (...) O Império da Santa Cruz. (Abreu, 1996, p.348 - grifos da autora).*

A imprensa católica, antes tímida e voltada eminentemente para as questões religiosas, passa a ser uma das frentes de resistência e luta. Muitos jornais foram criados a partir de 1870, após o episódio da “Questão Religiosa”, a crise política entre a autoridade dos bispos e o poder municipal. O citado jornal fora um dos mais expressivos do país, ao se destacar como porta-voz da política de “romanização” no Brasil. Movimento este que objetivava reformar a prática católica no século XIX, especialmente na sua segunda metade, por meio da retomada das tradições tridentinas. Pretendia sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da igreja e diminuir o poder dos leigos organizados nas irmandades.

Para Abreu (1996), este movimento correspondia a uma orientação da Igreja Romana, no Pontificado de Pio IX, expressa na encíclica *Quanta Cura* e no compêndio chamado *Syllabus* (catálogo dos erros modernos) de 1864.

*Ambos representavam a condenação do “modernismo” e a defesa da igreja, ameaçada pelas transformações filosóficas e históricas dos últimos tempos, o racionalismo, o materialismo, o indiferentismo, o anticlericalismo e as revoluções burguesas e socialistas européias. Além disso, rejeitavam as bases do pensamento liberal mundial: o progresso, a crença em que todo o poder emana do povo, o monopólio leigo da educação, a equivalência de todas as religiões, a concepção de que as sociedades modernas podem prescindir da religião, a criação de instituições laicas, com o registro e o casamento civil, a separação Estado-Igreja, o primado do poder civil sobre o religioso, a liberdade de culto e expressão (p. 352).*

Gerava-se, ao longo do século XIX, um dilema para as jovens elites dos países ibero-americanos recém-independentes politicamente. Eram, ao mesmo tempo, difusores da modernidade liberal e herdeiros do catolicismo colonial ibérico. Os novos governos do continente e do Brasil tinham à sua frente o desafio de redefinir sua posição frente à igreja católica, como instituição ocupante, desde o período colonial, de uma posição privilegiada, como religião oficial, que também era praticada de maneira não muito ortodoxa pela maioria da população.

O problema posto, de acordo como Abreu (1996), era o de como conciliar os princípios teóricos gerais do chamado liberalismo clássico com uma religião oficial católica e romana; o crescimento econômico e a pretendida igualdade teórica entre todos, com os privilégios coloniais da igreja (grande proprietária de terras, rendas e tribunais especiais); a laicização da sociedade com a tradicional e popular prática católica, repleta de festas e procissões; a separação entre as autoridades civis e religiosas com a necessidade de se controlar o poder religioso e a autonomia eclesiástica.

O que estava em jogo, na verdade, era o papel a ser ocupado pela religião e o catolicismo, mais propriamente, frente aos novos poderes constituídos pelos movimentos de independência no continente e seus princípios de soberania, cidadania, moralidade e progresso. Campos, citada por Abreu (1996), elenca, de forma sintética, as três tendências existentes entre as novas elites governantes: havia os liberais ortodoxos, que defendiam a completa separação entre a Igreja e o Estado, os de tradição regalista (adepto da ingerência do Estado nas questões religiosas) e galicanista, do século XVIII, tinham como proposição o padroado e a completa subordinação dos interesses da igreja, sem necessidade de acordo com Roma e outros que, independentemente do padroado, defendiam a manutenção dos privilégios do catolicismo e sua proteção.

No plano político, o século XIX é marcado pelo confronto entre dois projetos: o civilizador e o conservador. O primeiro defendia os princípios liberais e assumia caráter quase que missionário na América, isto é, livrá-la do anacronismo ibérico (aí incluído o catolicismo), da barbárie indígena e da mestiçagem, tidos como sinais de atraso.

Torres (1968) afirma que o ideal de civilização a ser alcançado por estas lideranças do pensamento liberal no continente se daria mediante o estabelecimento de uma sociedade individualista liberal, cujas bases eram a igualdade legal, a supremacia do estado secular e a

liberdade de pensamento e, em termos econômicos, o livre mercado. O maior obstáculo a essa pauta liberal era a igreja católica colonial. Esta, na visão desses ideólogos, além de controlar em muitos países grande parte da área produtiva, ter privilégios especiais, impedir a educação leiga e científica, era acusada de dificultar a imigração de europeus não católicos – capazes de colaborar na construção de uma economia moderna – e de ser responsável pelo atraso, analfabetismo, ignorância, fanatismo e comportamento supersticioso da população.

A reação ao projeto liberal se dá, no continente, de modo mais lento e sem grandes racionalizações intelectuais pelos conservadores. Para esses, os ataques aos bens da igreja colonial significavam um ataque às propriedades em geral e um mecanismo de controle social. É a partir dos anos 30, com o fracasso das primeiras experiências de governos liberais no continente, que os conservadores surgem como importante força social e política em defesa da permanência da herança colonial e ibérica. A partir de então, presencia-se a formulação de um pensamento conservador mais articulado. Lideranças conservadoras do continente, tais como o mexicano Lucas Alamán, acusam o liberalismo de ter trazido a anarquia social e a instabilidade política para a América. Bartolomé Herrera, por exemplo, negava a soberania popular e as teorias do contrato social e defendia a soberania da razão divina. Abreu (1996) ressalta que o projeto conservador estabelecia, de certa maneira, uma identidade social do ibero-americano, sempre associada a uma determinada identidade católica. O projeto liberal, ao contrário, procurava denegrir esta identidade apontada como responsável pelo atraso e o obscurantismo do continente.

Sobre tal questão, Monteiro, citada por Abreu (1996), comenta que identidades somente se afirmam por meio de um processo de competição política e religiosa, “... a partir de um contingente de experiências comuns que são afirmadas com outras experiências e crenças.” Nesse sentido, “...afirmar a identidade é sublinhar uma oposição.” (p. 358). Pode-se considerar, mediante essa colocação, que um hábito social se constrói e se consolida num processo de tensão entre hábitos opostos, porém interdependentes entre si, uma vez que circulam e se inserem num mesmo espaço e ambiente de convivência. O desafio posto para as elites liberais era exatamente este, como viabilizar o progresso dos novos países e romper com os entraves da herança católica?

A hierarquia eclesiástica se via presentes nesses dois contextos político-ideológicos. Aos ataques dos liberais, respondem com a defesa da posição ultramontana, buscando maior aproximação com Roma. Do lado conservador, se viam no dilema de optar entre a proteção do Estado, com a exclusividade da religião católica oficial e nacional e a completa separação do espiritual e temporal, a fim de garantir a autonomia e o autocontrole da igreja sobre o mundo religioso. No plano da vida cotidiana, o quadro era complexo e de difícil demarcação, pois que era difícil, mesmo para um liberal e anticlerical não se assumir como católico. Está posto aí a complexidade espiritual da América Ibérica, isto é, a difícil relação entre devoção e razão.

No Brasil do início do século XIX, as contradições de um catolicismo devocional, por um lado, e hierárquico, por outro, se agravam. A crítica maior está relacionada à falta de uma identidade religiosa oficial, ou seja, católica romana, e o baixo nível de formação dos padres e a perseguição às ordens religiosas. Desde o século XVIII, estão postas essas tensões no relacionamento entre o catolicismo leigo ludo-devocional brasileiro e o catolicismo oficial tridentino. Ainda assim, o que se tem aqui é um catolicismo moreno, irregular, vivendo fora dos ditames e do controle de Roma (Hoonart, 1991). Os viajantes estrangeiros, em especial, europeus, chamavam a atenção das autoridades civis e eclesiásticas para essa forma de cristianismo presente nas Américas espanhola e no Brasil. Chamavam a atenção para a necessidade de uma imigração européia, com vista a purificar a religião. O referido autor cita como exemplo dessa atitude o livro *Memórias de um Colono no Brasil* (1850), de Thomas Davatz, segundo o qual, influenciou consideravelmente esse processo, sobretudo nos meios protestantes.

Embora vivendo esse momento crítico, a constituição dava à religião católica o caráter de religião oficial do Império. Significava, na interpretação do Pe. Júlio Maria (1981), que a religião passava para a constituição como um direito adquirido da nação brasileira e parte integrante das tradições e da história do novo país. Ficava estabelecido, segundo Barros, citado por Abreu (1996), também, por meio dos artigos 95 e 179 da constituição que era necessário professar a religião católica para ocupar cargo eletivo e que ninguém seria perseguido por motivos religiosos, desde que respeitasse a religião do Estado e não ofendesse a moral pública. Nesse sentido, independentemente, de ser praticante, o catolicismo tornou-se condição para exercício da cidadania política e civil. Seria inevitável,

dentro dessa perspectiva, que as autoridades imperiais não se intrometessem em assuntos ligados à prática religiosa. Entretanto, jamais houve disputas ou guerras civis entre autoridades civis e eclesiásticas a ponto de dividir o país, não obstante, isso não significasse a inexistência de um campo aberto de conflitos e disputas em torno das questões religiosas, tendo em vista os diferentes projetos que se tinha para o país.

Como nos demais países do continente ibero-americano, os chamados progressistas voltar-se-iam contra a herança católica e sua prática religiosa colonial e popular, bem como contra o “obscurantismo” do qual a igreja era considerada representante. Para Sérgio Miceli, apud Abreu (1996), a primeira metade do século XIX foi marcada pela tentativa de “construção institucional” da igreja católica brasileira, de sua própria consciência em relação com a sociedade. Segundo Abreu (1996),

*O período imperial tornou-se um importante palco, onde estariam em jogo diferentes concepções de ser católico, inclusive do católico romano, pois apesar das contradições que isso poderia gerar em relação às definições oficiais, todos os devotos – desde os mais ortodoxos até o liberal maçônico, passando pelos irmãos das confrarias que organizavam festas com barraquinhas “profanas”- consideravam-se católicos, continuadores de uma antiga tradição e, como não poderia deixar de ser, brasileiros (p. 363)*

O Brasil, embora independente de Portugal, consegue manter sua unidade política, e a permanência no trono de um monarca português significou certamente o abrandamento das questões internas com relação aos direitos de herança da coroa brasileira sobre o regime de Padroado. O novo governo independente segue a política regalista portuguesa, colocando os assuntos eclesiásticos e religiosos sob sua guarda e subordinados aos interesses de sua autoridade. Segundo Meyer, citada por Abreu (1996), a igreja católica no Brasil nunca conheceu a riqueza e poder das igrejas do Império espanhol, nem possuiu um clero numeroso o suficiente para controlar a liderança religiosa dos grandes proprietários e das confrarias. Assim, a formação do Estado monárquico mais legitimamente subordinou a Igreja e garantiu a estabilidade do Estado.

A tutela imperial, nos assuntos da Igreja, é reforçada pela presença majoritária de uma elite clerical regalista. Patriótica e maçônica, essa elite apoiava a autoridade do chefe político nos assuntos religiosos. O maior expoente dessa tendência foi o padre Diogo Feijó. Defensor da criação de uma Igreja Nacional, inteiramente livre de Roma, liderava o projeto

de uma reforma religiosa que desse melhores condições ao clero de exercer suas atividades. Para isso, elencavam-se as seguintes medidas: a preparação dos sacerdotes para serem sobretudo educadores, formadores e moralizadores do povo, numa perspectiva iluminista; a expulsão dos padres estrangeiros; o fim do celibato, com vistas a adaptar o clero à realidade do país.

Este primeiro momento que marca o movimento da reforma da Igreja se dá, segundo Del Castilho (1997), de 1822 a 1844, quando está em curso o que os estudiosos da história da igreja no Brasil chamam de “paroquialização do espaço eclesial.” De acordo com Serpa (1993), esse movimento se esboça mais fortemente no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, uma vez que na Europa já se vivenciava o desejo de construção de uma Igreja universal. À sua frente estava o Papa Pio IX, defensor intransigente da adesão de seus subordinados ao princípios de uma Igreja fortemente centralizadora. No Brasil, o momento que antecede a essas tentativas de reformas é marcado, no plano político, pela ascensão das forças liberais e da maçonaria. O Iluminismo é a doutrina política que alimenta as discussões nas áreas urbanas. Um dos alvos de sua ofensiva é a crítica ao poder ideológico e social da igreja, aliado a grupos política e economicamente conservadores, representados pela velha aristocracia rural. O movimento liberal já estava em curso na maior parte da América Latina, e juntamente com a maçonaria levaram vários países à independência e à instauração de repúblicas, em cujas constituições era diminuído e controlado o papel da igreja na sociedade. No Brasil, a Constituinte de 1823 tenta, sem êxito, através dos liberais, entre eles o clero secular e religioso, implantar a liberdade de cultos. Nesse momento do Império, parte do clero urbano de tendência regalista entra em confronto com a hierarquia eclesiástica. Esta, ao se ver ameaçada no seu *status*, começa a compor o seu discurso com idéias ultramontanas, por meio de ações que, a princípio, se limitavam a pronunciamentos e queixas.

Na primeira metade do século XIX, os regalistas são responsáveis pela primeira tentativa de reforma da Igreja, porém sem sucesso, tendo em vista o declínio político do liberalismo radical na década de 40. Em 1833, o regente padre Feijó propõe a convocação de um concílio nacional. Tinha então o apoio do bispo e de grande parte do clero de São Paulo. Seu opositor era o arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio Seixas, que propunha um clero celibatário, ligado porém à Roma. A vitória das propostas levantadas por D.

Romualdo sobre o grupo de Feijó faz com que os bispos alinhados com a ideologia da romanização consigam impor e traçar os rumos da assim chamada “Reforma Católica.” Outra tentativa, também fracassada, fora feita por meio das constituições eclesiásticas de São Paulo em 1835. A Reforma, portanto, encontrou fortes resistências nas correntes políticas conservadoras, que temiam a ascensão do poder liberal. Na oposição de bispos como D. Romualdo Seixas combateram, na Assembléia, os planos de Feijó.

Abreu (1996) considera que, mesmo não obtendo o êxito esperado, a direção regalista tomada nos assuntos religiosos é marcante na primeira metade do século XIX. Com a elaboração da Constituição, o controle e o direcionamento sobre a Igreja institucional por parte das autoridades governamentais foram crescentes. Na prática, essas medidas significaram, para alguns, proteção à igreja e, para outros, usurpação, pois os funcionários eclesiásticos eram considerados funcionários públicos, apesar de os recursos serem oriundos da própria igreja; os párocos eram nomeados pelas autoridades civis; à Santa Sé era negada a possibilidade de receber recursos oriundos dos fiéis; as funções episcopais eram limitadas; os seminários regulamentados; a paróquia torna-se o centro da vida política, civil e religiosa, nela eram realizadas as eleições; enfim, legislando sobre divisões eclesiásticas, conventos e associações religiosas, como as irmandades e interferindo em construções de igrejas e capelas, devoções, manifestações e festas religiosas, o Estado Imperial estabelecia sua ação laicizante sobre os assuntos religiosos, conforme assegura essa autora.

A reação à Igreja regalista, ou seja, submissa ao poder imperial, por meio do catolicismo ultramontano, defensor das diretrizes emanadas do Concílio de Trento, sempre esteve presente nos primeiros tempos do Brasil independente. Contudo, a conquista de espaço de atuação por meio de alguns bispos em diferentes dioceses do país se deu muito lentamente. No Sudeste, por exemplo, centro do regalismo, o catolicismo ultramontano começa a se fazer presente com a chegada de alguns padres lazaristas, na segunda metade do século XIX, os quais irão se dedicar à educação em colégios e seminários, tais como os do Caraça, Campo Belo e Mariana, em Minas Gerais. Dessa forma, as principais dioceses foram paulatinamente sendo ocupadas por bispos ligados aos lazaristas e líderes do pensamento ultramontano. Destacam-se, nesse sentido, D. Antônio Ferreira Viçoso, destinado para Mariana em 1844; D. Antônio Joaquim de Melo em 1851, para São Paulo;

D. João Antônio dos Santos, em 1854, para Diamantina e, posteriormente, D. Pedro Maria Lacerda, em 1868, para o Rio de Janeiro.

Para Abreu (1996), diferentemente dos padres ilustrados, que também propunham uma reforma do clero, dentro de uma perspectiva política regalista e liberal, os ultramontanos defendiam uma mudança no plano religioso. Eram favoráveis à união entre o Estado e a Igreja, mas desde que houvesse uma autonomia maior do clero sobre os assuntos religiosos. Esse posicionamento os colocava, por conseguinte, como defensores da supremacia da autoridade do papa. Isso significava seguir orientações, tais como, sacralizar os locais de culto e as festas em homenagem aos santos.

O segundo período, demarcado cronologicamente pelos estudiosos da história da Igreja, de 1850 a 1868, corresponde ao momento da consolidação da monarquia centralista do Império (1842-1868). Nesse período, os liberais radicais fracassam na tentativa de instaurar uma República Federativa, assim, o Partido Conservador sobe ao poder em 1848. A hierarquia eclesiástica sente que estão dadas as condições para se iniciar a reforma, mesmo com a continuidade da política regalista do Império. Nesse momento, o Brasil vive um clima de estabilidade política. Está em curso uma progressiva reforma de sua economia colonial, significando: o fim do tráfico de escravos em 1850; a reafirmação do processo de industrialização; início do ciclo do café; aumento na produção do algodão em detrimento da cana de açúcar; construção de ferrovias e instalação do telégrafo. Esses fatos, aparentemente dissociados do esforço reformador do episcopado brasileiro, convergem com os interesses e objetivos da nascente burguesia agrária, substituta da antiga classe senhorial. A abolição do tráfico negreiro e o surgimento de nova lei de terras terão profundos reflexos nas estruturas econômicas e sociais brasileiras, pois possibilitam, de acordo com Maués (1995),

*... de um lado, a transferência de capitais, até então empregados no tráfico, para as atividades produtivas; e, de outro, a possibilidade da formação das grandes fazendas de café, no Sudeste Brasileiro, com a implantação de trabalho livre (assalariado), que traria um elemento novo para a evolução de nossa economia e sociedade, com o chamado capitalismo agrário. Isso permitiu o grande surto de prosperidade econômica que caracteriza o segundo reinado, até quase o final do século XIX (p.4).*

Segundo Del Castilho (1997), este período de apogeu do Império levou a Igreja a refletir sobre sua missão específica e sua autonomia frente ao governo temporal. Os conflitos travados com o movimento liberal e com o regalismo, à época do Primeiro Reinado, levaram alguns bispos a se manifestarem em defesa da ideologia ultramontana, cujos princípios eram a defesa da autonomia da Igreja nos assuntos internos, sua prevalência como poder espiritual absoluto no seio das sociedades civis e sua fidelidade às normas e diretrizes do pontificado.

Nesta perspectiva, Oliveira (1985) declara que a convergência de interesses entre o movimento reformador e a ascendente burguesia agrária está no fato de que os bispos e a igreja, ao preocuparem com a educação do clero e do laicato, passavam a exercer um controle romanizante sobre as populações rurais, com vistas a melhor aceitarem a implantação do novo modelo de capitalismo agrário, cuja hegemonia predomina até a década de 1930.

Mas, para além do discurso, os fatos e a percepção dos bispos apontavam para a necessidade de revitalização da vida interna da igreja, mediante o fortalecimento de suas instituições, aumentando seu poder social sobre as populações. O fortalecimento da instituição eclesial seguiria o modelo tridentino de Igreja e as diretrizes e normas da Cúria romana. Sob essas bases ocorrerá o movimento da Reforma, impulsionado pelos chamados bispos “reformadores.” As primeiras ações têm o comando de D. Romualdo de Souza Coelho, bispo do Pará de 1819 a 1841, que funda um grupo com tendências reformadoras romanizadas, do qual saíram D. Romualdo de Seixas, arcebispo da Bahia e D. Marcos Antônio de Souza, bispo do Maranhão. Outros precursores foram, D. Viçoso, bispo de Mariana, e D. Joaquim de Mello, bispo de São Paulo. As primeiras iniciativas concretas acontecem na década de 50, com a criação dos seminários reformados. A partir da década de 60, D. Macedo Costa, bispo de Pará, D. Sebastião Laranjeiras, bispo do Rio Grande do Sul e D. Vital, bispo de Olinda, irão liderar a romanização com maior espírito ultramontano, com a defesa inflamada da liberdade da Igreja diante das intromissões do Estado.

A terceira etapa do movimento dá-se de 1868 a 1889 e tem como pano de fundo, além da volta dos liberais e da maçonaria ao poder, a fundação do Partido Republicano. Instaura-se outra rede de conflitos nas relações hierarquia e Estado. A chamada “Questão

Religiosa” (1872-1875) é o fator mais relevante desse confronto. Del Castilho(1997) assim narra o episódio:

*Primeiro, D. Vital, bispo de Olinda, e depois D. Macedo Costa, bispo do Pará, tentam expulsar das Irmandades os membros maçons. As Irmandades em 1873 recorreram à Coroa pedindo sua intervenção, argumentando que as Ordens Terceiras são sociedades mistas (religiosa e civil) e que as bulas pontificiais que condenam a maçonaria não têm validade no Brasil porque não obtiveram o “placet” imperial (p. 97).*

As Irmandades e Ordens Terceiras ganham a questão segundo o parecer do Conselho de Estado, sendo os bispos acusados de usurparem a jurisdição do poder temporal. O conflito revela, além do problema entre dois bispos, a Irmandade e a Coroa, uma questão mais ampla. Tratava da competência da jurisdição dos dois poderes (civil e eclesiástico) no marco do regime do padroado, no qual uma igreja ultramontana reclama para si liberdade e poder absoluto sobre assuntos religiosos, questionando assim o uso e a interpretação das prerrogativas que o padroado concede à Coroa, e um Estado Liberal que quer continuar usando-as, proclamando a supremacia do poder do Estado sobre as instituições religiosas.

Para alguns historiadores, o conflito instaurado com a “Questão Religiosa” aproxima mais explicitamente os bispos reformadores dos pronunciamentos oficiais da Santa Sé (Syllabus em 1860, que condena as doutrinas liberais; Concílio Vaticano I (1870) e o dogma da infalibilidade do Magistério), impulsionando, de modo mais intenso, o movimento da Reforma. A tentativa é de conciliação e não de ruptura com o Estado, com o intuito de conseguir a liberdade e a autonomia da igreja nos assuntos internos e colaborar com o Estado na manutenção da ordem social. Para os analistas, a igreja hierárquica, nesse período, fecha-se em si mesma, alheia, em sua quase totalidade, aos importantes assuntos sociais e políticos de então, como o movimento abolicionista e a guerra do Paraguai, por exemplo.

Já no final do século XIX, a posição dos padres ultramontanos torna-se dominante dentro da elite eclesiástica, ganhando maior radicalização à medida que mais se afina com o movimento católico romano antiliberal. Este quadro, aparentemente bem demarcado em relação às tendências religiosas e à postura dos governantes e políticos desse período, é na verdade recheado de ambigüidades e de uma constante guerra de posições. Vejamos os

comentários de Abreu (1996) sobre essa questão, em consonância com Agustin Wernet, Francisco Gomes e Hugo Fragoso:

*Interessante e só aparentemente contraditório, é que para a “vitória” dos ultramontanos sobre os regalistas, seria fundamental a aceitação do governo e do próprio imperador, responsável pelas nomeações episcopais. (...) após a instabilidade do período regencial e a revolta liberal de 1842, quando muitos padres de S. Paulo participaram, os princípios conservadores do catolicismo ultramontano “serviriam de melhor fundamentação e justificação para a ordem vigente, do que os princípios liberais (muitas vezes republicanos e federalistas) e as idéias do catolicismo à altura do século das luzes. (...) para o governo imperial convinha limitar os excessos de um clero liberal, diminuindo sua participação na política e, ao mesmo tempo, ter uma igreja mais eficiente, em termos de uma prática religiosa efetiva. Contudo, grande parte da elite política imperial e o próprio imperador jamais deixariam de ser predominantemente regalistas e favoráveis à subordinação dos assuntos religiosos às causas do governo. (...) a alta hierarquia da igreja também simpatizava muito mais com a “centralização” pretendida pela monarquia do que com o autonomismo da regência, embora se recusasse a uma total subordinação do poder temporal. Ambos os lados, afinal, tanto a autoridade política como a religiosa, confundiam as posições, enredando os limites em torno das relações entre os administradores do sagrado e as autoridades legais imperiais (p .368).*

As festas e manifestações religiosas são um bom exemplo disso. A procissão de São Jorge, na festa de *Corpus Christi*, é um dado empírico demonstrativo da conveniência da união Coroa e Altar. Nessa festa, bem como em outras, as autoridades civis compareciam, contribuindo para conferir a essas manifestações prestígio religioso e pompa real.

A quarta etapa do movimento de reforma da igreja no Brasil vai de 1890 a 1920. Esse período marca a consolidação do processo de romanização. Os fatos marcantes são a Proclamação da República e o Decreto de Separação Igreja-Estado. A princípio se estabelecem níveis acentuados de tensão na relação igreja hierárquica com o novo regime. Os documentos oficiais da igreja, as chamadas “Pastorais Coletivas” são editadas pela primeira vez, em caráter nacional e regional, em 1890. No seu texto, está refletido o descontentamento da igreja diante do que se considera um ultraje tirar da igreja o direito de ser considerada a religião oficial do Estado:

*Na pastoral coletiva que dirigimos ao clero e aos fiéis da Igreja brasileira, alcançamos bem alto o pendão católico; profligamos com energia, sim, mas*

*também com calma, cheia de dignidade, a clamorosa injustiça praticada contra a Igreja Católica, excluída ignominamente de toda relação oficial com o Estado, banidos das escolas, dos colégios, de todos os estabelecimentos do governo e esbulhada de dotação que lhe era devida pelo erário nacional para sustentação e decoro do culto (Apud Araújo, 1986, p.54).*

Segundo Del Castilho (1997), o que preocupa os bispos não é o problema da liberdade da Igreja, mas sua função num Estado secularizado, do qual não pode reclamar proteção e respaldo para continuar sendo a religião oficial. A Igreja Católica continua considerando-se e agindo como sendo a única religião do povo brasileiro e como principal instituição do Estado, capaz de assegurar e manter a ordem social, consolidar a unidade nacional e ajudar na criação da nação brasileira. Sabia-se, entretanto, que o discurso oficial da igreja reformadora não condizia com a prática do catolicismo vivenciado pelo povo. Na realidade, o poder social da igreja sobre a população era pouco. Com a separação Igreja-Estado, veio à tona um quadro antes encoberto pela igreja no sistema de cristandade colonial. Com exceção de Minas, de São Paulo e dos estados do Sul, povoados por imigrantes de origem européia, a população vivia sua religiosidade à margem da presença e influência da hierarquia, sobretudo a população de origem africana. A maioria vivia em regiões rurais. Tornava-se difícil integrar, por meio de poucos padres e de paróquias situadas em territórios imensos, a religiosidade popular aos esquemas da religião do catolicismo oficial romanizado. Uma tarefa sobre a qual a igreja romanizada se debruçou nas primeiras décadas da república.

Daí o movimento de Reforma do Catolicismo Colonial, de tradição luso-brasileira, ter como um dos alicerces a paróquia, vista como local por excelência de vivência da religiosidade e da sociabilidade das comunidades urbanas e rurais brasileiras. Este movimento irá promover profundas transformações no seu mundo de relações e na sua função religiosa e social, sem precedentes em épocas anteriores. O termo, “paroquialização,” para José Manuel S. Del Castilho, significa:

*O processo de institucionalização eclesial da vida e organização da religiosidade do povo, que tem como um dos principais objetivos “reformatar” as tradições, práticas e costumes do catolicismo tradicional brasileiro, adequando-os ao catolicismo romano. A paroquialização permite a presença e a influência da igreja hierárquica junto a uma população especialmente no mundo rural, que durante séculos elaborou criativamente sua religiosidade à margem das instituições clericais (p. 92).*

Eis, portanto, o contexto no qual se dá esse movimento e o seu desenrolar nas diferentes etapas, através das quais um novo estado de coisas vai se configurar, sobretudo na passagem do Império até as primeiras décadas da República. Na primeira década, os processos de romanização no Brasil se intensificam livres das ataduras do padroado. A hierarquia tem pressa e maiores possibilidades de intensificar a formação do clero nos padrões tridentinos, de pedir e contar com mais ajuda do clero estrangeiro.

### **3.3 Imagens da cidade de São João del-Rei nas primeiras décadas do século XX e os impasses entre o tradicional e o moderno**

Ao longo dessa trajetória, apontamos as bases socioculturais que deram uma configuração específica aos festejos cívico-religiosos vivenciados no Brasil no decorrer de sua formação social e de seu processo civilizatório. O contexto, no qual estes se davam foi apresentado como um todo nas diferentes sociedades de matriz ibero-lusitana. Especificidades se fizeram presentes nas sociedades de Minas que ultrapassaram a fase de decadência do precioso metal dourado, vindo a se constituírem em fornecedoras de víveres e alimentos para os viajantes que adentravam o sertão mineiro, na esperança de chegarem onde havia ouro e pedras preciosas em abundância. Deixaram para trás núcleos populacionais, assentados numa tradição em que à festa, à devoção e à diversão se associavam as lutas, civis e religiosas, pelo poder e pelo prestígio.

Os tempos mudam, as configurações sociais e políticas vão se ajustando aos novos jogos de poder e prestígio, aproveitando-se dos processos de circularidade das manifestações socioculturais de uma sociedade idealmente católica romana, contudo sincrética e profana nos usos e costumes. O contexto sobre o qual se inserem as festas religiosas em São João del-Rei, na passagem do século dezenove para o vinte, reflete novas redes de interdependência. O catolicismo festivo e de apelo aos sentidos, próprio dessa sociedade barroca, sofre os efeitos da política de romanização e do esforço civilizador em curso, sobretudo nas primeiras décadas do século XX. O espírito do Positivismo em curso reflete o impasse entre a tradição e a modernização que anunciam os jornais. Os espaços públicos começam a ser demarcados, “modernas” diversões públicas passam a ser gradativamente introduzidas. O discurso da imprensa católica e da liberal-conservadora

caminha por meio de idéias ora convergentes, ora divergentes na direção do controle dos espaços e das práticas de diversão. Entre os perdedores, saíram a festa e os festeiros de Matosinhos, que acabaram se rendendo ao novo formato festivo e à supressão dessa festa em 1924.

Iniciamos, a partir de então, à fase que corresponde à nossa pesquisa empírica, propriamente dita, ou seja, o trato com os jornais que retratam o momento da supressão da festa de Matosinhos, o citado ano de 1924, bem como os antecedentes que a ocasionaram, a partir do ano de 1905, marcados por dois eventos significativos para essa problematização. O primeiro diz respeito à vinda dos franciscanos para a cidade de São João del-Rei, afastando o clero das tradicionais festas católicas,<sup>19</sup> gerando um conflito, posteriormente atenuado, entre a igreja local, no que diz respeito ao controle sobre festas populares e tradicionais. O outro fato marcante advém da nova configuração posta com a República, que mesmo em uma cidade conservadora como São João<sup>20</sup> teve seus reflexos na ordem sucessória do mandonismo político local. Este último fato é marcado pela entrada do positivista Basílio de Magalhães na política local. O mesmo irá ocupar o cargo de agente municipal (prefeito), tencionando as relações entre o poder político e o poder religioso na cidade.

É importante traçarmos um panorama da cidade nesse período, com seus usos e costumes, os conflitos entre a cidade ideal e a cidade real, a sua inserção no novo século marcado pelas idéias positivistas de ordem e progresso, com seus conflitos identitários entre tradição e modernidade, ou seja, o conservadorismo de uma monarquia que não se consolidou e o espanto diante de uma ordem republicana nascida da noite para o dia, ante os olhos de uma população atônita.

A imprensa são-joanense do período aponta para esse estado de coisas, revelando os conflitos de uma cidade construída pelas penas dos cronistas revelando aquilo que Costa (2000) denomina de “a cidade de papel”.

São João del-Rei começa a enfrentar os ventos da modernidade ainda no final do século XIX, mais propriamente em 1881, quando da inauguração da Estrada de Ferro Oeste

---

<sup>19</sup> Essa hipótese é levantada por Abreu (1996), para quem a chegada dos padres estrangeiros teria afastado grande parte do clero das tradicionais festas católicas.

<sup>20</sup> Em 23 de abril de 1889, o republicano Silva Jardim, em visita a São João del-Rei, é apedrejado, tendo que se refugiar no hotel e, no dia seguinte, sair da cidade.

de Minas. O evento contou com a presença de D. Pedro II e numerosa comitiva. A obra empolgou a população da cidade, pois representava a ligação à capital do Império, a cidade do Rio de Janeiro. Foi o primeiro passo para inserir a cidade nos ventos da civilização. Juntamente com a ferrovia vieram o telégrafo, a casa bancária, a iluminação elétrica, o ringue de patinação, o cinema, o primeiro automóvel, o telefone, o primeiro time de futebol, o hábito dos cafés como espaço de lazer, o teatro municipal, o atelier fotográfico (Costa, 2000).

Assentado sobre essa tradição barroca, a cidade embebia-se, entretanto, dos ares do moderno advindos do litoral. A estrada de ferro trouxe gente, de imigrantes italianos a turistas e intelectuais; de mendigos a políticos, de comerciantes a artistas em temporada no teatro municipal; de caixeiros-viajantes, prostitutas a soldados do 28º Batalhão de Infantaria, de vadios a famílias respeitáveis; de ferroviários da Oeste de Minas, primeiro núcleo operário da cidade, a tecelões e tecelãs da Cia Industrial Sanjoanense e da Fábrica de Tecidos Brasil.



**VISTA PARCIAL DA CIDADE – INÍCIO DO SÉCULO XX**

Foto: André Bello

O espaço urbano ia sendo ocupado ao longo do vale do córrego do Lenheiro. No bairro das fábricas viviam os trabalhadores das fábricas de tecelagem, a maioria italianos. Distanciavam-se dos casarões coloniais do centro, onde viviam advogados, negociantes, médicos, capitalistas, professores, industriais, farmacêuticos, funcionários do escritório da Oeste e de outras repartições públicas, proprietários, jornalistas. Era a elite letrada da cidade que tida entre remediada e abastada, apresentava-se como representante das almas progressistas do povo são-joanense e fazia arauto de sua opinião (Costa, 2000). A esses se juntavam o juiz de direito da Comarca, o diretor da estrada de ferro, o promotor público, o comandante do quartel, o juiz municipal, os gerentes das fábricas, o vigário, os maestros das corporações musicais, geralmente negros.

A cidade apresentava-se, já no início do século XX, como uma cidade de negociantes, de comércio de gêneros do país, de papéis, armarinhos, relógios, gados e aves de raça, latas, brinquedos, artigos dentários, tintas, modas, jóias, chapéus-de-sol e de cabeça, queijos, óculos, fogões, impressos, doces, fumos, calçados, manteiga, molhados finos, café, drogas e preparados, arados, bengalas, cerveja, máquinas de gelo, biscoitos e bolachas etc. (Costa, 2000).



#### **RUA ARTHUR BERNARDES**

Antiga Rua Municipal, onde se localizava parte expressiva do comércio da cidade

Foto: André Bello

Uma cidade marcada pela presença masculina na condução de sua vida cotidiana. Homens que ostentavam títulos, patentes da Guarda Nacional, doutor na Faculdade de Direito de São Paulo ou Belo Horizonte, na Escola de Medicina e Odontologia do Rio de Janeiro, e farmacêutico em Belo Horizonte, preparavam-se para o sacerdócio no seminário de Mariana e para os negócios com os pais. Eram normalmente batizados na Igreja Matriz de N. S. do Pilar. Frequentavam a sala do júri, os concertos e os bailes no salão do Hotel Oeste, as igrejas e os cafés, representavam em *clubs* dramáticos no Teatro Municipal. Ficavam incomodados com o número de mendigos e vendedores ambulantes que circulavam pelas ruas principais da cidade. Praticavam tiro na linha de tiro do 28º Batalhão de Infantaria, jogavam no bicho, embora criticassem a polícia pela passividade frente ao jogo de bicho e à gatunagem. Divertiam-se jogando bilhar, realizando corridas de bicicleta e a pé no Velo Clube. Eram mesários das Irmandades e frequentadores da Loja Charitas. Enfrentavam-se nas disputas políticas e escreviam nos jornais locais.



**RUA DA PRATA (atual Rua Padre José Maria)**

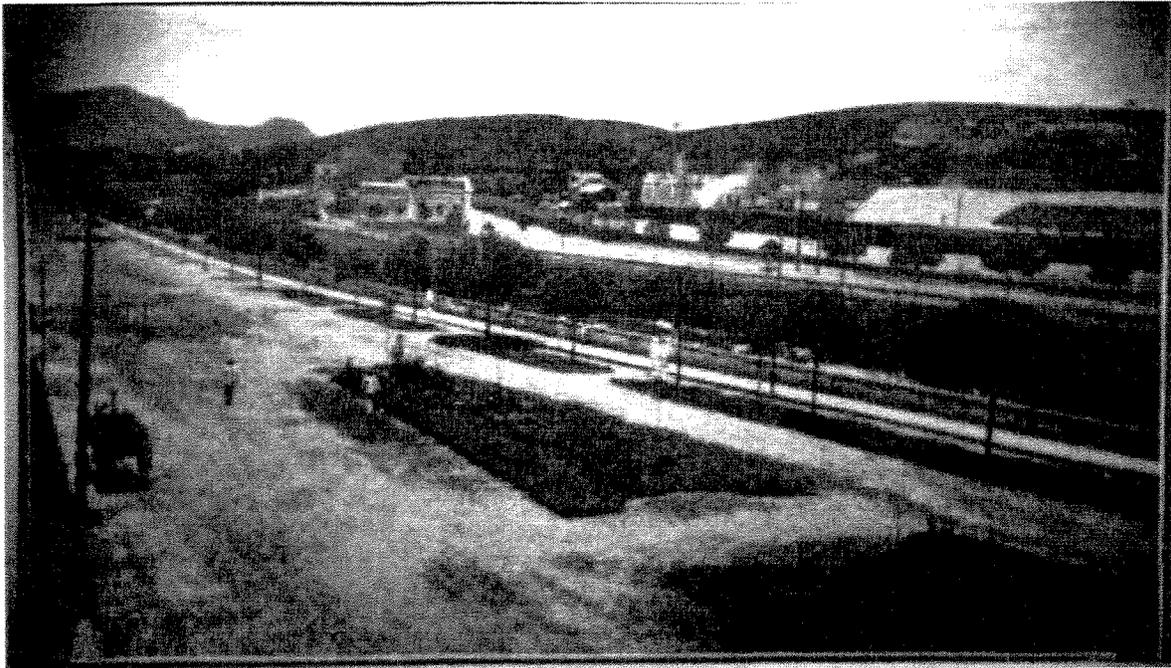
Em destaque o casario colonial, ao fundo, a Igreja de São Francisco de Assis

Foto: André Bello

Segundo o jornal *A Tribuna*, citado por Costa (2000), os ares de civilização e de higienização da cidade estavam nas notas que essa elite letrada encaminhava para os jornais locais. Reivindicava, ao poder público, a retirada do lixo abundante, que dava à cidade um

mau aspecto; desbastar a vegetação farta e alta; acabar com o costume da população de deixar animais soltos pelas ruas; com o som irritante dos carros de boi; com o *foot-ball* da molecada endiabrada nos largos e adros. Também o jornal *O Repórter*, citado por Costa (2000), ressalta essa imagem considerada ruim aos olhos dos visitantes e um atentado à hospitalidade e acolhida de uma cidade que precisa atender às exigências da civilização e de foro de cidade civilizada de que goza.

Esse segmento se mirava no espelho da civilização, que era a capital da república, exigia então que o agente executivo “fosse um Passos,” referência ao prefeito do Rio de Janeiro, Pereira Passos, que abriu avenidas, construiu parques, arborizou a cidade, fez rede de esgotos, regularizou o abastecimento de água e higienizou a cidade (Costa, 2000).



**AVENIDA CARNEIRO FELIPE (atual Avenida Presidente Tancredo Neves)**

Principal avenida da cidade, já com moderno traçado: larga e arborizada, de acordo com o princípio higienista do início do século XX.

Na outra ponta, estava o povo, tão citado especialmente como presença maciça nos eventos festivos tradicionais e populares, evidentemente como coadjuvantes, ou então, como página policial ou protagonista de algum episódio pitoresco, como relata Costa (2000):

*Em casinhas simples ou casebres, em ruas que por vezes não existiam, situados no Segredo, no Bonfim, no Guarda Mor, no Tejuco, no Senhor dos Montes, morros ou ao largo da serra próximo ao Rosário, habitavam libertos, filhos de libertos ou não, gente miúda que se divertia nas vendas, no pagode, nas procissões, que fazia sua fé na cobra e não comemorava o treze de maio; que vivia em relação de amores com a Joana de tal...; marceneiros, alfaiates, curtidores, domésticos, carroceiros, cocheiros, engraxadores, ferradores, tintureiros, coureiros, músicos, lavadeiras, sapateiros, limadores (...), que trabalhavam nas orquestras, nos cafés, nas casas da família são-joanense, na sua venda ou oficina, nos fundos do andar térreo dos casarões comerciais, nas ruas, que se arriscavam nas bêtas..., nas oficinas da ferrovia – ou conduziam e alimentavam suas máquinas (p 20).*

O jornal *A Tribuna* revela que a cidade vive um conflito de identidade, preservar o passado e suas tradições ou atirar-se de vez nos braços do moderno, da civilização. A atitude da elite é carregada de dubiedades, quando se põe frente a essas duas imagens. É condição de sobrevivência, por um lado, preservar sua identidade seu nome. Cognominada de “A Católica,” pela majestade de seus templos, índole de seu povo, magnificência de suas festas e respeito às tradições que reportam às suas origens, lavradas na matéria bruta das formas de devoção do medievo ibero-lusitano trazidas pelos forasteiros fundadores do Arraial de N. S. do Pilar do Rio das Mortes, erigida à condição de vila em 1713, com o nome em homenagem ao rei português D. João V.

De acordo com Boschi, citado por Costa (2000), fé/festa/ordem, deram, portanto, o tom da formação dessa população. Fé implantada sobretudo por leigos e não por religiosos de ofício, senhores e escravos, independente de sua condição social. No interior das associações religiosas leigas, a tradição são-joanense foi sendo construída em atritos freqüentes com as autoridades eclesiásticas e à sombra do Estado. Com a queda do Estado absolutista, a relação existente entre a política absolutista portuguesa, implantada na colônia, faz declinar o prestígio das associações religiosas leigas nas Minas Gerais, em fins do século XVIII e início de XIX. Cedem espaço para uma nova forma de associativismo, as lojas maçônicas, mais ajustadas aos tempos de luta pelo liberalismo. Encontra-se presente nos jornais de São João del-Rei do século XIX discursos referentes às práticas religiosas externas, promovidas em tempos não tão remotos, época do antigo vigário Amâncio (1857-1879), em que as festas gozavam de renome em todo o país.

Em 1915, o jornal *A Tribuna*, faz comentários a esse respeito. Critica a frieza e a falta de pompa nas tradicionais festas religiosas da cidade. Essa atitude mostra como o

espetáculo, a suntuosidade se vincula ao aspecto religioso, devido à matriz tradicional no contexto são-joanense, como se pode constatar pelo texto que se segue.

*Fria e sem pompa dos demais anos, realizou-se a tradicional festa de N.S. da Boa Morte. Nós, são-joanenses, deveras nos entristecemos com o resfriamento destas festas, outrora tão animadas e hoje tão sem brilho. Parece que a festa se acha cada vez mais, morta nesta cidade.*

*(...) Cortarão de vez as tradições dos nossos antepassados e nossos filhos crescem, no indiferentismo absoluto. A procissão de N.S. da Boa Morte parecia mais, um terço da roça tal o diminuto número de irmãos que a ela compareceu e a balbúrdia por um cem número de virgens de todo o jaez: umas sem grinalda, com um simples vestido de chita pintadinha; simplesmente detestáveis e horríveis, ao lado dela uns marmanjos ou anjos papudos e barbados e até descalços (p. 1).*

A alusão feita aos tempos de outrora refere-se ao século XIX, tido pelo cronista como ápice das manifestações de devoção ao modo tridentino, ao contrário do que se via nos novos tempos do século XX. Ao constatar o processo de decadência posto em marcha na cidade, o articulista do jornal critica o descaso daqueles que deveriam se esforçar para manter o brilhantismo das festas, envolvendo-se em “questões de sacristia” ou absorvidos em atribuições advindas do processo de paroquialização do espaço religioso. (*O Repórter*, 19 de dezembro de 1907).

Ainda sobre a decadência das “festas de igreja,” o número 59 do jornal *A Tribuna* traz a seguinte correspondência de um são-joanense, como dizem os relatores do jornal, “muito conhecido pelos seus sentimentos religiosos”:

*... A nossa velha S. João del-Rei é, inquestionavelmente, das cidades mineiras a única talvez que ainda conserva as belas tradições da terra mineira, senão quanto aos usos e costumes em geral, sem dúvida alguma quanto ao culto religioso, sendo esta cidade a que conserva nas suas festas religiosas, senão a pompa antiga, - a poesia dos tempos de antanho. Se é certo que a geração hodierna menospreza esse apego ao tradicionalismo, menos certo não é que dos nossos patrícios procuram manter a decência, a propriedade, a graça que sempre assistiram em nossos festejos de igreja. Há, entretanto, alguns que, se mostrando participantes desse grupo de tradicionalistas, nada são mais do que demolidores das antigas usanças, com o que procuram adular as praxes, sem trepidação alguma aceitando cargos nas irmandades e confrarias, não para conservarem o que está estatuído ... nem para lhe aumentar o brilho, mas para irem, a pouco e pouco, reduzindo as nossas outrora, grandiosas festas a coisas ridículas de que pejaria o mais rústico arraial sertanejo. Aparentaram espírito devoto para virem quebrar as nossas tradições descreditando as nossas festas,*

*de nomeada remotíssima, - é causa que a gente não pode assistir sem vibrar de indignação. (A Tribuna, 22 de agosto de 1915 - grifos nossos)*

Embora o discurso dos articulistas aponte para a existência de uma tensão entre o tradicional e o moderno, sobretudo nas práticas festivas e na forma como nelas a população (letrada) participa, torna-se precipitado justificar o discurso da decadência por meio dos influxos modernizadores, expressos através do indiferentismo religioso (acentuado pela onda positivista que vem ganhando força na cidade), da racionalidade laica que afasta as elites das cerimônias religiosas, o deboche da mocidade *up to date* (Costa, 2000). Decerto são fatores presentes, mas que não dão conta, por si mesmo, de explicar a tensa convivência entre esses dois discursos. Ao mesmo tempo que está sendo posta a crítica a esse estado de coisas, denota-se nos textos impressos, nos artigos produzidos pelos jornais a convivência entre o discurso da decadência e o discurso da permanência da pompa da festa em expressões, “como de costume,” “como sempre.” O texto abaixo dá bem a dimensão dessa dualidade:

*Como católicos e oriundos de uma terra em que o catolicismo sempre medrou sem esforço, por isso que, a índole de nosso povo se manifesta, de geração em geração, constantemente fervoroso e crente, dia a dia mais se acentuando o seu caminho e a sua dedicação à igreja, seria imperdoável o nosso silêncio às pomposas festas das endoenças, realizadas este ano com desusado brilho (A Tribuna, 30 de abril, de 1916).*

O desafio de interpretação desses dois discursos revela, segundo os estudos do historiador Alexandre Costa (2000), não uma incompatibilidade, mas uma interdependência entre passado e presente em São João del-Rei. Uma relação tensa, carregada de conflitos, a maioria das vezes aplainados pelo espírito conciliador das elites, que se degladiam verbalmente nas colunas e nos editoriais dos jornais, mas que se encontram nos cafés e nas festas públicas, ombreando lado a lado o esquife do Senhor Morto na Sexta-Feira Santa, ou carregando a andor da santa na festa da Boa Morte.



**Antiga Rua Direita, ao fundo, Igreja de N. S. do Carmo**  
Trajeto percorrido pelas procissões, como a do Enterro por ocasião da Semana Santa

As notícias descritivas das festas, publicadas nos jornais de diferentes tendências, apontam para a presença de um discurso comum, um ponto de interseção entre as posições conflitantes. É o discurso que reforça a idéia de São João del-Rei ser em essência uma cidade católica. Ser católica a torna, *a priori*, civilizada. A religião é incorporada ao ideal de civilização no discurso dos articulistas dos jornais são-joanenses do alvorecer do século XX. Ela torna-se imprescindível para a concretização desse ideário civilizatório (Costa, 2000). A cidade é idealizada como um mundo à parte, que nada contra a corrente do indiferentismo da impiedade que se alastra por todo o país. Na realidade, esse mundo particularizado pelos jornais, onde se vê encerrada São João del-Rei, proclamada como a cidade mais católica do Brasil, conforme noticia o jornal *A Reforma*, maio de 1913. Isso representa no contexto macro o trunfo que a igreja católica possui para barganhar com o Estado e com as elites um lugar na República. Ela se apresenta como fonte asseguradora da ordem, que confere estabilidade e identidade à pátria. A religião ameaçada significa a pátria em perigo. É fundamental, portanto, a união dos católicos para corrigir a direção tomada pela República (Costa, 2000).

Não há uma unanimidade quanto a essa obediência e prestação de serviços à pátria, partindo-se do “inquestionável fervor religioso” do povo são-joanense. Há que corrigir e repreender os mais afoitos e indisciplinados, os jovens em especial. Os rapazes da elite devem ser repreendidos pelos seus atos imaturos e inconseqüentes, por se deixarem levar pela maré do novo. Um outro episódio que aponta para o declínio das festas

tradicionais em S. João del-Rei e ilustra a tensão existente entre o passado e o presente é relatado em 1914 pelo jornal *A Tribuna*. Seus diretores, membros de uma associação de jovens católicos, ligados ao pároco, insurgem-se contra a decisão da Ordem Terceira do Carmo de acabar com a presença de personagens bíblicos na Procissão do Enterro na Sexta-Feira Santa, chamados de “Figurados”. Essa tradição é originária das nações ibero-lusitanas e remonta à Idade Média. Segundo os redatores do citado jornal, essa atitude vem colaborar para o indiferentismo que assola as cerimônias religiosas da cidade. A acusação recai sobre as Irmandades, que são organizadoras das festas religiosas na cidade e responsáveis pela sua decadência.

Opinião contrária emite Severiano de Resende, redator do extinto jornal conservador *Arauto de Minas*. Escrevendo sob o pseudônimo de João Revoada, defende a atitude da Ordem Terceira. O seu artigo, denominado “Carnaval Religioso,” considera a presença dos personagens bíblicos na procissão como ridículo e anacrônico. Serve, segundo ele, mais para despertar risos e chacotas do que comover (*A Tribuna*, 1914). Para o articulista, o espaço religioso não deve ser transformado em lugar de lazer e diversão do povo. Embora sendo um ilustre representante de um segmento tido como conservador, neste artigo, Severiano de Resende apresenta-se como progressista, falando em nome da civilização que precisa atingir São João del-Rei, banindo dela o atraso. Mais do que “progressista,” estaria presente nessa sua atitude uma defesa dos princípios e caminhos a serem tomados pela igreja em processo de romanização em São João del-Rei.

Está posta, nessa contenda, envolvendo os figurados da procissão da Sexta-Feira Maior, a tensão entre a velha elite local, os mandatários da cidade, e as possíveis lideranças emergentes. Severiano critica a decadência dessa elite que tem se afastado da organização das festividades religiosas tradicionais da cidade, deixando vagos os postos que ocupavam nessas cerimônias, fato que era visto por ele com temeridade, pois possibilitava que “nomes menos respeitáveis” assumissem esses espaços vazios. Daí para a representação política seria um passo. Em vista disso indaga:

*Onde se encontram os membros das Ordens Terceiras dos Carmelistas, dos Franciscanos e de outras irmandades, que primam pela ausência em todos os atos da Igreja, desprezando os hábitos e balandraus, com que ostentaram, em anos passados cheios de garbo e ufania? (A Tribuna, 6 de dezembro de 1914).*

Os jovens católicos do jornal *A Tribuna*, em réplica ao artigo de Severiano, afirmam que opor-se ao espírito religioso festivo e prazeroso da comunidade significa atentar contra a tradição, contra o genuíno catolicismo daquela comunidade. Consideram essa atitude uma heresia que beira ao puritanismo, cujo objetivo é suprimir os “encantos do culto católico,” puritanismo este advindo das áridas e antiestéticas seitas da Reforma. Ao ironizarem a atitude de Severiano de Resende, consideram-no parte de uma minoria que quer exercer o controle sobre o culto religioso externo. O discurso passa a ter como protagonista o povo que, embora coadjuvante e espectador, é chamado a decidir a questão, como se a ele fosse de fato dado esse poder:

*O povo são-joanense, porém, que não quer nem deseja o declinar de suas festas religiosas há de num momento de amor às suas tradições promover a continuação na Procissão do Enterro do Figurado, que, de todos os tempos, fez parte da cerimônia e não pode ser abolido, simplesmente porque uma dúzia de espíritos soit-disant progressistas assim o entendem. Em questões dessa ordem o povo é o tribunal de última instância e força a reconhecer que as suas decisões trazem sempre o cunho do mais alto e respeitável critério (Idem).*

Conforme Costa (2000), a católica São João del-Rei, de então, retratada pelas letras dos articulistas dos jornais, revela uma religiosidade estruturada em pares tais como, presente/passado; festa/fé; indiferença religiosa/antigo brilho; Revela um *habitus* social que aparece como expressão de um sentimento perene, que liga o passado ao presente. A religiosidade é formada e fortalecida por esse amálgama festa e fé, indissociáveis nessa tradição. Este mesmo *habitus* social anuncia um possível caráter democrático da festa, seja no culto interno, mais introspectivo, seja no culto externo, festivo. O povo são-joanense aparece como sendo um único ser social, um único corpo e um só espírito, ressalta a narrativa, daquele que assina com o pseudônimo de “Arqueólogo”, sobre a Festa da Ascensão nos idos de 1800 (*Ação Social*, 1915).

Como consequência dessa percepção, tem-se em, São João del-Rei, a presença, no interior do ritual festivo religioso, de uma tolerância quanto às formas de viver e praticar o catolicismo. Uma Igreja que se faz tolerante, porque almeja se fazer presente, e o caminho da presença na vida da cidade e na vida dos indivíduos dá-se pela via da conciliação entre as formas tradicionais das práticas ritualísticas, de forte apelo aos sentidos e à mensagem de salvação da pregação da palavra. A eficácia dessa forma de catolicismo estava assegurada

pelo manejo da crença, como arma política, que tanto no rito externo, quanto no interno não se dava sem o espetáculo de sons, cores, figuras e palavras. Através desses elementos, fixava-se na consciência uma identidade, ou seja, a imagem de uma comunidade que se reconhece como um só rebanho, conduzido por um só pastor (Costa, 2000).

O novo século inaugura um novo estilo e uma nova prática que, aos poucos, irá promover uma reconfiguração a este catolicismo de sentidos. Os mensageiros de Roma chegam à cidade com a missão de disciplinar o clero e as práticas do culto, colocando a Igreja católica romana nos trilhos da civilização e do progresso, no contexto de uma sociedade mais laica e marcada por uma outra configuração moral, no que diz respeito à relação entre os indivíduos e uma nova ética, nas relações entre sociedade e Estado.

### **3.4 A chegada a São João del-Rei da Ordem dos Franciscanos Menores: sua política de romanização da igreja local e os atritos entre o catolicismo leigo e o romanizado**

As ordens religiosas estrangeiras desembarcam no Brasil num momento em que se vivencia a processo de separação Igreja e Estado. Além da perda do *status* de religião oficial, a igreja católica presencia o surgimento do anticlericalismo, do pensamento positivista, da maçonaria e da crescente laicização da sociedade. Somado-se a isso estava a concorrência com outros cultos, especialmente o protestantismo e o espiritismo. Ao final do século XIX e início do XX, o quadro que se apresenta no Brasil é o de ruptura na relação igreja e Estado, vista a princípio de forma positiva pelas autoridades eclesiásticas brasileiras, pois libertava a igreja do servilismo do Império. É, por outro lado, alvo de críticas, pois a separação significava perda de influência na sociedade, uma vez que a igreja não teria mais a seu dispor a infra-estrutura de poder do Estado.

Redentoristas e franciscanos, holandeses e alemães, são os primeiros mensageiros do novo catolicismo que desembarcam no Brasil. O convite para aqui se estabelecerem vem dos bispos brasileiros, com o efetivo apoio da Santa Sé. A esses são atribuídas a tarefa de reestruturar a igreja no Brasil e recristianizar a sociedade. Fixaram-se em locais onde as paróquias pudessem oferecer um boa rede de comunicação, lugares servidos por ferrovias, principalmente, como é o caso da cidade de São João del-Rei. Fixavam-se,

preferencialmente, em paróquias onde não havia vigário e naquelas em que teriam o total apoio do pároco local.

Em 1904, franciscanos holandeses aportam em São João del-Rei. Vêm a convite do vigário Gustavo Ernesto Coelho para auxiliarem no trabalho pastoral, certos de terem total independência para atuar. Fundam uma casa de missionários, objetivando a catequese, as missões e o ensino da mocidade. Os órgãos noticiosos locais citam que a presença deles “... é uma ótima aquisição para os meninos pobres e para toda a sociedade em geral.” (*O Repórter*, 1905). A expectativa do meio culto da cidade com relação ao trabalho dos franciscanos revela um dado interessante. Esse segmento da sociedade são-joanense parece que se exclui como sujeitos espirituais da ação dos frades. Preferem estar sob a direção espiritual dos padres seculares e seguir as determinações emanadas das irmandades locais (Costa, 2000). A interferência dos padres estrangeiros em suas vidas privadas é vista apenas como acessória e dirigida mais especificamente na educação de seus filhos, seguindo, contudo, o modelo tradicional da religião católica aqui praticada. Na outra ponta, ou seja, na vida da população em geral, a expectativa dessa elite era de que os franciscanos tivessem uma atuação exemplar. Deveriam dar assistência espiritual nos povoados próximos, cuidar do catecismo das crianças, aperfeiçoar a doutrina católica juntos aos jovens e, principalmente, zelar pela formação dos mais pobres (Idem).

Para os religiosos estrangeiros, entretanto, a missão que lhes fora confiada pela Santa Sé era maior. A tarefa que lhes é dada é a de recristianizar o mundo desviado que está fora do caminho da salvação, desvio iniciado no tempo passado com a Reforma e agora, no tempo presente, com o avanço do individualismo, do racionalismo. Para a Igreja Católica Apostólica Romana, a esperança para construção de uma modernidade cristã está no trabalho pastoral, mediante a releitura de sua tradição, num diálogo com a leitura que ela fazia do novo.

As resistências aos padres estrangeiros, na condução das paróquias, foram se amenizando tendo em vista a visão dominante na hierarquia eclesiástica da precariedade quantitativa e qualitativa dos sacerdotes nacionais. Porém não deixaram de existir, pois, no entendimento de alguns bispos, o clero nacional que conduzia a vida das paróquias, necessitava de uma formação específica tendo em vista as necessidades do povo e do país, sua índole, seus costumes, suas boas e más qualidades. Tais características eram

desconhecidas pelos religiosos estrangeiros, especialmente aqueles que dirigiam seminários e preparavam seminaristas, uma vez que os mesmos jamais foram párocos.<sup>21</sup>

A presença dos primeiros franciscanos em São João del-Rei gerou focos de tensão por parte do clero local como também da elite letrada e tradicionalista da terra. Segundo Frei Nobertus Beaufort, citado por Costa (2000), a população era instigada pelos padres seculares, hostis aos mesmos. Em outro episódio relatado pelo cronista franciscano, Frei Cândido, após celebrar missa é, no dia seguinte, na Igreja do Rosário, destrutado por um padre que lhe vira as costas. Este padre, pai de família, juntamente com outros padres não aceitavam os frades estrangeiros como ajudantes do vigário padre Gustavo. Outros padres, entretanto, mostraram-se amistosos em relação aos franciscanos. Está-se diante nesse momento, segundo coloca o historiador Alexandre Costa (2000),

*de um catolicismo cuja peculiaridade não residia apenas na presença marcante das Irmandades leigas; também vislumbra-se um longo aprendizado de respeito e tolerância mútuos entre fiéis e pastores, que viviam no século. Nesse sentido, a hostilidade inicial aos freis holandeses deve ser lida como resposta a uma ameaça pressentida àquele convívio – e, inseparável desta, por parte do clero nativo, a dor pelo não reconhecimento do trabalho realizado, e o incômodo com a maior concorrência pelas fontes de rendimento (p. 53).*

O fervor missionário dos franciscanos era tido como intolerância e fanatismo despertando a oposição dos católicos fervorosos. Mas servia, por um lado, para marcar uma posição diferenciadora dos franciscanos frente aos padres locais. Ao ser enfatizado seu estilo, marcado pela intransigência e disciplina acabavam carreando para si o lugar de diretores espirituais da comunidade. Buscam, dessa forma, o apoio de segmentos da sociedade local para seu discurso e para suas práticas recristianizadoras e romanizantes. Esmeram-se no bom exemplo, numa prática distante dos vícios, vistos com frequência no clero nativo. A conquista da confiança das famílias e da sociedade local passava, por conseguinte, pela retidão moral, pela descrição, pelo “ser/parecer” virtuoso. Virtuosismo e ocupação dos espaços destinados ao exercício espiritual são estratégias a serem utilizadas pelos franciscanos para conquista das almas são-joanenses, como afirma Costa (2000):

---

<sup>21</sup> Considerações do arcebispado do Rio de Janeiro na reunião das províncias eclesiásticas do Sul em Aparecida (1904), citado por Costa (2000, p. 46).

*Além de ministrarem os sacramentos, darem assistência espiritual em visitas mensais às capelas pertencentes às paróquias mais distantes da cidade, os freis também se dedicaram, a partir de 1905, ao catecismo das crianças; organizaram um patronato – Juventude, de 1906 – para conservarmos por mais alguns anos sob a nossa influência os meninos que já tinham saído do catecismo, assumiram a direção espiritual da Pia União das Filhas de Maria, à qual pertenciam não apenas as alunas da Escola Normal, mas também muitas moças da cidade, fundaram o Apostolado da Oração, obra que culmina em 1912, na inauguração do Ginásio Santo Antônio, por cujos bancos e campos passarão os filhos da elite da cidade e da região (p. 57).*

Sobre a criação dos “círculos de oração” e de novas modalidades de culto, Marchi (1989) coloca que foi a fórmula mais adequada e pacífica para se efetivar a substituição gradativa dos cultos tradicionais pelos de origem européia. Um dos exemplos foi a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Cultuado na Europa como uma das formas de combater o modernismo e o liberalismo, essa devoção progride rapidamente no Brasil consolidando-se em quase todas as paróquias por meio do Apostolado da Oração.

Cruzada semelhante fora empreendida pelos frades romanizantes em São João del-Rei. O objetivo era atingir a família por meio de trabalho pastoral com as crianças e os jovens. A atuação dos frades na educação do povo são-joanense gera discussão, que é levada a público pela imprensa local. Na visão do articulista Severiano de Resende, citado por Costa (2000), os frades querem impor sua liderança espiritual sobre as famílias são-joanenses, interferindo na vida do lar, submetendo os chefes de família à sua orientação religiosa. Essa crítica é prontamente rebatida por um cronista anônimo para o qual a ação missionária franciscana não representava perigo algum, conforme publica o jornal *O Repórter*, em 1º de setembro de 1907.

Na verdade essa ação era uma necessidade frente aos rumos tomados pelo mundo moderno, do qual a cidade de São João del-Rei, embora tradicionalista fazia parte e dele recebia as influências. Os ares desse mundo, tido como desvirtuado da religião, faziam-se presentes nesta sociedade. Era a maçonaria, o espiritismo, o protestantismo, por um lado e por outro, os costumes corrompidos por uma prática religiosa local, considerada por esses, desvirtuada, por ser festiva e fundada nas aparências, viciosa e negligente da prática dos sacramentos, distante do ser verdadeiramente católico que a Igreja de Roma queria ver prevalecer em todo o mundo. Na visão do padre estrangeiro, citado por Costa (2000), a religião que era praticada pela população

*... consistia quase só em festas, que eram celebradas com muita pompa, abrilhantadas por música não-litúrgica, porém, bem executada. Desta maneira, São João tinha o apelido de 'a Roma de Minas.' É lógico que, pela pouca recepção dos Sacramentos, a moral e os costumes haviam piorado. Tanto assim que, mais de uma vez, frei Cândido quando era chamado para uma unção no assim chamado 'Quatro Cantos,' no centro, topava com mulheres totalmente nuas. Por isso, ele nunca ia sozinho, mas sempre acompanhado pela pessoa que o veio chamar (p. 58).*

Costa (2000) comenta a atitude dos religiosos estrangeiros perante o catolicismo praticado pela elite e pela população são-joanense como um todo. Estranhamento e perplexidade diante do contraditório, de uma prática religiosa movida pela paixão e êxtase, vida e morte, sagrado e profano, fazendo com que uma procissão como a do Enterro do Senhor, na Sexta-feira Santa pareça ser um “*carnaval religioso*” Foi dessa forma que frei Cirilo viu e comentou a mais devota procissão da terra. Parece estranho a esses também, a relação que a elite católica estabelece com as folias carnavalescas. “*Acendem uma vela ao diabo e outra a Deus. Ao mesmo tempo que festejam momo, e a divindade profana nesses dias, vão à igreja matriz render preces a Deus pelas faltas cometidas nesses dias de impiedade, pois não abrem mão nem do protetor da Folia, nem do Deus das Alturas.*” (O Repórter, em 19 de dezembro, 1907, p. 1).

Costa (2000) afirma que frei Cirilo foi dos holandeses aquele que mais se expôs nos duelos com setores das irmandades pelo controle da vida religiosa local. Estabelecidos na cidade, os franciscanos buscaram conseguir um templo para realizar seus exercícios religiosos. A Igreja Matriz do Pilar já havia sido colocada à disposição pelo vigário. Para os franciscanos, entretanto, esta parecia ficar distante, na margem esquerda do Lenheiro. Os fiéis, para alcançá-la, teriam de atravessar a Ponte da Cadeia, caminhar em torno de duzentos metros até lá, sendo que havia perto de onde moravam a Igreja da Venerável Ordem Terceira de São Francisco. Feitos os entendimentos, em março de 1905, um dos freis é nomeado comissário provisório da Ordem. O convívio amistoso com a mesa da irmandade dura pouco.

*Em julho de 1905, a mesa administrativa da ordem terceira decide ceder à Câmara Municipal o jardim em frente à igreja de São Francisco para sua transformação em praça pública. Os irmãos primeiros se opõem, argumentando que a mesa não havia pedido autorização ao bispo, e recorrem ao definitório. Derrotados, reivindicam da cúria de Mariana a excomunhão dos mesários e a*

*interdição das missas no templo. A resposta da arquidiocese é positiva, mas logo revista e negada. Os menores, num movimento tático, parecem recuar e se submeter às decisões da mesa, mantendo assim o comissariado. Talvez pretendessem uma articulação interna, junto aos irmãos terceiros amigos, rezando e trabalhando para a eleição de uma mesa futura favorável (p. 80).*

Em janeiro de 1908, monsenhor José Pedro da Costa Magalhães é nomeado comissário da ordem e frei Cirilo é dispensado. Ainda assim, os franciscanos holandeses continuam colaborando com a Ordem Terceira, aceitando convites para substituições ocasionais, o que causa furor ao monsenhor José Pedro.

A convivência conflituosa dos padres holandeses – *outsiders*, numa linguagem elisiana – com os locais vai ser marcada por avanços e recuos. O destaque, segundo Costa (2000), vai para o episódio do Asilo São Francisco para meninos órfãos, cujo contrato de cessão aos freis em 1909 fora anulado em 1911, e para a participação dos mesmos como professores do Instituto de Humanidades, quando frei Cirilo, após ali ministrar aulas (10/1906 a 05/1907), pede exoneração por discordar da direção do Instituto. Esses atritos demonstram que o que estava em jogo era a direção da confraria, com os franciscanos holandeses da ordem primeira querendo mandar na Ordem Terceira. Fundada em 1749, os membros da última estavam amparados por uma longa tradição de mando, uma vez que ser membro de uma associação dessa natureza era coisa para poucos. Significava ter acesso ao interior da nata da sociedade. A seus membros estava facilitada a obtenção de privilégios, graças e indulgências. Seria, pois, inadmissível, que padres, ainda por cima estrangeiros, interferissem nos destinos da Ordem Terceira.

A crítica era feita também quanto ao espaço interno das igrejas são-joanenses. Não possuíam sacristias, mas amplas e confortáveis salas para reuniões dos membros das irmandades. Cita Costa (2000) que, até o início do século XX, existiam poucas cadeiras e bancos em seu interior. Sobre isso o jornal Ação Social, dirigido pelos franciscanos e pelo vigário, comenta em tom de protesto:

*Ao contrário do que se observa nas grandes cidades, também em qualquer vileta, nossas Igrejas não possuem cadeiras nem bancos. O corpo da Igreja onde mais gente comporta, e aqui sempre ocupado pelas Senhoras, geralmente não tem um banco, uma cadeira; o que fazem é se sentarem no chão e como não são japonesas acham naturalmente a posição das mais incômodas... A meia dúzia de bancos que algumas possuem (outras têm menos ainda) são disputadas e tomadas por aqueles que madrugam. (...) e também sendo comumente a*

*maioria da assistência de gente média ou pobre.../ Não compreendemos porque até agora timbram os administradores de nossos Templos em conservá-los sem este conforto incontrastável. Caiam pois as nossas palavras em terreno propício e que vejamos a curto prazo desaparecer este senão de nossos Templos.(p. 82)*

Os administradores da “religião de aparências”, como assim era chamado o catolicismo luso-brasileiro, tinham como preocupação maior a magnificência das igrejas, seus altares e suas imagens douradas. Para isso não mediam esforços nos gastos. A comodidade dos fiéis ficava em segundo plano. Para os religiosos do catolicismo romanizado, o desconforto e a pompa dos ritos dificultava a concentração e a apreensão do real sentido das práticas do ritual católico. O compromisso das irmandades era com a forma particular de devoção de seus membros, com o culto externo que, com o brilho com que cada uma se fazia representar nas cerimônias internas e nos festejos externos. O choque com os religiosos da romanização seria inevitável, uma vez que a missão a estes reservada era a de levar a palavra até o mais obscuro habitante da terra são-joanense.

O culto externo era motivo de orgulho para as irmandades e para a população em geral. Os jornais sempre dão destaque ao modo como são celebradas em São João del-Rei as cerimônias religiosas, especialmente na Quaresma e na Semana Santa. Apontam também para o decréscimo da pompa nos últimos anos, tendo em vista o indiferentismo e a ausência *“da melhor e maior parte das classes sociais. Atribuem como causadora desta decadência às ‘questões de sacristia’, a perda de autonomia das irmandades em função das novas determinações do direito paroquial.(O Repórter, 1907, p. 1)*

Remete-se o discurso saudosista para um tempo passado de uma cidade colonial, de tempos coloniais, da São João del-Rei do século do ouro, cujo catolicismo exprimia-se através das grandes festas religiosas, aparentemente nivelador das diferenças, irradiador de uma idéia de riqueza que igualava a todos. Instrumento pacificador que a todos reunia em torno de uma irmandade – cada qual na sua, ricos, pobres, negros e brancos – porém formando nas procissões um conjunto de alas com suas cores e estandartes. Ao atribuir o elogio dos tempos idos e a descrença com o tempo presente, o jornal anuncia a presença de uma resistência por parte das irmandades em aceitar a interferência eclesiástica, seja pela ingerência e aumento da autoridade do pároco e dos padres estrangeiros na gestão do campo religioso; seja pela imposição de formas de manifestações religiosas alheias ao modo da terra de ser católica.

A construção da Capela da Santa Casa é alvo de críticas dirigidas ao vigário por transgredir o gosto estético local, de tradição barroca, numa demonstração de que aqui a percepção estética está intimamente ligada ao sentimento religioso, ao modo barroco de fé,

*o estilo da Europa do Norte, desguarnecendo-se a Capela mor do trono tradicional em as nossas igrejas e de tão grande efeito estético nas solenidades.../ Uma nave, regida na sua ornamentação por ele, afigura-se-me como o salão das casas protestantes, de uma frieza glacial, inexpressiva.../ Não, Revmo. Sr! Querem que de um polo pulemos, súbito, a outro hemisfério, como diz a anedota célebre, que implantemos em nossa terra essencialmente conservadora, costumes diametralmente opostos e que têm a sua adoção em terras estrangeiras, de outras raças, por tanto, de outro sentir estético.../ O crime está a consumir-se menos por perversidade do que por efeito da nossa costumeira indiferença, em face dos atentados que se premeditam ou se praticam contra os nossos usos e costumes e o nosso bom gosto./ V. Remvo intervém: não? Em nome de muita gente, agradeço-lhe o am<sup>o</sup>. admor. – cr (p. 86).*

A chegada a São João del-Rei do projeto ultramontano de romanização da igreja encontra resistências porque é uma ameaça real à religiosidade barroca aqui praticada. As autoridades eclesiásticas ultramontanas consideram que essa religiosidade é contrária ao projeto tridentino de igreja, pois o brilho ritualístico que a caracteriza contrasta com a opacidade do símbolo, colocando-a em segundo plano. A presença das irmandades enfraquece a autoridade eclesiástica, uma vez que a primeira se prende à pompa das cerimônias religiosas, negligenciando os atos por meio dos quais se realiza a salvação dos fiéis, ou seja, a doutrina cristã, pregada por meio da palavra. Nesse sentido, os frades querem contrapor ao aparente excesso de aparência da “Roma mineira” a observância rigorosa dos sacramentos, cujo ministrar cabe exclusivamente aos eclesiásticos. São criticados por um membro de irmandade, através de colunas na imprensa, sendo chamados de pregadores da idade média, de fanáticos inquisidores (*O Repórter*, 1907).

Anseiam pelo controle das cerimônias, da festa que, além de lhes proporcionarem prestígio, possibilitam-lhe dirigir a representação do espetáculo, imprimindo nele o ritmo lento, evitando o “tumultuar de pagode,” controlando as emoções. Querem, enfim, assumir o direito ao discurso religioso, no púlpito, na festa, no jornal. Os adversários recorrem ao clero nativo na busca de apoio e no plano político buscam se apropriar dos argumentos utilizados pelos liberais em defesa da soberania nacional contra o que chamam de

“imperialismo católico,” ou seja, a presença de um Estado estrangeiro, com suas agências no interior do país (Romano, 1979).

Irritado com esse estado de coisas, Severiano de Resende, que já fora próximo dos franciscanos, insurge-se dizendo que o brasileiro possui brio próprio. Não iria se curvar ao jugo desses alienígenas que debocham de nossas festas e que querem nos impingir festas ridículas, extravagantes, excêntricas aos costumes e tradições de nossa terra (*O Repórter*, 1907).

Os atritos com os franciscanos extrapolam o campo religioso, chegando por vezes ao plano político-ideológico. O jornal vespertino *A Nota*, de propriedade da Papelaria e Tipografia São José, numa coluna intitulada “Será Possível?” tece comentários sobre a comemoração de alguns cleros locais (possivelmente estrangeiros) por ocasião da invasão alemã à Itália, em 1917:

*Todo mundo conhece as tendências germanófilas do clero nacional. Demais, essa germanofilia era mesmo justificada e admissível... até certo ponto, bem entendido. Hoje, não. Hoje o brasileiro que continuar germanófilo, seja ele civil ou clérigo, dever ser olhado como inimigo. Quem escreve estas linhas não alimenta prevenção ou má vontade contra o nosso clero. É, ao contrário disto, católico praticante e, adianta mais, não se ombréia com certos “devotos” salientes que nem ao menos são dignos de terem entrada no interior das nossas igrejas. E por ser católico o tracejador dessas linhas, ficou imensamente contristado ao ouvir de certa pessoa honorabilíssima, digna de todas as atenções que há poucos dias, quando os exércitos austro-alemães invadiam a Itália, tudo destruindo, violentando mulheres e crianças e bombardeando igrejas e catedrais, padres, na Sacristia da Igreja do Carmo, bebiam pelas vitórias magnificentes dos austro-alemães! Que horror!*

*E depois de saber esta notícia, ... o “Correio dela Sera,” noticia que os alemães além das violências já citadas, deportaram para a Áustria 30000 moças italianas! E ainda haverá, diante disto, quem seja germanófilo? Está aí uma notícia que nós todos que vivemos nesta boa e ditosa terra onde a tradição religiosa vem desde os primeiros tempos de nossa vida social, regozijaríamos imenso se fosse desmentida ... (A Nota, 12 de novembro de 1917, p. 1 - grifos nossos)*

Em números seguintes, o jornal ratifica o que fora exposto, dizendo que os tais padres que bebiam a vitória dos austro-alemães sobre a Itália, não aconteceram na sacristia do Carmo e, sim, na casa de um alemão residente nas proximidades da igreja. Assim sendo, “...a igreja do Carmo continua neutra, estritamente neutra, incondicionalmente neutra.”

*(...) Convida o jornal a declinar o nome dos padres que teriam bebido na igreja em homenagem à Alemanha (Idem).*

O impasse vivido por São João del-Rei nesse momento é o de dar encaminhamento ao atrito envolvendo esses dois catolicismos, o leigo e o romanizado que não se entendem e querem conduzir os fiéis cada qual por um caminho. No centro da contenda está o clero envolvido em dificuldades, dada a separação Igreja-Estado, impotente para assumir com seus próprios meios a direção plena das associações religiosas leigas, conforme exigência da romanização. A mediação dos atritos passa a ser tarefa do bispo. Porém, segundo Costa (2000), difícil era assegurar a obediência dos leigos; reafirmar a hierarquia frente ao clero; preservar a independência da instituição e evitar o descaminho do rebanho (p. 92). Os documentos episcopais e as Pastorais Coletivas nele ancoradas buscam indicar o caminho reafirmando o projeto ultramontano da romanização, procurando contudo uma forma de enfrentar os desafios postos pelo novo século. Uma nova forma de associativismo leigo – em lugar das irmandades, tidas como ultrapassadas – fundada num discurso mais social, seria o caminho a ser tentado.

### **3.5..A criação da União Popular Católica e seu discurso civilizador (religioso)**

Em 1908 é fundada em São João del-Rei, por iniciativa de frei Cândido Vroomans, atendendo as determinações emanadas do arcebispo de Mariana, Dom Silvério Gomes Pimenta, a associação para católicos leigos, denominada União Popular do Brasil. Essa associação integra um conjunto geral de ações estabelecidas pela política de romanização preconizada pela Santa Sé, com vistas a incorporar a sociedade civil na defesa do catolicismo e na luta contra os chamados males do mundo moderno: o positivismo, o liberalismo, a maçonaria, as doutrinas espíritas, o protestantismo e o mal, considerado maior, o socialismo. O nome dado a essa corrente doutrinária da igreja é de “catolicismo social.” Essa denominação incorporaria os fundamentos da chamada doutrina social católica, inaugurada na Europa na segunda metade do século XIX. Doutrina que resulta da inquietação da igreja com o mundo nascido das revoluções do século e com o avanço da industrialização, geradores, segundo ela, do individualismo e do capitalismo liberal. O catolicismo social, que desponta com vigor para além do continente europeu, é uma das

vigas mestras do projeto romano chamado de “nova cristandade.” Mostra-se, se não contrário, pelo menos à frente em relação a uma postura meramente assistencialista de doutrinas anteriores, cuja base de sustentação era dada por meio das obras de beneficência e caridade. Sua prática apresenta-se como mais ousada e dotada de finalidades mais ampliadas, posto que sua meta era solucionar a “questão social,” termo em evidência no século XIX e que pode ser entendido como “o conjunto de problemas nascidos da revolução liberal e da industrialização.” O catolicismo social assim concebido é carreador de um projeto global de sociedade que ultrapassa os limites da doutrina da igreja sobre a melhoria de vida das classes populares. Suas raízes estão no catolicismo intransigente, integralista, contra-revolucionário, fundado na rejeição total da sociedade nascida da Renascença, da Reforma e da Revolução Francesa, dominada pelo individualismo e pelo racionalismo, pela secularização do Estado, das ciências e do pensamento

*...Catolicismo nostálgico de uma sociedade rural, anticapitalista, monarquia cristã e popular, organizada nos moldes corporativos do medievo, tradicionalismo de aristocracia e de um clero que nutria um projeto de aliança com o ‘bom povo’ indene ao contágio revolucionário, contra a burguesia liberal (Mayer, apud Costa, 2000, p. 103).*

Composto de várias vertentes, o catolicismo social tinha como discurso comum sua raiz antiliberal. Predominavam, contudo, duas grandes tendências; a de tradição reacionária, que rejeita inteiramente a ordem econômica e social, aproximando-se da extrema esquerda. A reformista, que não rejeita o capitalismo em sua totalidade, e, sim, os excessos nele contidos. Inserida nesta segunda tendência estão os chamados democratas cristãos, simpáticos à estrutura política liberal, isto é, o sufrágio universal, a soberania popular, a liberdade de pensamento e expressão, a separação entre o político e o religioso. São reconhecidos como católicos liberais.

As várias formulações do catolicismo social desenvolvidas sobretudo na Alemanha, França, Itália, Bélgica e Áustria, com vistas a traçar os princípios para a construção de uma ordem social cristã, eram feitas a partir de diversos círculos de estudos, em que as idéias eram divulgadas e debatidas por meio de uma rede de publicações católicas. Paralelo a estes círculos e às escolas que lhes sucederam, fundaram-se

organizações na Itália, França e Alemanha ligadas a sindicatos e a políticos, com objetivo de coordenar a ação dos católicos leigos no campo social.

Segundo Costa (2000), foi a organização católica alemã denominada “Volksverein für das Katholische Deutschland,” de 1890, a mais célebre e que maior influência exerceu em outros países. Era composta de sessões para as classes médias e para os agricultores, mas preocupava-se sobretudo com o movimento operário. Era uma ampla associação de massas, desenvolvendo intensa atividade. O seu tom reformador, buscou deter na Alemanha o impulso da social democracia sobre classe operária católica.

O catolicismo social da segunda metade do século XIX serviu de subsídio para a elaboração da encíclica *Rerum Novarum*, promulgada por Leão XIII, que tratava dos problemas sociais vivenciados pela modernidade que se anunciava. Cabia à igreja, na visão da Sé romana, tratar da questão social. A proposta presente na doutrina social católica é de conciliação, de amenização dos conflitos entre capital e trabalho. O sofrimento e as dificuldades sociais deveriam ser aceitas; ricos e pobres deveriam se reconciliar, por meio do respeito mútuo aos direitos e deveres de cada parte, ou seja, “*ao operário cabe cumprir o contrato acordado e renunciar à violência; ao patrão, tratar seus empregados em conformidade com os parâmetros da dignidade humana*” (Mayer, citado por Costa, 2000, p. 113). A doutrina social, preconizada por Leão XIII apela, acima de tudo, para o princípio da caridade cristã e não para o da justiça humana. Nesse sentido, estudiosos afirmam que o que estava sendo colocado pelo programa de reforma social de Leão XIII era o combate ao socialismo, levando assim a classe trabalhadora a uma aproximação maior com os ideais do capitalismo. A edição da encíclica *Rerum Novarum* representa um passo importante para a Igreja Católica Romana, uma vez que tira o papado do ostracismo, restituindo o prestígio perdido e levando a igreja a romper definitivamente com os projetos de restauração do Antigo Regime. A igreja agora se volta para as massas em busca de uma nova legitimidade. Conforme comenta Costa (2000):

*enfrentamento com o Império, exagerando talvez a abertura às liberdades tida pelos anticlericais como um novo artilho da Igreja, ligado à sua vontade de dominar o mundo e de fundar, apoiado no povo, uma nova teocracia, a encíclica foi percebida pelos católicos intransigentes como uma clara demonstração de desejo papal de reconstrução de uma ordem social cristã, de um catolicismo integral, visível na atitude de um Igreja que se aproxima das massas tendo em mira um retorno à Idade Média (...) já os católicos liberais, festejaram não*

*apenas o reencontro da igreja e da democracia, mas igualmente aquela da igreja e da liberdade, reencontro com a tradição guelfa de aliança com os comuns no modernas em detrimento da constatação da presença das continuidades (p. 114).*

Esse pensamento da igreja de Roma é considerado, por Mayer (apud Costa 2000), como um avanço. Pela primeira vez, a igreja se debruça de uma forma mais abrangente sobre a questão social, não apenas pelo viés da condenação moral, mas pelo pontuar das questões postas na realidade social, propondo encaminhamentos aos problemas. Entretanto, o caráter genérico da encíclica devido a sua recusa em estabelecer modelos de atitudes a serem seguidas pelos militantes do catolicismo social, uma vez que se via a necessidade de se respeitar as especificidades dos vários catolicismos, estimulou as iniciativas e agudizou as controvérsias no interior do catolicismo social.

As contradições internas se acentuam quando, em 1903, assume o comando da igreja de Roma o papa Pio X. Adepto de reformas conservadoras, combatente dos democratas-cristãos, preconiza uma solução paternalista para os problemas sociais. Sua opção era por uma sociedade hierarquizada e por uma igreja disciplinada, cujo clero deveria ter em mãos, sob rígido controle, as organizações operárias. Editou a encíclica *Il fermo proposito* (1905), tida como a primeira carta oficial da Ação Católica. A encíclica exalta as virtudes individuais a serem praticadas pelos leigos chamando-os a reintroduzir Jesus Cristo na família, na escola e na sociedade.

Comenta Costa (2000) que o empenho de Pio X em valorizar a participação do apostolado organizado dos leigos contrastava com seu conservadorismo de controle estrito da hierarquia eclesiástica sobre as organizações do catolicismo social, impedindo que as mesmas tivessem qualquer autonomia em relação ao episcopado, sendo este, por sua vez, subordinado às diretrizes de Roma.

À luz desse quadro panorâmico sobre o catolicismo social europeu, na cidade do Rio de Janeiro, em 1908, um panfleto é distribuído nas ruas, convidando o povo para um comício popular na fábrica Aliança, no bairro Laranjeiras. Quem o assina é o senador Hercílio Luz, em nome da União Popular do Brasil. Ei-lo na íntegra aqui transcrito:

**UNIÃO POPULAR DO BRASIL**

## APELO AO POVO

Cidadãos e irmãos! Gravíssimos males assaltam nossa sociedade. Errôneas e funestas doutrinas infiltram-se por toda a parte ameaçando a ordem e a segurança pública em seus fundamentos morais. Associações insensatas estão sorratamente insinuando teorias que se vão introduzindo na prática e nas leis, para a desgraça pública. Compreendendo que os sentimentos generosos da alma popular são no Brasil o mais forte obstáculo a esse furor de destruição, procuram arrancar ao povo as crenças de seus antepassados, e desprestigiar a religião de Jesus Cristo.

Para fazer frente a esses cavilosos inimigos da paz social, depois de maduras reflexões resolveu um grupo de homens decididos fundar a UNIÃO POPULAR DO BRASIL para organizar a resistência à desmoralização social. Assim estão procedendo todos os povos civilizados ameaçados da mesma ruína. Todo cidadão de mais de 16 anos de idade poderá fazer parte da UNIÃO, contribuindo com a pequena cota de 1\$000 anualmente.

A UNIÃO combaterá pela palavra oral, escrita e impressa, pela atividade pessoal de seu membros no círculo de suas relações e nos comícios populares, orientando o povo e defendendo os fracos e oprimidos, de modo a manterem-se os sólidos e sãos princípios sociais pela harmonia da justiça e da liberdade, que só no cristianismo existe.

As relações entre os interesses da propriedade e do trabalho representados pelos patrões e operários, bem como todos os problemas sociais acharão na União Popular a desejada solução justa e pacífica.

Pugnando pela instrução do povo, pela preservação da família contra as doutrinas ímpias e dissolventes, pela grandeza e moralização da pátria brasileira, que abre braços paternais a todos quantos aqui vivem e trabalham, a União Popular do Brasil deve ser formada de todos os homens de boa vontade, ricos ou pobres, leigos ou religiosos, grandes ou pequenos, nacionais ou estrangeiros (Costa, 2000, p.117-118).

O chamamento tem o caráter de mobilização para uma guerra que está prestes a ser travada em defesa dos preceitos cristãos dos direitos da igreja que, segundo o entendimento, são direitos da maioria do povo brasileiro. Segundo o boletim da União Popular, citado por Costa (2000), esse grupo tinha em mira organizar as associações de

jovens cristãos, de catequese, de moços acadêmicos, de operários, da moral pública e particular, das operárias, das donzelas e criadas, de professores, de biblioteca particular, da boa imprensa, da beneficência da caridade, de liberdade de ensino.

O que se pretende, acima de tudo, é organizar a sociedade, unificando as forças leigas, educando-as na sociologia cristã com vistas a promover a regeneração social. Em correspondência enviada aos bispos do Brasil seus membros pedem aprovação e bênção para a União Popular que nasce como um dique moral a se opor à enchente perniciosa do socialismo e da impiedade que se alastra junto as classes operárias. A associação reflete nesse momento os anseios de uma igreja preocupada, por um lado, em reconquistar as elites seduzidas pelo liberalismo e pelo positivismo e, por outro, em atingir as massas, essas, sim, alvo fácil do socialismo.

Para Romano (1979), a igreja no Brasil, diante da ordem republicana, via-se obrigada a forjar um novo espaço de ação, com vistas a preservar sua presença nesse novo contrato sócio-político. Combater a ideologia liberal, tornou-se uma questão de sobrevivência, como também aceitar com reserva a proteção positivista e sempre se precaver contra as práticas socialistas. Além de atuarem como uma frente de resistência a esses condicionantes históricos, criaram suas próprias vanguardas intelectuais e forjaram um discurso político próprio. Em sua luta contra o poder secular, a igreja lança-se na direção das massas, em busca do domínio das consciências

A cidade do Rio de Janeiro torna-se o centro irradiador da União Popular para todo o país. Em Minas Gerais, realizou-se, em 1910, o primeiro Congresso Católico Mineiro na cidade de Juiz de Fora. Na ocasião, com a presença de centenas de associações religiosas, a União Popular de Belo Horizonte, existente desde abril de 1909, é transformada em Centro da União Popular no Estado de Minas Gerais. Este centro assume para si a tarefa de organizar os futuros congressos católicos mineiros. O Centro da União Popular de Minas organiza o segundo congresso católico mineiro, em 1911, em Belo Horizonte. Nesta ocasião, formaliza o seu rompimento com a sede do Rio de Janeiro. Segundo Costa (2000), a divergência está na forma de organização, uma vez que as orientações seguidas por ambas as associações são distintas. A União Popular de Minas orienta-se conforme os ditames da encíclica “*Il fermo proposito*,” de 1905; a União Popular do Rio de Janeiro segue o modelo da *Volkverein* da década de 1890. Mas a principal diferença está na origem dos dois

centros. Enquanto o do Rio de Janeiro nasce da iniciativa de um grupo de homens, sob a direção de um franciscano, a de Minas Gerais surge a partir de dois congressos com participação de muitas associações católicas do Estado. Sobre essas diferenças, comenta Costa (2000) que:

*Aparentemente, o estatuto do Centro de Minas mostra a preocupação em conferir certo grau de flexibilidade à estrutura organizacional, desvinculando da direção geral a aprovação dos diretores diocesanos e locais, reforçando a necessidade de adequação das obras às circunstâncias, condições locais e delegando aos centros diocesanos as decisões sobre o que por si mesmo puder facilmente resolver. Aparentemente porque, por trás da autonomia estabelecida entre as diretorias construídas pelos leigos (...) organiza-se uma estrutura – que se quer vigilante e garantidora de uma única voz de comando perpassando os níveis do clero sobre a vida da organização (p.119 – grifos nossos).*

Outra diferença apontada pelo mesmo autor é a abrangência do corpo de associados e de sua forma de participação na organização. A União Popular de São João del-Rei, dada a capacidade de liderança de seu assistente espiritual, frei Cândido Vroomans, contava com um núcleo permanente e ativo de leigos composto de 15 pessoas e de cerca de 140 sócios, responsáveis pelo suporte financeiro e operacional.

*Diferentemente dos estatutos da União Popular do Brasil, que aconselham à diretoria local obter a adesão das associações locais, onde e quando seja isto conveniente, os estatutos do Centro da União Popular de Minas Gerais não só colocam como um de seus fins (...) “ congregar todas as forças católicas do estado – assegurando a todas as associações a plena autonomia em seu governo interno, via modelo da federação – como garantem aos diretores e presidentes das mesmas lugar nas diretorias, estadual, diocesana e local – tendo o cuidado de buscar representatividade efetiva das associações ao estabelecer o limite de 1/3 para os membros nomeados pelos diretores (Idem, p. 134).*

Nos encontros semanais da União Popular discutiam-se na assembléia os chamados males do mundo moderno e a forma de combatê-los. As conferências versavam sobre diversos assuntos, conforme narra Costa (2000),

*a questão social, a questão operária, o cooperativismo, a sociologia, o liberalismo, o socialismo, a economia doméstica, a maçonaria, o sistema do ímpio simiano de Haeckel, a índole católica do povo brasileiro, os últimos atentados contra a igreja, o amor, a organização e ação social católica, o*

*cristianismo na antigüidade, a existência de Deus, o cinema, a falta de trabalho no operariado, a boa imprensa, a escola leiga e a liberdade de consciência, o celibato e a medicina, a irreligião da mocidade: causas, conseqüências e remédios, as superstições, instituições de caridade e piedade, o episcopado e a civilização, as curas milagrosas de Lourdes, o casamento, organização rural, a juventude católica ... em que são refutadas as acusações à Igreja nos casos de Joana d’Arc, Galileu Galilei ... (p.135).*

As dificuldades são muitas e a propalada unidade mostra-se na realidade pouco consistente. A União Popular de São João del-Rei decide, em 1912, unificar todas as associações religiosas conhecidas na cidade, de modo que as mesmas passem a ser por ela geridas. As irmandades não aderem a este chamamento e são alvo das críticas do assistente eclesiástico da União, frei Cândido Vroomans, que, em um de seus discursos na associação, coloca que “a base da União Popular é a religião católica e os seus sócios hão de ser católicos não neste sentido de que um dia andem de opa e outro dia visitem a loja.” (Costa, 2000, p. 137). Alusão feita aos membros da irmandade, freqüentadores da loja maçônica local.

Conflitos com as irmandades tradicionais foram a tônica desse momento. Tais conflitos resultavam da aproximação de seus membros com a maçonaria (aproximação essa que vem desde as suas origens no século XVIII no Brasil e nas Minas Gerais); da forma de realização dos festejos religiosos locais, da condução da Semana Santa etc, atribuições que ficavam a cargo das referidas associações. Da parte das irmandades, as resistências se davam pelo receio de perderem seus direitos civis – seu patrimônio, sua autonomia em gerir seus negócios, sua tradição de um catolicismo leigo amparado na caridade, na piedade, no fausto da festa e na devoção recolhida ao círculo restrito de seus membros.

São exatamente a caridade e a assistência social uma das colunas de sustentação do trabalho da União Popular em São João del-Rei, comandada pelas mão enérgicas e eficientes de frei Cândido. O combate à mendicância e à vagabundagem alastrante na cidade – alvo dos discursos inflamados dos editoriais de jornais, que clamavam a ação do poder público – agora tem pela frente um soldado aguerrido “... sob o comando da vontade férrea desse indefeso novo Pedro Eremita, que é o reverendíssimo Frei Cândido (...) a União Popular empreende uma cruzada para assistir aos mendigos, visando tirá-los das praças e ruas (*O Repórter*, apud Costa, 2000, p. 193).

Conflitos quanto ao modo de se praticar a caridade levam a atritos entre os freis e o comércio local, dificultando uma aproximação maior e cooperação entre este e a União Popular. Para além do mero assistencialismo caritativo, a União Popular vislumbrava conquistar para si o operariado, conforme os fundamentos de seu catolicismo social. Pretendiam para isso criar Cooperativas de Consumo, para combater a carestia de gêneros de primeira necessidade, além de um projeto de educação de jovens trabalhadores. Colocava-se como crítico do capitalismo usurário e do preço abusivo praticado pelos comerciantes locais, classe essa dominante em São João del-Rei nos anos 10 e 20. Dificuldades de contorno complicado, pois a ação social dos franciscanos e da União Popular dependia da elite local. Ela era a financiadora e avaliadora dos ideais de progresso e caridade desse catolicismo social. Um dilema para uma igreja que se pretendia conquistadora das massas mas que se encontrava por demais comprometida com a ordem. Como conciliar o desejo de justiça para os deserdados e a defesa da liberdade dos proprietários?

A sociedade local reconhece na associação a sua utilidade, percebendo os benefícios que ela traz para a cidade. O reconhecimento tem, portanto, um caráter pragmático e não missionário/salvífico, no sentido de que ela era portadora da restauração da ordem cristã na comunidade. Mesmo porque a imagem que se tem da cidade – construída a partir de sua formação e de seu *habitus* social – é a de católica e civilizada. Movidas por esse espírito, as pessoas de bem colaboram com a associação, ou seja,

*... pagam as mensalidades, mas não comparecem às reuniões; os comerciantes, a Câmara Municipal bancam o Albergue para se verem livres dos mendigos; os gerentes das fábricas contribuem com o Liceu de Artes e Ofícios também pensando numa mão-de-obra qualificada; outros dão suas esmolas porque convencidos que povo educado é condição da civilização; muitos vêem em seus gestos o cumprimento do dever cristão da caridade. São poucos os que estão convencidos da urgência de se opor um dique moral à enchente perniciosa do socialismo e impiedade que hoje tão sinistramente alaga as classes operárias, um dique à enchente perniciosa da descristianização, de se combater o protestantismo, espiritismo, indiferentismo, positivismo, todos unidos na maçonaria* (Costa, 2000, p. 195 - grifos nossos).

Contrariamente à conquista da sociedade para seu projeto, a União Popular vai se ajustando às pressões dos detentores do poder na cidade, notadamente os homens do comércio, católicos, porém prestimosos na defesa de seus interesses. Dentre as várias obras

tocadas pela União Popular, apenas o Albergue Santo Antônio sobreviveu (pois este atendia as aspirações das elites locais de combater a segregação da mendicância e da vagabundagem, procedimento que prejudicava o comércio e tão mal fazia à imagem da católica e civilizada São João del-Rei). As cooperativas de consumo, a caixa de socorro, a biblioteca da associação operária e a caixa de crédito rural não obtiveram êxito. Frei Cândido é de opinião que o projeto de união do povo católico visando “restabelecer Jesus Cristo na sociedade” esbarrou em vários obstáculos: a falta de entendimento sobre os caminhos a serem seguidos, levando a uma dispersão das forças atuantes na associação; desentendimentos com relação aos investimentos prioritários; intolerância levando a rupturas internas graves; dispersão das iniciativas das várias associações que labutam à margem das orientações da União Popular e, finalmente, a desaprovação com relação à persistência da prática de um catolicismo leigo ao modo das confrarias, conforme comenta Costa (2000).

O fracasso geral da proposta do catolicismo social faz com que, em 1920, Pio XI extinga a União Popular e dá início a um movimento de reorganização e promoção da Ação Católica, em nível mundial. Tal reforma centraliza as ações desse movimento, tornando-se fortemente dependente da autoridade eclesiástica, deixando de lado a sua conotação político-social, transformando-o essencialmente num movimento de natureza espiritual. No Brasil, Dom Leme inicia, em dezembro de 1922, no Rio de Janeiro, o processo de centralização e enquadramento do movimento leigo, através da criação da Confederação das Associações Católicas do Rio de Janeiro, cuja finalidade era, segundo Bruneau, citado por Costa (2000), *“colher, como numa rede, a multiplicidade de iniciativas católicas, não para uniformizá-las, mas para delas obter, por uma união de vistas e esforços, uma maior capacidade produtiva”* (p.152).

O mesmo ocorre em Minas Gerais, quando no mesmo ano, D. Antônio Santos Cabral é nomeado primeiro bispo de Belo Horizonte. Já empossado no cargo, inicia o processo de organização da Confederação Católica, com isso desaparece a União Popular. No mesmo período, após a morte de D. Silvério Gomes Pimenta, D. Helvécio Gomes de Oliveira é nomeado para o arcebispado de Mariana. Em São João del-Rei morre, em 1924, o monsenhor Gustavo Ernesto Coelho, assumindo interinamente a paróquia local frei

Cândido Vroomans. Nomeado o novo vigário, Pe. José Maria Fernandes, o franciscano, seguindo ordem superior, parte da cidade.

A União Popular de S. João del Rei, fundada com a ajuda de frei Cândido, passa agora a ter como assistente eclesiástico o monsenhor Fernandes. Nos planos do novo arcebispo de Mariana, a União Popular Católica era colocada de lado e tem início um novo movimento de organização de leigos. A orientação, para tal fim, vem das “Resoluções” dos Bispos da Província Eclesiástica de Mariana. Reunidos em Juiz de Fora, em abril de 1923, elas determinam que,

*Além das associações femininas, florescentes em nossas dioceses, mandamos aos Revdos. Vigários que fundem nas suas paróquias ao menos uma associação masculina, escolhendo as que melhor se adaptem às circunstâncias e necessidades locais, como seriam entre outras, a Conferência de S. Vicente de Paulo; a Irmandade do Santíssimo; a União dos Moços Católicos; a Congregação Mariana; a Liga Católica Jesus, Maria, José; e os centros operários, convenientes às cidades maiores e industriais (Matos, apud Costa 2000, p. 152).*

O processo de desmonte da União Popular na cidade dá-se, inicialmente, com a entrega do Albergue Santo Antônio à administração das Irmãs Carmelitas; em seguida, os bens da associação passam ao controle da Mitra. Em 21 de julho de 1928, a União Popular de São João del-Rei é dissolvida. Falharam os esforços de centralização das iniciativas católicas no campo social. Atritos internos, resistências das demais associações em aderirem às suas proposições e um doutrinamento social que ficou restrito a setores médios da sociedade e não atingiram o povo miúdo, contribuíram para o fracasso do projeto de catolicismo social na cidade. Costa (2000), analisando esse processo, afirma que o movimento encontrou na cidade de São João del-Rei, em particular, ambiente de devoção religiosa de timbre barroco e apreço pelos negócios que estavam recebendo naquele momento os influxos da modernização. Ainda assim, o chamado catolicismo social conseguiu “minar as bases do chamado catolicismo popular, cultivou uma elite católica – leigos e clero – ciente do dever da obra civilizadora/regeneradora, fornecendo-lhes instrumento para ler o momento (Idem, p. 152).

## CAPÍTULO 4

### 4 A SUPRESSÃO DAS FESTAS DE MATOSINHOS

#### 4.1 Antecedentes

A popularidade atingida pelas festas de Matosinhos já era notória desde a segunda metade do XIX. Os jornais chegam a noticiar, em 1884, que as festas daquele ano alcançaram seu ápice pela presença massiva da população da cidade e redondezas e pelo intenso comércio local. A política de romanização que, pouco a pouco, vai tomando corpo na igreja local, ainda que polarizando o conflito com o chamado catolicismo tradicional, controlado pelas associações religiosas leigas, isto é, as irmandades, vai dirigir suas atenções e preocupações ao catolicismo popular, praticado na periferia e nos arrabaldes, caso de Matosinhos. Nesse sentido, a preocupação não é com o “carnaval devoto,” sarcasticamente criticado por frei Cirilo, mas, sim, com as práticas profanas, a baderna e a jogatina que compunham e davam um colorido ao cenário dos festejos de Matosinhos.

Não faltava empenho aos festeiros em proporcionar ao povo, por ocasião dos três dias de festa, diversões de todo gênero, além, é claro, das “festas de igreja,” sempre solenemente realizadas. Juntamente dos antigos costumes das cavallhadas, bandas de máscaras, corridas de touros e jogos de toda espécie, o século XX anuncia, em seu nascedouro, o surgimento de novas diversões que, em São João del-Rei chegam, despertando euforia e apreensão. Em 1910, o jornal *O Repórter* anuncia a presença de um cinematógrafo público armado no Largo de Matosinhos. A comissão de festas, recebe o apoio da municipalidade e da nascente empresa de eletricidade para que haja luz suficiente para o perfeito funcionamento do aparelho (*O Repórter*, 24 de abril de 1910).

Ao mesmo tempo que as festas em Matosinhos continuam sendo celebradas “como de costume,” com a “pompa de sempre,” com a presença de povo, alguns jornais apresentam um contraponto, ou seja, a frieza e a falta de pompa das festas tradicionais. A crítica parece

se dirigir ao que um correspondente do jornal chama de “*falsos tradicionalistas que ocupando cargos nas irmandades demolem as antigas usanças*” (*A Tribuna*, 22 de agosto de 1915). Estariam a serviço de quem para conspirar contra a tradição? Decerto não é a serviço do povo, aqui invocado pelo seus sentimentos religiosos. Aponta indignado para os que aparentando espírito devoto vem quebrar as tradições locais e desacreditar as festas.

Os festejos de Matosinhos proporcionam emoções que não se encontram nos festejos tradicionais, arrefecidos que estão do seu antigo brilho. Caracteriza-se como festejo popular, cita o articulista, pela ansiedade que toma conta dos corações são-joanenses quando se aproximam os dias de realização da festa. O sagrado e o profano se revelam, como pares antagônicos que convivem e se toleram nesses dias de devoção e diversão.

No arrabalde de Matosinhos, o território é menos demarcado e as estratificações são menos visíveis, no largo para receber romeiros que “ali aportam às centenas e aos milhares.” Estes são o povo, anônimo mas presente, que em maioria, realçam o contraste, ou seja, a boa sociedade, composta de:

*moçoilas de toilettes leves, sobraçando ‘manteaux,’ num fruïru de saias roçagantes, são rapazes alegres e joviais, soltando gargalhadas numa claridade e indiscutível; são matronas respeitáveis levando os círios de ex-votos; são homens de toda a idade, sisudos e encapotados, que tomam parte nesta romagem piedosa e que se dirigem a bela capelinha onde se acha o meigo nazareno de braços abertos (...) feita a visita, e deixada a esmola no gasofilácio, voltam todos aos folguedos de rua, que de ordinário constam de mil jogos diferentes (*A Tribuna*, 22 de agosto de 1915)*

Feita a reverência ao Bom Jesus, depositada a esmola, o território do profano volta a reinar. Nos folguedos de rua todos são tentados, cita o cronista, pelo demônio do jogo e pela comida que abundam os botequins do largo da igreja. Ainda que presentes, os tradicionais botequins e vendolas, espalhados ao longo do largo, passam a conviver com novas configurações. São as “quermesses” organizadas por “distintas senhoras da sociedade,” organizadas pelo vigário e seu assistente o franciscano frei Cândido. Barracas são montadas, em benefício dos pobres, num trabalho assistencial coordenado pelos frades e pelas associações leigas de caridade. O espaço da festa vai se civilizando, ganhando foros de urbanidade e controle por intermédio das chamadas boas diversões. O jornal *A Tribuna* faz menção a essas práticas nos festejos de Matosinhos, iniciadas ao que parece em 1915.

Em 1916, o referido jornal comenta que as encantadoras senhoritas que promovem as quermesses inauguram este ano um novo sistema: a venda ambulante de balas e flores. O cronista, ainda que demonstrando ser favorável a esta estratégia de comércio adotada, não deixa de demonstrar seu sarcasmo, ao comentar que viu muito rapaz bonito fugir do assédio das moças com medo de ser obrigado a comprar uma balinha.

*... Com razão: os preços eram caríssimos e para provar, eis aqui os de alguns artigos: balas de vintém foram vendidas a cem réis, flores a cem réis, licor a mil réis o cálice, camélias a cinco tostões e, ainda por cima, não houve troco.*

*Em uma barraca chegou um senhor que não é daqui, é da roça, pediu um café acompanhado e pagou apenas um tostão. As senhoritas, acanhadas, com certeza, de reclamar não lhe disseram nada e o nosso homem saiu dizendo com seus botões.*

*Realmente, um café assim é tão bem servido, por um tostão, é barato...*

*Andou, voltou duas vezes ao largo, passou por diversas mesas de jogo sem aventurar a sorte e por fim, como sentisse esfriarem-se os pé, resolveu de novo tomar outro gole de café acompanhado de uns bolinhos.*

*Dirigiu-se para a mesma barraca e pediu café. Foi-lhe servido como o precedente gentilmente e ao terminar o homem puxou uma pelega de circo, pagou e pediu troco.*

*Cavalheiro, não temos troco. O homem muito desapontado saiu dizendo consigo mesmo: Uê, ou estas meninas estão doidas, ou o café saiu muito. E lá não voltou mais (A Tribuna, 18 de janeiro de 1916, p. 10).*

O comentarista cita que, ele mesmo, já havia comprado nessa barraca balinhas de vintém, cem, duzentos, quinhentos e até mesmo a dez tostões, tudo isto porque não havia troco. Feita a ressalva à atitude das moças da quermesse que cobravam caro pelas balas e não davam troco, as festas do Divino Espírito Santo em Matosinhos do ano de 1916, correram “como de costume.” De um lado as “festas religiosas propriamente ditas,” com missa acompanhada da orquestra Ribeiro Bastos durante os três dias, cantando-se sempre, ao final, o *Te Deum Laudamus*. O sermão ficou a cargo do Monsenhor Gustavo Coelho e José Pedro Guimarães. As “festas populares,” como sempre, alegres e animadas, estando a praça Chagas Dória, enfeitada e bem iluminada à noite, com o ir e vir das milhares de pessoas. A “confusão de povo” que se formou no largo de Matosinhos, “*comportou-se ordeiramente*,” frisa o cronista (A Tribuna, 18 de junho de 1916, p.2).

A par dessa aparente calma, os ares da romanização já estavam circulando em São João del-Rei. Senão vejamos: em 1904, inicia-se a presença de ordens religiosas estrangeiras, com a vinda da Ordem dos Franciscanos Menores, sendo recebidos

amistosamente pelo vigário e padres locais, identificados com os interesses e princípios da igreja romanizada. O discurso do clero estrangeiro afinava-se como o das autoridades diocesanas locais, estando também adequado à difusão das novas condutas que a expansão do processo civilizatório exigia. A igreja, no final do século XIX e início de XX, embora crítica das idéias liberais e positivistas, anunciadas pela conjuntura republicana, não se punha como opositora em sua totalidade. Na verdade, via nesse processo um mecanismo salutar de adequação aos novos tempos. Era, portanto, fundamental para ela se modernizar para desenvolver sua missão evangelizadora. Para fazer frente aos novos desafios, era necessário atingir às camadas médias da sociedade e às elites locais. A nova sensibilidade religiosa preconizada nos documentos episcopais, tendo em vista esses tempos modernos, implicava em novas condutas sociais e em novas formas de se relacionar com o sagrado. Nesse sentido,

*...investia no aspecto pomposo da cerimônia onde as autoridades civis e eclesiásticas assumiam sua teatralidade como autênticos paladinos das vontades coletivas. As pessoas, no recinto das igrejas, deveriam ser recatadas no sentar-se e no vestir-se e ter clareza que a igreja era o espaço específico para atos onde deveria prevalecer o sentimento religioso. Bandas de música foram preparadas para entoar cânticos religiosos (Serpa, 1993, p. 70).*

Muito diferente dos tempos do vigário Amâncio e das cenas burlescas presentes nas práticas do culto interno, tal como aquela da revoada de pombos descrita em uma missa na catedral do Pilar nos idos tempos que imperava com força viva o cenário e a cena barroca nas cerimônias religiosas.

As meninas e as moçoilas eram preparadas pelas irmãs da Divina Providência para as tarefas rotineiras do lar, recebendo noções básicas de etiqueta, culinária e artes cênicas, seguindo a orientação de padrões europeus de civilidade. O desenvolvimento de quermesses para arrecadar fundos para obras sociais de caridade é um fenômeno que desponta, como vimos, nas festas de Matosinhos, em meados do século XX, seguindo, ao que parece, essa nova sensibilidade religiosa. Nota-se que a romanização dá à mulher a possibilidade de sair do enclausuramento familiar. Ela vai ocupar posição de destaque nas festas populares e nas práticas religiosas romanizadas, assumindo o papel de divulgadora, no seio da família, das idéias e princípios do novo catolicismo. É um contraponto a uma prática religiosa tradicional, fundada nas irmandades e conduzidas majoritariamente por

homens. Esse período é também marcado pela edição de “cartas pastorais,” orientações emanadas de Roma que buscam organizar e baixar normas para o controle das condutas e das práticas católicas. O controle estabelece-se sobretudo sobre as festas tradicionais ou populares. Pelas novas determinações, o pároco assume o papel de festeiro principal, ao invés de mero celebrante de missa.

Em 1916, o vigário Pe. Ernesto Coelho é inquirido por um confrade pela demora em nomear os festeiros de São Sebastião em uma localidade administrada pela vigaria local, provavelmente no vilarejo do Rio das Mortes. Em resposta ao questionamento do confrade, o vigário recorre às ordenações emanadas pelo arcebispo de Mariana, Dom Silvério, datadas de 1902. Na página XVI, encontram-se os artigos que regulamentam as práticas religiosas nas igrejas matrizes e nas capelas filiais, transcrito a seguir, na íntegra, pelo jornal *Ação Social*, em 15 de outubro de 1916.

#### REGULAMENTO

para as funções religiosas em todas as igrejas matrizes e respectivas capelas filiais.

Artigo 1 – Em suas paróquias os Rvds. Snrs. Vigários são os absoluta e exclusivamente competentes para fazer festas funções religiosas, designar dia, hora e modo de celebrá-las. Onde não houver, recorram à autoridade diocesana.

Ficam excetuadas as Irmandades que tiverem compromissos aprovados pela autoridade eclesiástica e as Conferências de S. Vicente de Paulo, em cujos regulamentos já este ponto está determinado.

Artigo 2 – As esmolas, os donativos, as ofertas e os produtos de leilões serão entregues exclusivamente às pessoas mencionadas no artigo 1 as quais deverão escriturar tudo em uma folha, que será exposta em lugar público, com os nomes dos doadores ou outra qualquer procedência, bem como a aplicação que tiverem, e o saldo restante para conhecimento de todos.

Quanto às pequenas esmolas dadas na salva ou postas no cofre, basta que se publique a soma total.

Artigo 3 – Pertence exclusivamente ao Rvd. Sr. Vigário, ou a quem suas vezes fizer, designar uma ou mais pessoas de boa conduta e bons costumes, para que, durante o ano e nos dias de novenas e festas a eles precedentes, peçam e recolham dos fiéis as

esmolas precisas os donativos (que se forem de bens semoventes, poderão ser vendidos) os registrem em um caderno com toda a clareza e as entreguem depois ao Vigário ou seu representante.

Artigo 4 – Essas pessoas terão o título de coletores e poderão ser conservadas ou substituídas anualmente, contanto que cada festa do ano tenha os seus. Em caso de falta de algum por ausência, falecimento, ou outro motivo deve imediatamente ser pelo vigário subrogado por outro.

Artigo 5 – Os Coletores não terão ingerência alguma nas festas, nem lugares de preeminências nas igrejas, bem como não poderão distrair quantia alguma sem prévio consentimento do vigário.

Artigo 6 – Anualmente por ocasião das festas, seus nomes serão publicados à estação da missa; pelo que deverão antes ser consultados pelo Vigário se aceitam ou não, e receberão deste um documento para ser exibido à autoridade civil, a fim de evitar explorações e especulações.

Artigo 7 – Proibimos severamente ao Revds. Vigários, Capelães ou seus substitutos, que empreguem dinheiros dados para as festas, imagens ou Igrejas, ou por ocasião das mesmas, em outra coisa que não o culto divino, ou coisa que com ele se relacione: pelo que desses dinheiros não extraíram nem permitiram que se extraia quantia alguma para divertimentos profanos, como bailes, teatros, banquetes, cavalhadas, bandos, músicas em coretos, etc.

Artigo 8 – Estabeleçam os Rvds. Vigários as Festividades preceituadas pela Igreja: como Bênção e Procissão das velas no dia 2 de fevereiro, Bênção e distribuição de cinzas, Ladainhas de Maio e S. Marcos, funções da Semana Santa e Procissão de *Corpus Christi*.

Artigo 9 – Ao Domingos e Dias Santificados, antes da Missa façam os atos de fé esperança e caridade com o povo. Rezem sempre o Terço com o povo e façam uma exortação religiosa.

Artigo 10 – Procurem instruir o povo explicando-lhe o fim e significado das festividades católicas, para o que muito útil lhes será o catecismo de Guillois e envidem todos os esforços para acabar com superstições.

Artigo 11 – Eliminem de suas Matrizes e Capelas, as imagens quebradas, ridículas, mal esculpidas ou mal pintadas, que em vez de excitarem, provocam riso.

Artigo 12 – Façam os Rvds. Vigários toda a Economia possível nas festas, a fim de que sempre fiquem sobras para tomadas de goteiras, outros reparos na Igreja; aquisição de novas alfaias, livros paroquiais, cera, vinho, hóstia, etc.

Artigo 13 – Em toda Igreja deve haver ao menos dois confessionários com grades, colocados em lugar bem patente, não em corredores, tribunas ou sacristias etc. É rigorosamente proibido ouvir mulheres de confissão fora do confessionário e fora da grade.<sup>22</sup>

As determinações do arcebispado de Mariana são reflexo de um conjunto de ações emanadas a partir de decisões tomadas no *Concílio Plenário Latino Americano* e nas reuniões do *Episcopado Brasileiro das Províncias Eclesiásticas Meridionais*. Correspondiam aos anseios da ala da Igreja simpatizante e engajada na romanização, nela estando inserida, o segmento leigo, sobretudo as camadas médias e a criação de novas formas de sociabilidade, adequadas ao processo civilizatório.

É a igreja desvinculada do Estado brasileiro – na aparência não em essência – do *status* de religião oficial que, considerando-se filha de seu tempo, engajava-se no processo civilizador corrente no mundo ocidental, contribuindo para remodelar condutas, criar novas formas de sociabilidade e através da educação formal inculcar o controle dos impulsos e das emoções.

Outros bispados tomam atitudes semelhantes ao de Mariana. Em 1910, D. João Becker realiza o primeiro sínodo Diocesano, com vistas a ajustar a Igreja de Santa Catarina às decisões do Concílio e das Pastoris Coletivas dos Bispos das Províncias Eclesiásticas Meridionais do Brasil. Das decisões dali emanadas, duas têm especial destaque: no que diz respeito às irmandades, confrarias e ordens terceiras, o sínodo reconhece sua utilidade, mas as coloca sob a égide da autoridade eclesiástica, proibindo a admissão de pessoas de outras seitas. O vigário poderia vetar as decisões das Irmandades e seus bens passam a ser considerados como bens eclesiásticos.

Com relação às festas religiosas, determina-se de forma explícita,

<sup>22</sup> Segundo Serpa (1993), uma das estratégias empregadas pela política de romanização da igreja católica no Brasil para fazer frente inclusive às antigas irmandades, nas quais o leigo desempenhava papel relevante e decisório, foi a criação de novas congregações ou associações de leigos. Nas novas associações o leigo apenas

a) *eliminação dos abusos, folias, danças e o desvio de esmolas; b) para cada festa o festeiro ou provedor de Irmandade deveriam requerer provisão da autoridade diocesana, em caso de pretender tirar esmolas; c) o requerimento deveria ser acompanhado de informações do vigário; d) o vigário tinha o direito de escolher junto com o festeiro ou provedor as pessoas que sairiam a pedir esmolas, cuidando para que não houvesse profanação ou abuso, ficando proibidas as folias; e) o programa e o orçamento da festa seriam elaborados de acordo com os vigários.* (Serpa, 1993, p.75).

O objetivo dessa regulamentação era o atrelamento da igreja local às decisões emanadas da Santa Sé, visando ao projeto romano de construção de uma igreja Universal centralizada e hierarquizada. Continua, entretanto, a existir em São João del-Rei uma espécie de resistência e de persistência em relação às festas tradicionais e a seu enredo. Artigo publicado no *Ação Social*, edição de agosto de 1916, rebate críticas às chamadas festas de igreja, publicadas no *A Tribuna* do mesmo mês e ano. Ao desconhecido que faz a crítica e assina sob o nome de Mário Vargas, é feita a réplica que tem o seguinte tom:

*de exaltação da cidade, por suas tradições religiosas e pelo espírito religioso de seu povo, cuja merecida fama é constatada “pelo esplendor e brilhantismo que imprime às suas festas e também pelo grande culto religioso manifestado em todos os atos celebrados em suas igreja.”*

*de um sentimento de perda, de distanciamento de um passado, não muito remoto (talvez antes da vinda dos padres estrangeiros), em que tudo era melhor, tendo em vista o presente indiferentismo pelos atos religiosos;(…) “tudo isso devido aos novos costumes emanados da civilização moderna, em que todas as razões (... inclusive as razões de igreja e de Estado...) concorrem para enfraquecer e eliminar o espírito religioso.”*

*de resistência e de permanência, pois, apesar desses inconvenientes, “as festas ainda são de muito efeito, e muito lindas.” Cita então as festas tradicionais mais importantes do calendário da cidade, ou seja, as da Boa Morte, Passos e Procissão do Enterro, que sempre extasiavam os cristãos.*

Repele a fala de Mário Vargas, para quem a razão do declínio das festas de igreja é o jogo que rola solto por “gente de toda espécie” em frente às igrejas numa horrível promiscuidade.

---

ratifica as decisões tomadas pelo bispo. É ele que aprova seus estatutos e centraliza em si e no clero as decisões.

Serpa (1993, p. 81) comenta que o autor do artigo, são-joanense de coração,<sup>23</sup> pois não o era de nascimento, tomado de dores pelo teor a que chegou a crítica, rebate veementemente: “...*Santo Deus de Misericórdia, que infâmia comete um homem destes vindo a imprensa dizer mentiras desta ordem!*” ... dizendo que “*a única festa que aqui é celebrada em três dias seguidos, é a de Matosinhos*” ... realizada num subúrbio da cidade, servido pela estrada de ferro.

Justificando o jogo, o articulista coloca que, lá na vasta praça do arraial, longe da igreja, e não na frente, frisa, “*a Câmara permite que se façam barracas, e muitas servem para tómbolas em benefícios de instituições de caridade e outros – que são maioria – para exploração de jogos de diversas espécies*” (Idem). Embora havendo jogo em profusão, ele diz que poucos dele participam. A maioria do povo passeia pelo grande largo apreciando o movimento nesta que, segundo ele, é a verdadeira festa popular da cidade. A nota mais atraente da festa é, segundo o citado, a ordem, em meio à alegre e verdadeira expansão popular. Como aqui, existem festas dessa natureza em Congonhas e no Rio, cita; daí não entender os motivos que levaram o visitante desconhecido a emitir juízos sobre as festas em São João del-Rei.

As tentativas de controle e cerceamento em Matosinhos, por ocasião dos festejos, se fazem também pelo lado civil, representado pela autoridade policial, que passa a ter uma ingerência maior sobre os espaços de manifestação festiva, isto é, a rua, os largos e praças. Está sendo evidenciado nesse momento o outro lado da moeda, ou seja, o discurso civilizador laico. Este se afirma, de um lado, pela reformulação do espaço urbano da cidade em crescimento, com a conseqüente delimitação dos espaços sociais e de controle sobre as condutas dos indivíduos nestes espaços. Do lado das elites civis – leigos atreladas ao projeto de renovação da igreja católica – o que se vislumbrava era um discurso afinado que atingisse o povo, civilizando-o a partir de modelos europeus, refinando-o e criando novas formas de sociabilidade que levassem a mudanças de hábitos sociais, tidos como rústicos e ultrapassados, em cujo interior predominava a heterogeneidade étnica e cultural, considerada como a raiz do atraso e das más condutas. A violência e a desordem presentes nos festejos populares, antes tolerados e alvo de vista grossa pelas autoridades, porque

---

<sup>23</sup> Talvez seja Bento Ernesto, poeta e professor, que mais tarde irá se envolver na contenda sobre a supressão das festas de Matosinhos, o que o colocará em oposição aos diretores do jornal *Ação Social*, que, nesse momento, escreve e colabora.

enraizada a partir dessa matriz étnico-social brasileira, associada às próprias condições de vida que se tinha, passa a ser combatida e criticada.

Em Matosinhos, alguns episódios ocorridos na década de 1910 retratam a preocupação a esse aspecto. Nesse sentido, passa-se a elogiar a atitude enérgica (quando tal se dá), assumida pelos defensores da ordem pública. Em 1912, ocorre por aquelas bandas um conflito envolvendo uma mulher de vida “airada”. Esta, ao não ceder aos galanteios de um praça, é por ele esbofeteada. O fato gera protesto de populares e a imediata reação dos soldados que desembainharam seus rifles e investiram contra a massa que assistia à festa no largo de Matosinhos, resultando em ferimentos e agressões à população. Esse fato foi divulgado pelo jornal *O Dia*, em 30 de maio de 1912. Providências enérgicas foram tomadas pelo comandante do contingente militar local, no sentido de dar fim ao lamentável acontecimento.

No ano de 1918, um fato grave marcou os festejos,

*... Este ano, infelizmente, a festa maculou-se com um jorro de sangue, fluído do coração de uma inditosa vítima do mais brutal e descabido dos assassinos. Figuram como protagonistas, no lutuoso sucesso um bandido da mais baixa estofa, vagabundo de profissão a que ele acumulava a de “caften,” uma infeliz decaída que, ligando-se ao monstro enojada, mais tarde, do desprezível companheiro, tombara na prostituição com o beneplácito do marido, que estimava menos a dignidade própria do que um punhado de ouro, e um moço desacusado, arrastado pelo andor da idade a uma ligação de todo o ponto reprovada e inconveniente.*

*Eis o fato em suas palavras:*

*Ana Cesária (Nininha) casada com Ernesto Rangel, era amante de Waldemar Coelho, depois de passar por uma série de infidelidades conjugais, que o marido não ignorava, recebendo mesmo parte dos lucros de indigno mercado. Parece que os proventos escassearam e Rangel, de há muito se separara da mulher. Escrevia-lhe porém, ameaçando-a e prometendo matá-la e ao amante de ocasião.*

*Em Matosinhos, ao segundo dia de festa, achava-se Nininha, que tinha no rosto, de contínuo, estampado um ar da mais elevada desfaçatez – conversando com Waldemar, quando é este agredido por Ernesto Rangel, que lhe vibra certa punhalada no coração, evadindo-se em seguida, sem que alguém lhe detivesse os passos.*

*O moço ferido saiu cambaleante, indo tombar em agonia que durou breves instantes no meio da praça, sendo logo acudido por Frei Cândido Vroomans que se achava próximo do local onde Waldemar caíra e lhe prestou os socorros espirituais possíveis na emergência.*

*Assim a alegria da festa torpou-se de negro, prendendo a todos sentimentos de profundo dó pela desdita de Waldemar e de revolta pelo nojento assassino, um*

*verdadeira besta, de alma povoada pelos mais depressivos sentimentos (A Tribuna, 20 de maio de 1918).*

Outros episódios, marcados pela violência e desordem, aconteceram durante os dias de festa em Matosinhos. Ocorria que, antes da República, a ingerência e o controle sobre os eventos civis e religiosos passavam pela mão do Estado, uma vez que Estado e Igreja, trono e altar, achavam-se intimamente ligados. Com a instauração da República e o clima de tensão estabelecido na relação entre Estado Brasileiro e Igreja, dá-se a separação das atribuições de controle sobre os eventos festivos religiosos. Cabe agora à autoridade municipal, preservar e garantir a ordem pública, controlar os espaços e as manifestações, a bem da boa ordem social e urbana. A esse respeito, Oliveira (1985) registra que à igreja cabe normatizar o conteúdo de suas festas religiosas, a forma de seu desenvolvimento, o controle sobre seu conteúdo e sobre os organizadores (festeiros e mesa) e a que finalidade destinam e que no plano das festividades cívicas instaura-se um novo código de posturas que irá determinar quais festas do calendário cívico deverão ser consideradas festas oficiais da nação.

Para Serpa (1993), o combate ao catolicismo popular, nas suas mais variadas manifestações, vinha ao encontro dos interesses das elites, uma vez que era nas festas, nas procissões, nas romarias que homens e mulheres das mais diferentes camadas sociais se exprimiam, se misturavam e se diferenciavam. Nesta oportunidade, o perigo da transgressão à normatividade do cotidiano vivido era eminente. Havia, pois, necessidade de se atuar sobre esse ambiente remodelando-o na direção da construção de condutas sociais civilizadas.

Em Matosinhos, o jogo, apontado como um problema de ordem moral e policial, era um dos pontos altos dos festejos. Parece que o século XX assistia a uma intensificação dessa prática, pois é recorrente a crítica dos jornais a esse respeito. O jornal *A Nota*, dentre outras passagens sobre os festejos de 1917, critica a jogatina que corre solta:

*Muita jogatina e ... pouca religião. – Todos ganham! ... chegou, afinal, o primeiro dia da grande festa de Matosinhos, a festa querida dos Sãojoanenses. A cidade tradicionalmente católica movimenta-se toda do “Betume” ao “Quicumby;” reveste-se de gala, e o povo todo este católico povo se abala em direção a Matosinhos, a grande praça em que regorgita o povo, em que rodopiam as máquinas de azar e em que saltita, inconstante e*

*ladravás, a bolinha branca das roletas que atraem, seduzem, limpam e desgraçam quase sempre!*

*Primeiro dia. Também nós fomos ver a grande festa; também nós fomos visitar o meigo e estóico Senhor Bom Jesus de Matosinhos e notar aqueles que também o iam visitar.*

*E notamos bem.*

*A igreja estava cheia: era a massa, era a plebe, era o “Zépovo” como vulgarmente dizem. Os contemplados da sorte, aqueles que não precisam de uma oraçãozinha ao Jesus, confundiam-se às voltas entre as roletas, jaburus e toda a jogatina legalmente estabelecida. O pavilhão do Bi-centenário,\* convertido na mais ampla casa de jogos, provava bem o nosso progresso nesses duzentos anos passados! ... Quase todos os banqueiros são forasteiros atraídos pela popularidade de que goza a festa lá fora.*

*E todos ganhavam. Não há banqueiro que perca, o que equivale dizer que a festa faz desviar da praça muito dinheiro, carregado pelos banqueiros de fora. Mas tem que ver; a festa é mesmo do jogo: todos vêm que só os banqueiros ganham e, entretanto, ali estão, presos ao pano, olhos desmedidamente abertos, mão trêmulas, à espera que a bolinha teimosa marque o número desejado (A Nota, 28 de maio de 1917).*

Segundo Resende (1999), o jogo, como prática social inserida no cotidiano da vida da cidade de S. João del-Rei, formou, junto com a violência, o amálgama comportamental dessa sociedade, compondo o outro lado de seu *habitus* social. Daí estranhar a afirmativa do articulista do jornal, segundo o qual, a jogatina em Matosinhos ser fato recente

Em 1919 o jogo é proibido na popular festa de Matosinhos. O *Minas-Jornal*, de 7 de junho desse ano, elogia o que classifica de salutar ação policial de saneamento. Medida esta que desagrada a muita gente boa, afeita às emoções da roleta. “*Onde já se viu festa de Matosinhos sem jogo?*” Desabafam os descontentes. O jogo era permitido anteriormente pela “*complacência criminosa da polícia,*” diz o jornal. Antigamente, lembram os mais velhos, os festejos eram realizados sem a presença do jogo. Aconteciam as cavalhadas e outros tantos divertimentos, e “*nada de pano verde.*” Segundo o autor da matéria jornalística, o jogo fora introduzido nos festejos há vinte anos, tornando o tríduo festivo uma feira exclusiva de toda espécie de jogos. Elogia a ação benéfica do delegado Dr. Álvaro Bastos.

O número 111 do citado jornal, de 10 de junho de 1919, volta a tratar do assunto com os seguintes dizeres: “*Sem jogo, absolutamente isento de panos verdes, escoou-se a Festa de Matosinhos. Durante o tríduo festivo foi enorme a concorrência de povo que ali afluiu ao pitoresco arrabalde*”. Apesar dessa elogiosa atitude proibitiva, o autor das linhas revela uma contradição ao comentar que a festa nada teve de interessante, visto que, “*consistiu em uma espécie de retreta, com duas bandas de música e, lá de vez em quando,*

*mal focada e trepidante, uma fita cinematográfica.*” (Idem). Contudo, para o autor da coluna “ECHOS”, do referido jornal, a festa de 1919 apresentou algumas curiosidades tais como, “*o galo de quatro pernas, a sala de milagres, o pássaro colosso, e o duelo de partituras fúnebres...*”

A proibição do jogo nos festejos parece ter tido curta duração. Estavam vinculados aos jogos, fortes interesses econômicos. Os proprietários das mesas de jogo, comerciantes da terra e de outras localidades formavam um grupo influente na vida pública e na política local. Sua proibição, certamente contrariava os interesses desses segmentos que mais ganhavam com a jogatina nos populares festejos de Matosinhos. O problema do jogo na cidade atinge o plano político, envolvendo facções contrárias em disputa pelo poder local, ancoradas nos dois principais jornais do momento, a *Ação Social* e *A Tribuna*.

Basílio de Magalhães, senador eleito pelo Partido Republicano Mineiro, futuro pleiteante ao cargo de prefeito, atual proprietário do Jornal “A Tribuna,” reacende a polêmica sobre o jogo, num claro ataque aos adversários políticos locais Odilon de Andrade e Viegas, respectivamente, prefeito e vice-prefeito, ligados ao jornal “Ação Social” e à União Popular Católica. Publica Basílio, em 1922, artigo intitulado “Política e Jogatina,” cujo teor é o seguinte:

*A “Ação Social,” no mal vernáculo em itálico, com que noticiou as festas de Matosinhos, verberou severamente a jogatina que ali campeou. Não me consta, entretanto que ela haja reprovado a tavolagem franca que sempre reinou naquelas solenidades, sub consule Odilon, nem que tenha combatido, por suas colunas assassinas da língua portuguesa, o “bicho” que imperava aqui in ildo tempore. Além disso, não há roleta sem pavuna que se compare com a abnóxia “Parideira,” que levou a glória a banca dos seus pobres e ingênuos associados, metendo em bolso mais largo e mais fundo do que uma coroa de padre a grande bolada de 10.000\$000.*

*Quanto aos descabidos e incôngruos ataques com que me honrou o “S. João del Rei” último ... respondo, apenas em atenção aos homens honestos que me podem e devem julgar: As corretas autoridades policiais desta comarca sempre encontraram o meu inteiro e sincero apoio toda vez que entenderam de dar combate aos jogos não permitidos;*

*Sabendo que choveriam “habeas corpus,” tão facilmente concedidos pelo juiz de direito, se a polícia tentasse coibir a tavolagem nas festas de Matosinhos, disse eu aos delegados quando por eles consultados, que deveriam limitar-se a impedir abusos, porém não se expusessem a um malogro fatal no exato e rigoroso cumprimento dos seus deveres;*

*Os srs. Odilon e Viegas sempre toleraram ou favoreceram o jogo nesta cidade e nas festas do município, do mesmo cobrando impostos, como ainda agora*

*fizeram, quer em Chagas Dória, quer nas solenidades realizadas em Santa Rita do Rio-Abaixo, nos últimos dias do mês findo; o público observou, afinal, que os exploradores de jogos, nas tradicionais festividades de Matosinhos, não foram correligionários meus e sim extremados partidários dos srs. Odilon e Viegas, entre os quais um fiscal da edilidade (A Tribuna, 9 de julho de 1922, p.1 - grifos nossos).*

Basílio de Magalhães ao mesmo tempo que não poupa críticas ao seus adversários políticos percebe que é interessante, politicamente falando, que se delegue as funções de controle e normatizações das festas religiosas para a igreja, conforme recomendações dos documentos episcopais. Ao se delegarem essas funções à própria autoridade eclesiástica local, fato facilitado pela República, que nasceu, no dizer do pároco da Matriz de N. S<sup>a</sup> do Pilar, Cônego Francisco de Pádua R. Nunan, “sem fé e sem Deus,” a autoridade municipal via-se liberada para tecer suas críticas à igreja local, rompendo o pacto de coexistência pacífica, antes existente na antiga ordem imperial. É o que passará a fazer o positivista Basílio a partir das colunas de seu jornal e em seus pronunciamentos no parlamento estadual.

Em 1923, os arcebispos e bispos da Província Eclesiástica de Mariana, reunidos na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, fazem aos diocesanos as seguintes e “insistentes” recomendações sobre os jogos e os divertimentos nas festas religiosas:

#### *O JOGO NAS FESTAS RELIGIOSAS*

*15. Proibimos em absoluto os bailes em benefício de instituições católicas, bem como outras festas de benefícios com jogos de azar ou divertimento de moralidade duvidosa.*

*16. Proibimos igualmente as festas religiosas com jogos a dinheiro nas praças ou em quaisquer lugares franqueados ao povo, determinando ao Revmos. Vigários que recorram às Autoridades e, no caso de nada conseguirem, suspendam imediatamente os atos do culto, ou seja na sede da paróquia, seja em capelas.*

#### *VESTES E DANÇAS IMODESTAS, DIVERTIMENTOS PERIGOSOS*

*17. Insistentemente pedimos à Família católicas de nossa Diocese que se abstenham de vestes e danças imodestas, assim como de espetáculos e cinemas prejudiciais ou perigosos, lembrando-se de que tais costumes e divertimentos são condenados pela nossa religião, incompatíveis com a verdadeira virtude e destruidores da santidade tradicional da família brasileira (Ação Social, 13 de dezembro de 1923, p. 2).*

Os jornais mostram que, nos festejos populares de Matosinhos do ano de 1923, já se percebe um outra formatação no que concerne ao seu desenvolvimento e à sua

programação. O tríduo festivo em que se comemorava conjuntamente o Divino Espírito Santo, com suas tradições profanas e sincréticas e a devoção popular ao Bom Jesus de Matosinhos, com suas romarias e ex-votos ganha outro formato. Assim, com a autorização do papa Pio XI, o jubileu passa a ser realizado anualmente em Matosinhos, como divulga o jornal Ação Social, em 13 de dezembro de 1923.

*as festas religiosas terão início no dia 23 de abril com a presença de D. Helvécio Gomes de Oliveira, arcebispo de Mariana e vários pregadores que se farão ouvir no templo de Matosinhos e em púlpitos que serão armados na praça de Chagas Dória. Terminarão a 3 de maio, dia consagrado pela igreja à Santa Cruz, no qual realizarão grandes festividades. O jubileu de Matosinhos será em tudo semelhante ao de Congonhas, neste Estado, de sorte que trará a esta cidade, todos os anos, grande número de religiosos e forasteiros (p. 2).*

Pode se observar, mais uma vez, que está sendo posto em curso, através de sutis alterações no formato dos festejos, a consolidação do processo de clericalização e europeização das práticas litúrgicas no Brasil. Vimos que as Pastorais Coletivas e as Recomendações por meios de Circulares são recorrentes nas primeiras décadas do século XX. Era unânime nos bispados do Brasil a urgência no disciplinamento das festas religiosas.

No arrabalde de Matosinhos, mesmo sem a chegada da esperada concessão papal para que ali fosse festejado o jubileu extraordinário, foi deliberado a realização de missões, a serem pregadas pelos missionários e por padres redentoristas, conforme relata *A Tribuna*, de 6 de maio de 1923.

*Na Quinta-feira última, dia 3 de maio, consagrado à Santa Cruz, com grandes festas, terminaram as missões em Matosinhos. Nesse dia realizou-se linda procissão, na qual tomaram parte, formando em alas, e empunhando vistosos estandartes, cerca de mil moças e oitocentos homens, sem falar no grande acompanhamento. A procissão percorreu quase todos os recantos de Matosinhos ora entoando o hino de Bento Ernesto, para ela escrito especialmente, ora ao som da banda do 11º Regimento, tendo durante o dia, abrilhantado a festa a banda S. Francisco, do Ginásio Santo Antônio. A capela, fartamente iluminada e completamente reformada, apresentava vistoso aspecto. Foi grande a afluência de povo ali, principalmente no último dia, em que os trens e autos trafegaram repletos (p. 2).*

As “Missões” em Matosinhos antecederam os tradicionais festejos de Pentecostes dedicados ao Divino Espírito Santo e ao Bom Jesus. Tal fato sugere o esforço da Igreja local romanizada em difundir novas formas de culto, enorme desafio a esta sociedade cultivadora das festas tradicionais. Aos poucos, entretanto, a meta vai se concretizando pelo caminho da recristianização das práticas festivas tradicionais e populares. Para a ortodoxia católica, as festas haviam sofrido um completo desvirtuamento, tendo-se tornado eventos secularizados, paganizados, oportunidades de lazer desbragado, em que os focos de interesse externo haviam suplantado os atos religiosos no interior das igrejas.

As características de jubileu, bem como as missões dão início a um processo de enquadramento das festas de Pentecostes, que a elas sucediam no calendário festivo do subúrbio de Matosinhos. As quermesses organizadas pelas associações pias ganham força. Também são realizados leilões de prendas destinadas às instituições de caridade, mantidas pelas congregações religiosas.

Marchi (1998) declara que a Igreja no Brasil deixa de lado a sua secular “liberalidade” religiosa passando, a partir de fins do século XIX, a mudar sua política, entrando firme na reforma religiosa, na clericalização do culto, assumindo o controle dos locais de romaria e as práticas litúrgicas. “*Controlar os locais de romaria, (...) como é o caso de Matosinhos, significava controlar o santo e ao mesmo tempo influenciar os rituais e as devoções*” (p. 61). As festas continuam sendo valorizadas, o que muda é que, agora, além das novas entidades cultuadas, elas ocorrerão sob o patrocínio da Igreja oficial e o festeiro-mor será o padre.<sup>24</sup>

Os festejos de Matosinhos são também alvo de disputa comercial, envolvendo licenças municipais e arrecadações de impostos cobrados para montagem de barracas de comidas e bebidas e, principalmente de jogos. Todos ganham por ocasião dos festejos, que envolvem até mesmo o transporte de passageiros até o arrabalde, anteriormente feito a pé

---

<sup>24</sup> Para Marchi (1998, p. 61), as novas devoções introduzidas nas festas tradicionais e populares, originárias da Europa visavam a substituir as devoções e os santos do povo. As ordens religiosas trouxeram consigo as suas devoções. “... os salesianos introduzem o culto a N.S<sup>a</sup>. Auxiliadora e a Dom Bosco; os padres redentoristas trouxeram o culto a N.S<sup>a</sup>. do Perpétuo Socorro e a outros santos” Naquele momento, o culto predominante era o culto ao Sagrado Coração de Jesus, especialmente porque, por seu intermédio, efetivava-se o “apostolado da oração.” O ritual festivo foi para o interior do templo sob a tutela do padre. A Pia Associação das Filhas de Maria, a Liga Católica, a Cruzada Eucarística, a Congregação Mariana e as Congregações Vicentinas, lado do clero, darão guarida ao novo ritual litúrgico.

ou a cavalo, posteriormente pela Maria Fumaça e, por último, por auto-ônibus, contratado junto a empresas da cidade de Barbacena.

Sobre a economia da festa, o jornal *A Tribuna* noticia que as festas de 1923 foram rendosas,

*... Os automóveis e auto-ônibus prestaram relevantes serviços e não chegaram para as encomendas: na última noite, constituiu problema difícil obter-se um carro.*

*Renderam eles, nos 3 dias, 9 contos de réis, aproximadamente.*

*O Pavilhão, reformado, limpo e feericamente iluminado, ostentou-se magnífico.*

*O seu aluguel produziu a receita de 3:365\$000 e as taxas adventícias, cobradas das mesas de diversões instaladas no mesmo, deram 5:875\$000 (...)*

*A Oeste de Minas, que vendeu 26.433 passagens, isto é, 5:286\$000, deu-nos ótimo serviço de trens especiais.*

*Contando a renda dos especiais para Águas Santas, atingiu a importância de mais de 6:000\$000.*

*Trafegaram, nesses dias, 229 comboios.*

*As kermesses de caridade tiveram, ao que sabemos, largamente compensado o seu trabalho (A Tribuna, 27 de maio de 1923, p.1).*

Arrecadações que em parte vão para os cofres municipais e são motivo de atritos entre as facções políticas locais, situação e oposição e vice-versa, conforme verifica-se no comentário do jornal acima citado,

*... não podemos furtar ao desejo de dedicar um comentário especial muito ligeiro, ao paralelo entre a receita obtida pela câmara atual nos três dias das festas de Matosinhos e o “quantum” montou a coletada pela gestão que infelicitava esta terra . (numa referência à administração de Odilon e Viegas)*

*Comentário?!... Não se precisam comentar fatos deste jaez:*

*As festas de Matosinhos fizeram entrar, agora, para os cofres municipais a quantia de 5:875\$000 (cinco contos, oitocentos e setenta e cinco mil réis) e o ano passado, com essa proveniência, só foi registrada na escrita da Câmara a importância de 150\$500 (cento e cinqüenta mil e quinhentos réis).*

*É edificante!... (Idem).*

Notadamente o jornal é simpatizante e, mesmo, ligado ao grupo que ocupava o poder no momento. Ao que parece, ao grupo político do então senador Basílio de Magalhães, ferrenho opositor do grupo político liderado por Odilon de Andrade e A. Viegas.

## 4.2 A proibição dos festejos em 1924

A festa de Matosinhos tornou-se, na década de 20, centro das atenções e alvo de discussão nos jornais locais; decorrência, talvez, do declínio das festas tradicionais, alvo imediato da recém-implantada política de romanização pelos padres franciscanos e seus simpatizantes locais, padres e movimento religioso leigo, representado pela União Popular e pelo jornal *Ação Social* por ela mantido.

Matosinhos representava uma fatia importante da antiga sociabilidade festiva, remanescência da vida rural e urbana da São João del-Rei dos tempos de outrora. Representava um certa resistência ao novo, aos novos hábitos e práticas sociais marcados por uma maior individualização e pela valorização da vida privada como forma de educação e disciplinamento das condutas individuais e sociais. Nesse sentido, as festas de Matosinhos eram uma transgressão, pois eram geridas pelos descontrolados, pela jogatina patrocinada pela elite comercial, com o velado aval da poder público municipal, uma vez que todos ganhavam com o jogo. A violência no arrabalde de Matosinhos vez por outra aflorava por ocasião dos festejos, alimentada pelo dimensão do espaço aberto do largo e pelo ambiente recheado de pessoas de diferentes estratos sociais e por uma sociedade que vê crescer o número de desclassificados sociais e a mendicância.

Na festa em si, a hierarquia é ocultada à medida que nela interpenetram-se diferentes atores sociais e múltiplas atividades. O sagrado e o profano misturam-se num mesmo palco e cenário. A pobreza e a riqueza se confundem nesse clima de romaria, de devoção e de diversão. A par da tentativa de controle, a festa ainda não tem sobre si o efetivo controle da igreja, das irmandades e nem tampouco da elite política e da autoridade policial. Estas estão lá, participam da festa, ajudam na sua organização, mas não detém ainda o controle sobre seu desenrolar. O bom ordenamento da mesma, mostram os jornais, depende do povo, de sua conduta, de seu bom ou mau comportamento, naqueles dias de festa em Matosinhos. A imprensa, na maioria das vezes, elogia o comportamento civilizado e pacífico do povo, querendo talvez com isso marcar posição, no sentido de fazer valer, no plano do discurso, uma visão de civilidade à festa e a seus atores, pelo que ela representava em termos comerciais e religiosos para o arrabalde e para a cidade de São João del-Rei.

Percebe-se entretanto que tentativas de controle vão sendo implementadas na décadas de 10 e 20, fruto da preocupação com o aumento da jogatina, com o acúmulo de gente que circulava por Matosinhos nos dias de festa. O discurso jornalístico assume também o seu papel nesse processo, uma vez que alguns jornais encontravam-se atrelados aos princípios emanados da igreja romanizada. Presente também está o discurso civilizador urbano, que a exemplo da capital da República, quer buscar disciplinar as práticas de sociabilidade na cidade, permeada sobretudo pela mercantilização das relações sociais. Os festejos de Matosinhos inspiram preocupação por representarem a alegria do povo. As elites locais vêem essas festas com um certo desconforto, pois eram um contraponto às festas tradicionais do núcleo urbano civilizado da cidade, em que os atores sociais ocupavam posições previamente demarcadas, conforme seu pertencimento a esta ou aquela Irmandade. Para o clero romanizado, Matosinhos tornara-se um núcleo estratégico. O seu caráter de festa popular permitia uma investida mais eficaz, no sentido de reformulação gradativa de seu conteúdo lúdico-profano e de suas práticas prosaicas de devocionismo popular, representado por romeiros e pagadores de promessa. Nesse sentido, a Igreja Católica marcava posição e desfrutava da autonomia obtida com a separação Igreja-Estado. O projeto romanizador torna-se o instrumento para a prática dessa autonomia, vindo a ser um importante exercício de medição de forças entre a igreja antiga, do período colonial e imperial brasileiro, ainda presente na sociedade brasileira, e o projeto ultramontano de cristandade. A esse esforço se entregam, em São João del-Rei, os franciscanos, na figura de frei Cândido, como auxiliar do pároco padre Ernesto Coelho.

O motivo pelo qual as festejos de Matosinhos são suspensos estão relacionados com esse projeto maior do catolicismo romanizado. O pedido feito ao arcebispo de Mariana, Dom Helvécio Gomes de Oliveira, alega dentre outros motivos o excesso de jogatina e o caráter profano da mesma. Tem como sustentáculo legal as “Resoluções” emanadas da “Conferência Episcopal da Província de Mariana,” realizada em Juiz de Fora em abril de 1923, que nos artigos 15 e 16, proíbem que, nas festas religiosas, aconteçam jogos a dinheiro, sejam estes realizados nas praças ou em locais fechados, onde a população tenha acesso. Determina que os vigários recorram às autoridades e, se não obtiverem êxito, suspendam imediatamente os atos do culto, seja na sede da paróquia, seja em capelas. Em Matosinhos, a jogatina acontecia nas barracas montadas no Largo da Igreja e

posteriormente no Pavilhão de Matosinhos, construção imponente, alvo de contendas políticas, que compunha juntamente com a igreja do Bom Jesus e a Estação Ferroviária de Chagas Dória, o conjunto arquitetônico da Praça de Matosinhos nos anos de 1910 e 1920.

O pedido de suspensão, feito ao arcebispo marianense é atribuído a frei Cândido e padre Gustavo, alegando ser a festa imoral. Estabelece-se, a partir de então, um vigoroso embate, protagonizado de um lado pelo jornal católico *Ação Social*, representado pelo monsenhor Gustavo Ernesto Coelho, frei Cândido Vroomans e pelo membro da União Popular Católica, professor Antônio de Lara Resende. Do outro lado da contenda está o jornal liberal *A Tribuna*, pertencente ao político Basílio de Magalhães, que se faz representar, no embate discursivo, pelo inspetor de ensino e poeta Bento Ernesto Júnior.

Em 22 de maio de 1924, o jornal *A Tribuna* publica artigo assinado por Bento Ernesto Júnior sobre comentários correntes na cidade de que as festas de Matosinhos seriam proibidas. Eis o teor de suas palavras:

“Esvoaça pela cidade um boato funério: - não haverá mais a festa de Matosinhos. E não haverá porque o exmo. sr. Arcebispo D. Helvécio a proibiu. E a proibiu porque há ali a mais sodomescas das libertinagens e, também porque o jogo assume, nos festejos aludidos, a proporções himalaicas. Para nós que não se realize a festa é de crer: o que não é de crer é que D. Helvécio a tenha vetado e isso pelo motivo da imoralidade, que ali, no poético arrabalde, impera nos três famosos dias, e pelo jogo, que lá se faz. O exmo sr. Arcebispo, a quem não falta absolutamente ponderação de espírito, jamais poderia tomar medida de tamanha importância – qual seja a proibição de uma festa tradicional, há mais de cem anos, aqui feita com toda a ordem e decência, festa queridíssima da família são-joanense e que tantos recursos fornece às associações pias para seus pobres, - agindo, assim, brusca e violentamente, para justificação do seu gesto deixando à festa a pecha de imoral. Festa imoral ... Então, imoral é toda a família são-joanense que há séculos a vem assistindo e nela toma parte.

Mas o jogo, ponderar-nos-ão ...

Sim ... Mas, um jogo inocente, que jamais toma proporções vultuosas, jamais tendo sido causa de desatinos e ruína, um jogo, quase que mera diversão familiar, - não pode ser justificativa de medida de tão alta monta.

Incontestável é que a festa se fez sempre com ordem e respeito. A parte profana jamais perturbou as cerimônias religiosas, que, se não são assistidas por maior ajuntamento, é porque a capela, aliás vasta, não tem, na hora da solenidade um lugar vazio.

Sendo assim, por que proibir um festejo tão caro à grande massa de gente que é a população desta cidade?

D. Helvécio jamais assistiu à festa de Matosinhos.

O que sabe a respeito dela, então, lhe foi aos ouvidos pelo telégrafo sem fio da língua de algum espoleta, que tem interesse oculto, inconfessional, em que os poéticos festejos se não realizem. (...) referindo-se ao que parece ao vigário e seu auxiliar.

Mas, os nossos costumes, as tradições queridas do nosso povo, tradições seculares, identificadas com a nossa existencia social (...) aqui se vê confirmada mais uma vez a idéia de um *habitus social*, próprio das raízes formadoras dessa sociedade (...) não podem ficar à mercê desses moralistas de fancaria, gente que se incomoda com o prazer dos outros e que, se não atira uma bomba de dinamite no meio de um grupo que se diverte, é com medo de ir parar na cadeia.

O exmo. sr. d. Helvécio está, com perdão da palavra, entrando nessa torva história de supressão da festa de Matosinhos, como Pilatos no credo: - é meu pensar.

Confiamos, porém, grandemente no seu critério. Este far-lhe-á ver na festa de Matosinhos uma fonte de recursos para a pobreza e não feira de imoralidade, (..) o articulista apela para o caráter econômico da festa, no serviço que ela presta aos cofres da igreja na sua tarefa de prestar assistência aos pobres e desvalidos locais (...) como a quer por o perverso espoleta enraivecido com o prazer que o povo sente com a celebração daqueles festejos." (...) Pode-se inferir que Bento Ernesto esteja se referindo a frei Cândido nesse momento, como responsável direto pelo pedido de intervenção em Matosinhos. Já nesse momento o monsenhor Gustavo começa a ter problemas de saúde, o que faz com que o franciscano tenha mais poderes para atuar. (grifos nossos)

No dia 23 de maio do corrente ano, o prefeito e deputado Basílio de Magalhães envia telegrama a D. Helvécio, que se encontrava no Colégio do Caraça, pedindo-lhe a concessão de licença para a realização das tradicionais festas de Matosinhos, afirmando que a Câmara Municipal comprometera-se em não permitir jogos ilícitos durante as cerimônias

religiosas. No texto do telegrama de Basílio, encontra-se curiosamente grifado - acrescido de um ponto de interrogação entre parênteses - as palavras “tradicional,” “ilícitos” e “durante.” Parece querer dar um sentido dúbio a estas, num tom satírico que depõe ou confirma o sentido que a elas atribui o texto de Bento Ernesto, anteriormente publicado.

O telegrama é prontamente respondido por D. Helvécio por meio de carta datada do mesmo dia 23. Diz a Dr. Basílio que, quando ali esteve,<sup>25</sup> conversou com o revdo. frei Cândido e o monsenhor Gustavo sobre o assunto. Da conversa, ficara assentado que seriam dados os primeiros passos para a criação da paróquia de Matosinhos, a ser inaugurada ainda no corrente ano. E mais: que o jubileu que ali fora realizado, ainda que com empenho, seria também suprimido ou adiado, devido a irregularidades até que fosse completamente organizada a futura paróquia.<sup>26</sup> Na opinião do arcebispo, o excesso de festas e jubileus serve de pretexto para que muita gentinha nossa perca tempo e por isso mesmo trabalho, numa época em que todos se queixam de falta de braços, no campos, nas fábricas, oficinas, etc. Ao concluir, pede desculpas a Basílio, caso o tenha magoado com respeito a decisão tomada.

Entretanto, não é do agrado de alguns a solução encontrada para o problema. Tancredo Braga, ex-redator do jornal *A Tribuna*, assinando sob a iniciais de T.B., repudia a atitude de D. Helvécio de proibir os festejos, para ele:

“A secular festa de Matosinhos é uma das mais interessantes e populares comemorações que se realizam em Minas. Nesta época de vida gemida e cara, de feijão a dez tostões, tal festa é bem um bálsamo para o bom povo desta vasta zona, que passa a vida a contar os dias até vir Matosinhos.

Sai a folhinha. O que a gente procura logo é quando caem a Semana Santa e o Domingo do Espírito Santo, que é o da festa de Matosinhos.

<sup>25</sup> D. Helvécio esteve em São João del-Rei em abril de 1924, chegando dia 12, em trem especial, que partiu de São João até Barbacena para recebê-lo. Compunha a comitiva: a mesa administrativa da Irmandade do SS. Sacramento, o dr. Basílio de Magalhães, ‘governador’ da cidade, bem como personalidades locais. Acompanharam a visita de D. Helvécio à S. João os padres: monsenhor José Silveira Horta, pró-vigário geral, cônego Caetano Correia, cônego Braga, Cura da Sé de Mariana, padre José de Alencar, secretário de D. Helvécio e o clérigo Boanerges de Souza. (*A Tribuna*, 13 de marco de 1924, n.535, p.1).

<sup>26</sup> Segundo Cintra (1975), D. Helvécio engabelou os descontentes por intermédio desta carta enviada a Basílio de Magalhães. Na verdade, a paróquia só seria criada em 1960.

Segundo consta, d. Helvécio, virtuoso e respeitável arcebispo de Mariana, acaba de proibir tal festa!

D. Helvécio Gomes de Oliveira, digno prelado, que a pouco nos concedeu a honra de sua visita, e que ali do alto do palacete Ferreira, pronunciou aquelas palavras tão bonitas e carinhosas sobre as crianças de São João del-Rei, estas mesmas que gostam tanto da festa e do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, do cavalinho de pau, do busca-pé, do pau de sebo com a nota de cinco mil réis ventilando lá em cima, do trem, do inocente jaburu, do foguete de lágrimas (é bom ter cuidado com a vara que pode cair na cabeça), - é contra ela ...

D. Helvécio, que naquela memorável Quinta-Feira Santa pregava, ali em nossa linda Matriz, a concórdia entre os habitantes desta terra, a paz, e concórdia do que ali no largo, nesses três dias de festa, onde os habitantes se unem alegremente, como se fora uma só família! ...

D. Helvécio, que, ao partir daqui, na plataforma do carro, fazia cruces, distribuía bênçãos e pedia, tão bondosamente, pela felicidade do povo de São João del-Rei, dizem que proibiu as festas de Matosinhos, essas festas que fornecem tanta renda às instituições pias locais” (*A Tribuna*, 12 de junho de 1924).

“Nem só de pão vive o homem,” diz a crônica de Bento Ernesto, do jornal *Ação Social*, datado de 5 de junho, criticando a decisão do arcebispo de Mariana de suprimir a festa, conforme se pode verificar a seguir.

“... Eis aí, enquadrada em meia dúzia de palavras, uma incontestável verdade.

Na existência humana, força é que se estabeleça um como que equilíbrio entre as evoluções do espírito e os movimentos do organismo material.

O corpo exige assistência contínua para sua manutenção: a alma, por seu lado, não a dispensa. A necessidade, nesta, é mesmo imperiosa.

A matéria clama pela satisfação dos apetites: o espírito tem sede ardente da alegria, que é oxigênio da alma.

Assim é que o povo mais macambúzio anda a mergulhar-se em diversões, que lhe tonifiquem o espírito, com a sofreguidão com que um sedento se atira a um copo de água fresca.

Os abastados compram a alegria, o sol do espírito, sob as espécies do livro, do cinema, do teatro, das caras audições musicais.

O pobre vai apanhá-las de graça nas festas de igreja, embevecendo-se com o fulgir das alfaias ricas e com a voz sugestiva do órgão e cá fora, nas funções públicas, na música dos coretos dos jardins, nos fogos soltos, no tumultuar ruidoso da multidão em festa.

Bem se pode dizer: ao rico, as batatas; ao pobre as cascas.

É nessas cascas que o proletário, estorcegado pelas aperturas da vida, sem pão no armário, sem lume no fogão, vai matar a fome de alegria que o devora implacavelmente.

Saboreando-as é que o mísero pária se esquece do presente negro, já deixando antever um futuro escuríssimo, com todo o grande cortejo das privações e dos desconfortos.

Arrancar do povo esse consolo é ter o coração deserto dos mais comesinhos sentimentos de compassividade. A alegria, repito, é o alimento, de que necessita tanto o rico, no meio do fulgor dourado da sua opulência, como o mendigo cercado do tétrico horror da sua miséria.

Prova eloqüentíssima disso, temo-la nessa festa de Matosinhos, que tem feito, nestes últimos dias, ao assunto de todas as palestras, em nossa velha e pitoresca urbe.

À aproximação e durante o decurso dos famosos festejos, o nosso povo todo como que renasce. Há nele comoção e prazer sentido – por um corpo enregelado ao receber as carícias de um sol tépido e bom.

Com a supressão da festa, estanca-se-lhe agora essa fonte de prazer suave, que a numerosos decênios, fluía sossegada e pura.

É triste superlativamente triste!...

Augusto de Lima, o vate inspirado, príncipe incontestável da poesia mineira de agora, num seu, como todos, formoso poema, dirigindo-se, diante de uma ave morta ao caçador desalmado, diz-lhe:

‘Vê esta plumagem linda,

Iris formoso e suave!

Não tens remorsos ainda?

Que mal te fez a pobre ave?

Em face da desolação do nosso povo, oriunda da privação que se lhe faz da festa favorita, é caso para se parodiar o poeta das ‘Contemporâneas’ e se dizer ao causador desse golpe tremendo em as nossas mais caras tradições:

Não tens remorsos de, por um capricho teu, haveres privado de alegria e desabafo a tantos e tantos corações?...

A semana, que vai transcorrendo e ao fim da qual estavam os queridos festejos, passava, outrora, como que impregnada de um fluido jubiloso. Todos os corações como que hauriam um alento vivificador, na expectativa daquele tríduo festivo.

Agora, num contraste tristíssimo, os dias arrastam-se desolados.

A alegria, - mas uma alegria de Satanás em face das contorções de suas vítimas, - existe só na alma dos espoletas, forjadores do acontecimento que todos lamentamos, e que há de ser sempre um borrão negro na história da terra de S. João del-Rei, malgrado o que em contrário disseram os moralistas de meia tigela, promotores de toda essa patifaria.”

(*Ação Social*, 12 de junho de 1924 – grifos nossos)

O tom poético do texto de Bento Ernesto talvez se justifique pelo fato de estar este sendo publicado no jornal “Ação Social” do qual ainda é colaborador. Jornal que tem como diretor monsenhor Ernesto Coelho e como um de seus importantes colaboradores frei Cândido. Ambos estão sendo responsabilizados, ainda que de forma velada, pela supressão das festas.

O jornal *Ação Social* do dia 12 de junho, esboça uma primeira reação, criticando os jornais que conforme diz, “vem censurando a atitude tomada pelo arcebispo de Mariana” Segundo o jornal, ... “*Não é sem razão que os ‘idolatrados’ festejos não se realizarão este ano (1924)*”. Os comentários contrários a este ato não sabem ou não querem, cita o texto, pesar os motivos da privação. Lamenta a pouca reverência feita às autoridades responsáveis pelo caso em apreciação. O jornal prefere “abster-se” de comentar as posições contrárias, afirmando que o melhor é recorrer às “Resoluções” do episcopado, deliberadas em 1923, as quais são claras e conclusivas. Indaga, “*o que querem os amigos da festa de Matosinhos? Que D. Helvécio revoga (e por amor de que?!)*” O que ficou taxativamente resolvido, não só por ele, mas por diversos bispos reunidos?” Pede para que os amigos da festa – “católicos ou não”- sejam razoáveis.( Idem).

A *Tribuna* traz publicada, no dia 15 de junho do corrente, carta de Bento Ernesto dirigindo-se a frei Cândido, cujo tema é a supressão das festas de Matosinhos. No texto, o articulista sente-se decepcionado com a atitude do frei de ser o articulador da supressão dos festejos:

“... Quando surgiu a proibição da festa de Matosinhos, proibição que se dizia fazer sob o pretexto falso de imoralidade e jogatina, entendi (e ninguém de boa fé pensará contrariamente) que essa medida redundava em descrédito enorme para a família são-joanense que é quem, sem discrepância, faz a festa, e para os passados detentores da autoridade episcopal, um homem do porte de Antônio Ferreira Viçoso, um prelado da linha de Benevides, um príncipe da igreja da cultura e da santidade de um Silvério Gomes Pimenta, os quais, jamais tiveram o seu zelo religioso melindrado com a libertinagem e com a jogatina da festa de Matosinhos. E dizê-los dissidiosos no cumprimento de seus deveres é incidir num dos pecados contra o Espírito Santo. Penseis assim e lembrei-me do sr. como sendo a pessoa que podia ainda conjurar o desamparo a nossa sociedade, aviltado pela decisão diocesana.

Na verdade, o sr. teve sempre do povo são-joanense o maior e o melhor acolhimento: sempre esse povo o circundou de sua estima e apreço, com afã prestigiando todas as iniciativas de v. revma; cada qual tendo a preocupação ardente de lhe ser agradável. Nessas condições (e sendo o sr. atualmente autoridade paroquial) natural seria que estivesse v. revma. ao lado do povo e procurasse poupar a sua intervenção valiosa, poupar aos são-joanenses o desgosto que hoje lhe alanceia o coração.

Pedi, então, a v. revma. essa intervenção. E, como confiasse a alguém o gesto que ou havia tido, fizeram-me saber, com um assombro esmagador da minha parte que fora v. revma. o instigador da proibição arquiépiscopal!! Não o acreditei. Seria reconhecer em a pessoa de v. revma. a criatura mais ingrata deste mundo. Sim. Retribuir v. revma., com uma maquinação dessa natureza, amizade e o carinho de que sempre foi alvo por parte da população desta cidade, não cabe no número das coisas verossímeis.

Não!... O ilustre e virtuoso apóstolo da caridade que chama frei Cândido Vroomans, não baixaria de suas elevadas e meritosas preocupações até a missão antipática de, com justificativas incabíveis, privar S. João del-Rei de uma de suas festas mais queridas, privar o povo de um recreio que, há tantos anos, lhe era facultado.

E – repito – mais natural era que v. revma. fosse contra a medida, ora tomada, ao ver que ela faz sobre bases falsíssimas.

A imoralidade! Mas, revmo. sr., a imoralidade está em toda a parte. Não é a festa de Matosinhos a casa nº 2 da rua da Câmara, cujas farras licenciosas forçaram a ‘Ação Social,’ jornal religioso, a editar uma nota superlativamente escandalosa. Não foram as imoralidades das festas de Matosinhos que levaram o digníssimo e zeloso coadjutor desta paróquia a mandar trancar, mui criteriosamente, as portas laterais da Matriz.

Mas, o jogo? ...

O jogo, na verdade, campeia nas festas de Matosinhos sob todas as formas. Mas, é (e ninguém o poderá contestar!) um jogo manso, quase familiar, no qual tomam parte os que, de ordinário (como o abaixo assinado), não jogam nunca.

E o que é também incontestável é que a parte profana das festas de Matosinhos jamais perturbou as funções religiosas. As barracas das diversões sempre foram postas a respeitável distância do templo, agarrada a ela ficando unicamente a que ali se ergue sob os auspícios de v. revma.

Chamei, então ‘caraminholas’ ao que se foi bacorejar ao ouvido do arcebispo, para dele obter a supressão da festa. V. revma. em sua carta, contesta isso, dizendo que d. Helvécio, agindo como agiu fê-lo de *motu proprio*, obdecendo ao que fora determinado em o Concílio de Juiz de Fora. Se assim é (e eu quero crer), eu desejava que v. revma., me explicasse por que razão o arcebispo, decretando tão violenta medida contra a festa de Matosinhos não a estendeu até a festa da Trindade, em Tiradentes, que é a mesmíssima festa de Matosinhos, com algumas agravantes a mais?

Por que não foi proibida a festa de Congonhas do Campo que é a mais desbragada feira de libertinagem, latrocínios e desordem?

Se a supressão da festa de Matosinhos é um ato de moralidade, devia ele apanhar as festas incidindo nos mesmos vícios. É lógico.

V. revma. há de, por amor de Deus, perdoar-me. Não posso, porém, quedar-me silencioso diante de tão grave injustiça.

Reto como v. revma., certo há de sentir a procedência do que avanço. E, nessa convicção, irá trabalhar dedicadamente para que se limpe de sobre a sociedade são-

joanense, que tanto o estima, o borrão aviltante que sobre ela lançou a supressão da festa de Matosinhos.

Estando essa afirmativa em desacordo com que me diz v. revma. em sua carta, a mim dirigida, julgo-a uma pilhéria de d. Helvécio, que já se notabilizou como amante de coisas hilariantes, segundo já o registrou o sr. Tancredo Braga, um grande apologista de sua excia., o sr. arcebispo.

Desculpe-me, revmo. frei Cândido. Mas, *amica (cus) veritatis(tis)* ...

E é tão grande o absurdo da supressão da festa de Matosinhos, que temos o dever de combatê-la *totis viribus* e por todos os modos. E v. revma. o vai fazer, certamente.”(A *Tribuna*, 15 de junho de 1924 – grifos nossos)

A resposta de frei Cândido a Bento Ernesto somente vem a público em julho, publicada no jornal *Ação Social*. Saudando-o, inicialmente, o franciscano diz que é de muito boa vontade que retribui os “agradecimentos” enviados pelo autor das considerações a ele feitas.

“O Snr. ... (referindo a Bento Ernesto) ... escreve que: ‘*a proibição redundante em descrédito enorme para a família são-joanense.*’ Não são todas as famílias que jogam na festa de Matosinhos; algumas sim, mas felizmente não todas e não as melhores, e o Snr., civilizado como é, deve consentir em qualquer jogo de roleta, seja manso ou brabo, ser imoral, ser um abuso; e abusos devem ser abolidos pela autoridade competente. Não foi um escândalo que até crianças iam lá jogar com tostões? Elas não se tornavam viciadas? Isto é educação? E qual é autoridade mais competente que a diocesana? Agora se a autoridade quer acabar com um abuso em uma freguesia, então é um escândalo para todos os que fazem parte daquele lugar? Ora esta é boa! Maior escândalo seria deixar grassar o vício. Que o bispo Antônio Viçoso, D. Benevides, o santo homem D. Silvério não levantaram a voz contra o jogo nada prova Snr. Bento e ainda posso lhe garantir com toda certeza que não aprovaram a jogatina, principalmente o último que conheci pessoalmente; mas o Snr. escreveu isto para degradar o nosso atual Arcebispo e isto acho uma falta de delicadeza para não usar outro termo menos lisonjeiro.

O Snr. disse: em Matosinhos o jogo é manso. O que? Manso? Quanto imposto não devia pagar cada banqueiro e quantos bancos não tinha no pavilhão? Me desculpe, mas

parece que o Snr. Sempre andou em Matosinhos de olhos fechados, o que não posso acreditar, porque o Snr. mesmo confessa que jogava, ou ... o vício o obcecava tanto, que perdia a faculdade de distinguir.

Escreve: ‘é tão grande o absurdo da supressão que temos o dever de combatê-lo totis viribus e por todos os modos.’

Bonito! Que filho obediente da Igreja Católica! Meu caro, em vez de inspecionar escolas,<sup>27</sup> vá se assentar nas carteiras com as crianças para aprender a lição do catecismo sobre a Igreja e decorar bem, quais as nossas obrigações para com os legítimos pastores. O Snr. chama a supressão da festa absurda. Fica sabendo que eu e comigo a parte mais sensata de S. João del Rei acha a medida razoável e muito boa. Afinal, quem é que lhe deu o direito de usar estas palavras atrevidas contra a autoridade eclesiástica? Quem é que lhe incumbiu de falar assim em nome do povo são-joanense?<sup>28</sup> O Snr. não é o povo de S. João del Rei nem o povo é o snr. Bento Ernesto. Graças a Deus! Escrevendo deste modo o Snr. difamou o nosso povo podendo pensar o Arcebispo que todos fossem anarquistas e rebeldes contra a autoridade.

Por seus elogios sarcásticos dirigidos a minha pessoa dá para entender que eu devia ser mais grato ao povo porque minhas iniciativas tiveram sempre o melhor acolhimento! As iniciativas que se realizaram ultimamente nesta cidade não são minhas, são da União Popular de que sou apenas assistente eclesiástico. Entretanto posso declarar-lhe franca e abertamente que nunca pedi e nunca pedirei – isto juro tuta consciência – para minha pessoa um real. São os pobres que devem gratidão ao povo felizmente muito caridoso, motivo da minha verdadeira simpatia para com São João del-Rei e que os pobres são os pára-raios colocados acima da sua cabeça meu caro.

O Snr. pergunta: por que a supressão não se estendeu até a festa da SS. Trindade em Tiradentes que é a mesmíssima festa de Matosinhos com algumas agravantes a mais!

Ora! Assim não põe em descrédito todas as famílias de Tiradentes também?

<sup>27</sup> Bento Ernesto era Inspetor de Ensino.

<sup>28</sup> Frei Cândido acusa Bento Ernesto de ter publicado carta do arcebispo D. Helvécio, dirigida a Basílio de Magalhães, sem a prévia autorização do mesmo, aproveitando, segundo o frei, da sua ausência. Bento Ernesto, contudo, apresenta-se como defensor de práticas festivas populares do catolicismo popular que permite ao povo privado dos modernos lazeres em ascensão, desfrutar de alguma diversão. Sob esse raciocínio, quem se aproveita da pena aguerida do poeta é o astuto político Basílio de Magalhães.

E outra pergunta do Snr. ou do anônimo, João Tomé: porque não foi proibida a festa de Congonhas? Mas a festa em toda jogatina ainda não acabou ou não vai acabar?

Antes de escrever tão positivamente o Snr. indague bem o caso. Além disso, acho que o nosso Arcebispo no governo da sua diocese não precisa dar explicação alguma de seus atos ao Snr. Bento.

Porque o nosso Arcebispo conversou longamente comigo, o Snr. concluiu que fui eu o culpado da supressão da festa pelas caraminholas que meti no ouvido do prelado. Além de ser ilógico o snr. fala aqui uma mentira e uma mentira de má fé. O snr. é ilógico. Porque não está na carta particular do Arcebispo que por causa desta conversa ficou assentada a supressão da festa.

A dita supressão não foi o efeito de caraminholas. É mentira. As conversas com o mons. Gustavo quanto comigo, foram assistidas por leigos, há testemunhas. Antes que o Exmo. Snr. Arcebispo por um pé em S. João del Rei já se tratava desta questão, e o Snr. sabia disto por minha carta particular. Não negue, a cópia da carta está guardada e não obstante que *per faz et per nefas* que eu seja culpado ao passo que o Asilo dos Pobres tem tanto prejuízo pela falta de Quermesse! Isto é leal, justo. Esta incriminação é de um homem que se preza ser inspetor escolar?” (Ação Social, 3 de junho de 1924 – grifos nossos).

Neste mesmo número do Ação Social, Bento Ernesto, então colaborador do mesmo, é censurado pela redação por suas críticas a frei Cândido. O jornal considera difamatório a coluna por ele publicada. Fica estabelecida a ruptura do mesmo com o jornal.

As declarações de Bento Ernesto em defesa dos festejos de Matosinhos, repudiando a atitude das autoridades eclesíásticas locais, no caso frei Cândido, que interinamente se punha à frente da vigararia local, tendo em vista a doença do monsenhor Gustavo Ernesto, tiveram repercussão, levando a que aliados e simpatizantes da atitude tomada por D. Helvécio saíssem na defesa de frei Cândido. Um assinante do *Ação Social*, que assina sob o pseudônimo de Mário, envia carta publicada em 18 de junho, dizendo que, muito má impressão causou a ele e a muitos a carta de Bento Ernesto a frei Cândido.

“... Além de ilogismos notem-se nela inconseqüências filosóficas e teológicas, conseqüências da moral leiga, a muito tempo já censurada e condenada pela Igreja Católica ... “Mário” solicita espaço no conceituado jornal, de “orientação franca e genuinamente

católica” para fazer considerações sobre “a condenável e estúpida moral leiga.” Argumenta ele dizendo que:

1. Sendo séria, não vejo desacordo. O snr. Arcebispo indo informar-se ou procurando firmar ou confirmar sua opinião, já formada ou ainda não formada – hipóteses que o snr. Bento Ernesto Júnior deixa fora de consideração – não consultaria senão sob segredo; da mesma maneira o informante não agiria se o sigilo o não garantisse. Aliás para coisa alguma serviria ao subalterno a intervenção do superior a quem convém tome a responsabilidade para ele, consulte não uma porém mais pessoas, recaindo afinal sem dúvida sobre ele a responsabilidade da informação mal feita. Portanto o tópico na carta de D. Helvécio: ‘quando aí longamente conversei’ etc. deve ser entendido: *post hoc* e não *propter hoc*.
2. Se frei Cândido, desde que mereça os epítetos de ... ilustre e virtuoso apóstolo da caridade, de ‘elevadas e meritórias preocupações,’ de ‘justiceiro e imaculado’ fosse informar o snr. Arcebispo contra os jogos de Matosinhos, (que perdido ali importâncias consideráveis), irregularidade que nada tem com as famílias honradas de S. João, a não ser que possam ofender o bom senso delas, ser tentação para chefes de família e motivo de preocupação para mães de família; se frei Cândido, ia dizer, fosse opinar perante o snr. Arcebispo contra estes jogos e a favor da festa sem jogos – hipótese, que o snr. Bento Ernesto Júnior também deixa de fora de consideração – frei Cândido nada mais fazia do que provar que é digno dos qualificativos que o próprio adversário não lhe nega.
3. Não cabe a um leigo nem por intermédio de subalterno pedir à suprema autoridade diocesana explicação ou satisfação dos atos dela, qual seja o motivo de S. Exc. tomar medidas contra a festa de Matosinhos e não contra as de Tiradentes e de Congonhas do Campo. Se o snr. Arcebispo ainda não providenciou contra as festas de Tiradentes – segue mais uma hipótese que o snr. Bento Ernesto Júnior deixa fora de consideração – ainda poderá agir.

Contra as festas de Congonhas do Campo já há decisões diocesanas provenientes do Snr. Arcebispo. Nada portanto de ‘justiça vesga.’

4. Que as iniciativas de frei Cândido tiveram ‘a preocupação ardente de lhe (ao povo são-joanense) ser agradável,’ distingo: exclusiva e em primeiro lugar, não. Assim, ele não seria o ‘virtuoso apóstolo da caridade’ etc. o qual deve ter a intenção de agradar sobretudo a Deus e até não se importar com que desagrade o povo desde que agrade a Deus. O ideal é combinar uma coisa com outra, podendo-se pois a religião não deve transigir.
5. Julgue-se da mesma maneira a respeito de o frei Cândido ser a ‘criatura mais ingrata.’ Gratidão? A gratidão do mundo para Jesus Cristo era a Cruz; dos pagãos incivilizados para os missionários é o martírio; de civilizados para os sacerdotes cumpridores dos seus deveres ... muitas vezes a calúnia ou artigo no jornal ... Frei Cândido não deve a S. João, S. João é que deve muito a frei Cândido que jamais pediu a alguém coisa alguma para ele, muito porém para a própria cidade de S. João. E mesmo, se frei Cândido devesse a S. João, a civilidade e a firmeza naquilo, aliás insignificante em relação aos serviços relevantes que tem prestado frei Cândido ...” (*Ação Social*, 18 de junho de 1924)

Na carta enviada a frei Cândido, Bento Ernesto faz referências a festa do Bom Jesus de Congonhas do Campo. Seus comentários a respeito da mesma provoca a reação do pároco daquela cidade, padre J. Pio que publica no *Ação Social* de 10 de julho, ementas às considerações feitas por Bento Ernesto. Diz-se à vontade para comentar o seu texto, estranhando o fato do Dr. Basílio ter dado publicidade à carta a ele escrita por D. Helvécio. Caso tenha feito, cometeu o dr. Basílio um grave deslize. Para padre Pio, a culpa maior da divulgação da carta coube a Bento Ernesto, que se não fosse seu amigo, não lhe perdoaria tão ‘feito pecado.’ Feitas essas considerações iniciais, ele passa ao exame da carta enviada por Bento Ernesto, pontecendo, segundo ele, com umas “notinhas inocentes.”

Logo de início ele (Bento Ernesto) interroga o arcebispo de Mariana, perguntando-lhe “por que não procedeu em Congonhas do Campo tal como o fez em Matosinhos? Teria feito “justiça vesga, justiça de Pilatos!” Conclui. Padre Pio rebate dizendo que a proibição

também se estende à festa de Congonhas, uma vez que tal atitude é decorrência do que reza o dispositivo da reunião de bispos em Juiz de Fora. Lá, contudo, segundo afirmações do diretor do Santuário do Bom Jesus, não há jogo, nem “desbragada feira de libertinagem, latrocínios e desordens,” o que a isenta da proibição a que fez jus a festa de Matosinhos, desobedecendo assim as Resoluções do Episcopado, tiradas na reunião de Juiz de Fora. O que fez D. Helvécio, foi dar fé a afirmação deste padre, então, diretor do Santuário de Congonhas, julgando não ser necessário proibir essa festa. Afirma que Bento Ernesto não conhece Congonhas de oito anos prá cá. Os jogos foram proibidos. Há policiamento de costumes, tanto assim que as festas são freqüentadas por famílias. Quanto à polêmica sobre a proibição dos festejos de Matosinhos, o diretor do Santuário do Bom Jesus de Congonhas do Campo assim comenta:

“... Que valor tem a reclamação do Dr. Basílio, deputado, presidente da Câmara e *tutti quanti*; pedindo ao Sr. Bispo levantar a proibição das festas? Sou admirador do Dr. Basílio; mas quando se trata de religião a opinião do Dr. Basílio deve ser posta à margem; ele não é um materialista polvilhado de um positivismo platônico. Se a população católica de S. João del-Rei viesse dizer ao Snr. Helvécio que em Matosinhos não há jogos, que há moralidade, atenderia S. Excia. Mas o Dr. Basílio a reclamar festas religiosas! *Non ragionare de loro na guarda e passa*. Nem ficará mal comigo o Dr. Basílio, se assim escrevo; ele sabe quanto lhe admiro o talento e a cultura. Não sei se tem direito de reclamar o Snr. Bento Ernesto, porque não lhe conheço as crenças, adivinхо-as sinceramente cristãs, e com direito de reclamação. Mas por um deslize da sua carta vejo que não é o cristão que reclama.

Diz Bento: privar a sociedade são-joanense de uma das suas festas mais queridas, privar o povo de um RECREIO...

Mas então a festa de Matosinhos não é uma festa religiosa, reum confitentem habemus; é um recreio do povo são-joanense, afirma-o Snr. Bento Ernesto, logo deve ser proibida, nem pode funcionar Frei Cândido nessa festa religiosa; exija, seja proibida por Mor. Gustavo e bem andou Sua Ex. D. Helvécio.

Bento Ernesto tem alta cultura, escritor de grande valia, homem de alto merecimento moral, mas enveredou pelo terreno para ele escabroso dos princípios

religiosos, e toda sua lógica virou-a pelo carnaiz, as suas premissas fogem espavoridas da conclusão.

Vejamos: a imoralidade está em toda parte, logo é absurdo proibir as festas de Matosinhos! O argumento pelo lado direito devia ser: a imoralidade está em toda parte, está nas festas de Matosinhos, logo suprime-se essa festa como fez o Arcebispo até que possa suprimir ... a casa nº 2 do Largo da Câmara, etc.

Fez mal, errou o Snr. D. Helvécio proibindo essa festa, que foi permitida por D. Viçoso, o Santo, por D. Silvério e por D. Benevides, afirma o meu amigo Bento Ernesto. Difícil responder a isso nos estreitos limites de um artigo que já vai longe e que muita ensancharia para essa conversa. Acusam a Igreja de ser retrógrada, de não evoluir, e querem que os Bispos governem uma Diocese como fazia Dom Viçoso. Esquecem-se que naquele tempo não havia o cinema, escola de imoralidade; que as nossas filhas hoje se desnudam e se vestem. O zelo do Bispo, no combater o mal, deve de acompanhar a evolução da sociedade. Não seria bispo conforme lhe delimita os deveres o apóstolo S. Paulo, aquele que governasse ou dirigisse hoje uma diocese, como o fez o Santo D. Viçoso. Mas deixemos sem melhor resposta essa parte da carta, porque para a discussão, era indispensável apurar virtudes e erros de D. Viçoso, D. Silvério e D. Benevides, erros que no tempo foram acertos, virtudes que ora talvez seriam faltas.” (*Ação Social*, 10 de junho de 1924 - grifos nossos)

Ao concluir, pe. Pio reforça o apoio à atitude do bispo de Mariana de proibir os festejos de Matosinhos, dizendo ainda não ter sido ele injusto ao não incluir na proibição as festas de Congonhas, uma vez que sobre elas ouviu o parecer do diretor do Santuário.

Em 17 de julho, o jornal *A Tribuna*, em edição de número 561, publica a fala de Bento Ernesto, respondendo ao artigo escrito por Monsenhor Pio, de Congonhas do Campo, defendendo as festas que lá se realizam. O dito artigo foi uma réplica à decantada carta que fora encaminhada por Bento Ernesto a frei Cândido, a respeito da supressão das festas de Matosinhos. Neste seu comentário acerca deste fato, Bento faz referências aos festejos do Bom Jesus em Congonhas, dizendo que lá a festa não foi suprimida, como aqui em S. João. Assim se dá a sua tréplica:

“ O ilustre monsenhor João Pio, personalidade de renome honorríssimo, pelas suas peregrinas qualidades de espírito e coração, dignou-se bordar alguns comentários sobre a carta que dirigi a frei Cândido Vroomans, referentemente à supressão das festas de Matosinhos, aqui, há centenas de anos realizadas.

Cumpre-me vir a público, agradecer ao ilustre sacerdote os conceitos honrosos com que sua bondade houve por bem alvejar-me. A lhaneza do trato, a deferência nos dizeres, os bons preceitos observados na exposição – eram, de resto, esperados da fina educação da elevada cultura e do espírito retilíneo que tem relevado merecidamente monsenhor João Pio em o nosso mundo social, intelectual e político. Agradeço-lhe, a lhe beijar as mãos dadivosas, as flores que espalhou sobre meu humilde nome. Infinitamente compensam elas a lama com que se me tem procurado macular.

À discussão sobre as festas de Matosinhos fugi, eu, de vez que a dignidade me não permitia sustentá-la no lamaçal para o qual a arrastaram aqueles aos quais, uma contradição séria e defesa e, nesse caso, não argumentam, - insultam; não se defendem; - opõem ao ataque leal e desassombrado a baixeza da pilhéria insossa e soez.

Deixo de entreter uma palestra com o colendo mestre sobre o caso, muito embora – o povo sensato de S. João del Rei sabe-o perfeitamente – eu pudesse, com facilidade e vantagem, demonstrar a procedência de meu ponto de vista. Seria honra e prazer grandíssimo para a minha nulidade terçar armas com um pugilista da envergadura do meu querido monsenhor João Pio. Em qualquer hipótese, sairia eu dignificado, estando em lide com um homem educado e culto, consciencioso e magnânimo, como o é s. ex., que me fornece oportunidade de orgulho grande pela estima e imerecido apreço com que me distingue. Louros, que me adviessem de qualquer pugna a respeito, - não fazem objeto de minhas cogitações.

Sobre a festa de Matosinhos propriamente dita, Bento Ernesto tece os seguintes comentários,

“Tive necessidade, - necessidade que me foi um desgosto enorme, de protestar – não contra a proibição do jogo em Matosinhos, não contra a supressão da festa – mas, sim, contra a mancha que se atinava ao povo de S. João del-Rei, em cujo seio fui acolhido tão

bondosamente,<sup>29</sup> sabendo honrar a hospitalidade, que recebi, e não trair os meus beneficiadores, como praz a outros.

Como não havia motivo algum, - todos o sabem – para a proibição da festa de Matosinhos, viu-se desde logo, que alguém, malfazejamente, fora abusar da boa fé do sr. arcebispo, para satisfazer apetites pessoais, descrevendo-lhe a bel prazer, com cores carregadas, a festa, e obtendo a supressão desta. Ora, isso revolta.

A carta do exmo. sr. arcebispo declarou quem era esse alguém: o revmo. sr. frei Cândido Vroomans. Outros documentos em meu poder e de fonte insuspeitíssima (e que se não publiquem, por enquanto mas são conhecidos pelo público) o confirmam.

Numa carta que este sr. me dirige procura ele justificar-se de seu ato, que felizmente, está devidamente julgado pela população de S. João del-Rei. Nessa explicação tardia, o missivista mesmo se encarrega de dar desmentido a si próprio, como se vê e é fácil apurar.

Melindra-se frei Cândido (repelindo, agora, cautelosamente, a pecha de imoralidade, com que, a princípio, inquinava a festa) com o jogo que se faz em Matosinhos. Mas, perguntam todos os são-joanenses bem intencionados, por que razão frei Cândido, que, há vinte anos, aqui assiste às festas de Matosinhos a elas comparecendo sempre, e muitas vezes, com o caráter de vigário não se sentiu melindrado com o jogo que ali sempre se fez e se faz, e só agora, este ano, é que se desentranha em zelos contra o mesmo? Isso é que ele deve esclarecer: insultos e ridículos são somente elemento de discussão para os que se sentem desacompanhados da justiça. Agora é que ele se ressentido com a imoralidade do jogo de Matosinhos tendo-o até então (20 anos!) suportado e até, mesmo, explorado, perseguindo- impeliu até se a nós, os idólatras do jogo, com suas rifas e cumbucas.

É que, este ano, um outro sentimento (que nada honra frei Cândido) é que o junto do respeitável sr. d. Helvécio, a reclamar do ilustre prelado a supressão das festas de

<sup>29</sup> Segundo Cintra (1996), Bento Ernesto Júnior nasceu em Itapecirica – MG – a 25/08/1866 (um *outsider*, portanto). Colaborou em vários jornais de São João del-Rei e de outras cidades. Bento Ernesto, exímio musicista, compunha partituras muito apreciadas para as festas de N.S. da Conceição, das Mercês e do Mês de Maria, em São João del-Rei. Também escreveu para os jornais locais belas poesias em louvor da Virgem Santíssima. No harmônio das igrejas são-joanenses executava peças de compositores de São João del-Rei. Depois de 40 anos de atividades relacionadas com o ensino público, aposentou-se no cargo de Inspetor Técnico. Era correspondente em São João do Arquivo Público Mineiro. Publicou vários livros de contos, prosas e poesias. Faleceu a 09/01/1943, sendo sepultado no cemitério de N.S. do Carmo de São João del-Rei. Bento Ernesto, cita Cintra, revelou-se extremo cultivador das nobres tradições cristãs são-joanenses.

Matosinhos, a bem da moralidade. Ele jamais diria qual foi esse sentimento, porque fazê-lo seria confessar-se instrumento de paixões pequeninas e nas quais a religião jamais se devia enlodar.

Congonhas do Campo teve um sacerdote, monsenhor João Pio, para defender-lhe os direitos e abroquelá-la contra qualquer injustiça. Conosco aqui é o contrário. O exmo. sr. arcebispo, sabendo-se ludibriado na sua boa fé, vai certamente, retroagir. Isso ser-lhe-á supremamente honroso, como o proclama a sabedoria do aforismo. Espírito caldeado nas lutas em prol da religião, tendo conhecimento perfeito das misérias da humanidade e fazendo pairar sua alma peregrina acima do terra-a-terra das preocupações mesquinhas, nas quais só os órfãos da justiça e da equidade se deleitam, s. ex. vai, no caso em lide, reeditar o glorioso recuo do saudosismo, do grande, do benemérito d. Silvério, no caso da igreja de S. Francisco, desta cidade ... (A *Tribuna* 17 de julho, 1924 – grifos nossos).

Bento Ernesto faz referências a atritos envolvendo os franciscanos e a mesa administrativa da confraria. Eram comum as tensões envolvendo o clero e as irmandades locais, desde os tempos coloniais. Contudo, os conflitos se acentuam sobretudo após a separação igreja e Estado e o processo de romanização do catolicismo brasileiro. O episódio citado pelo escritor envolve o franciscano frei Cyrilo de La Rose.<sup>30</sup> Segundo Bento, ele, “manhosamente,” havia conseguido de D. Silvério a nomeação de comissário da ordem franciscana. Opondo-se a essa situação, um membro da mesa administrativa da ordem franciscana - de nome não revelado - apenas citado por Bento Ernesto como “ilustre são-joanense e denodado jornalista, doublé de clínico distintíssimo,” reagiu contra o feito,

<sup>30</sup> Frei Cyrilo, desde sua vinda para S. João del-Rei, foi figura polêmica, viu-se envolvido em contendas com a sociedade local. Em 1909, um fato curioso envolve sua pessoa. Catalisa ele um movimento contra a presença na cidade de uma atriz de teatro chamada Nina Sansi. Tal ato gerou um protesto da sociedade contra a sua atitude que teve ampla divulgação na imprensa local e externa. O jornal carioca *Correio da Noite*, de 17 de novembro de 1909, relata o quão foi a mesma atacada por frei Cyrilo durante sua prática na missa das Almas de um segunda-feira, 4 horas da manhã, com a igreja cheia. Chamou as mães de família de “sem-vergonha” por permitirem que suas filhas assistissem ao espetáculo da atriz (o título do artigo do citado jornal carioca é: “Nina Sanzi e os frades em São João del-Rei”). Criticando a atitude do frei o jornal tece os seguintes comentários: *Há já uns três ou quatro anos, chegaram a S. João del Rei uns franciscanos holandeses e aí compraram vistoso sobrado com vasta chácara, onde montaram o seu convento. Recebidos com a maior urbanidade pelos católicos e padres da terra, breve entretanto começaram a lutar com alguns deles pela posse de vantagens puramente terrenas, sendo o pomo da discórdia o acervo da Ordem Terceira de S. Francisco. Mais tarde, julgando-se já senhores das consciências da maior parte dos habitantes da cidade, foram pondo os manguitos de fora, e excomungaram mavioso poeta pela irreverência de haver*

indo a D. Silvério. Este, ao ser informado de tudo (com certeza, acerca do perfil polêmico de frei Cyrilo e de seus últimos atos), anulou a nomeação. Para Bento Ernesto, a atitude tomada pelo bispo não lhe diminuiu o grande prestígio que continuou gozando na diocese por longo tempo. Indiretamente, estaria ele sugerindo que D. Helvécio fizesse o mesmo com relação a supressão das festas de Matosinhos, pois, para o cronista:

“S. João del-Rei, a terra gloriosa, notabilizada, não pelo esplendor das suas festas, mas pelo fervor religioso de seu povo, a terra que s. exa., em face do carinho e da unção devota de que a população são-joanense o cercou em sua recente visita, cognominou-a – a ‘terra da esperança, a primeira freguesia de sua arquidiocese,’ – o povo de São João del-Rei bem merece esse gesto, grandiosamente honroso, de parte de s. ex. Mande o ilustre prelado fazer aqui uma sindicância desapaixonada e convencer-se-á de que as festas de Matosinhos nada tem que justifique sua supressão. Pelo contrário. Grande, perene, eterna será a nossa mágoa, se a descaridade de um desertão vultoso ficar negrejando sobre nós.”(A Tribuna, 17 de junho de 1924 - grifos nossos)

Isso, porém, não se dará.” Bento Ernesto parece acreditar numa volta atrás na atitude de D. Helvécio. Esta porém não ocorrerá.

Percebe-se que são muitas as falas reprovando a atitude do escritor Bento Ernesto ao criticar a decisão do bispo de Mariana. Seguem além das já citadas e comentadas, uma seqüência de edições do jornal *Ação Social*, de final de junho e do mês de julho do ano de 1924, contrapondo e reforçando críticas a Bento Ernesto por suas críticas a frei Cândido e a D. Helvécio. As mais inflamadas desse período são assinadas pelos pseudônimos de Mário e Sertório. Destacamos os comentários de Mário, publicados no *Ação Social* de 26 de junho.

“Seria simplesmente pitoresca se já não fosse irritante, a celeuma indébitamente levantada por interessados em torno da gostosa festa de Matosinhos. Irritante, sim, pela má-

fé ou pela supina ignorância de alguns<sup>31</sup> que se insurgem contra a decisão do Sr. D. Helvécio. E conosco há de concordar quem quer que julgue a questão com verdadeiro conhecimento de causa, à luz de um sã critério. Isso já se vê, só se pode esperar dos integralmente católicos, dos que se orgulham de humildemente acatar a autoridade eclesiástica, à qual, e só a ela, compete julgar a conveniência ou inconveniência de tudo que diga respeito ao culto católico; nunca porém, dos que, de qualquer forma, são interessados na festa, que, para muitos não passa de ótimo ensejo para darem pasto às suas paixões, notadamente a do jogo, ali sempre presente multiforme e desenfreado. Quem, de boa fé, negaria o desbragamento, que, em Matosinhos, se nota por ocasião do famoso tríduo? Quantos não deixam ali, em poucas horas, o produto de duras economias, que a fins mais nobres (...) o auxílio às obras sociais mantidas pelos franciscanos, por exemplo (...) deve destinar-se, que não à manteúda desse bando de corvos, parasitas sociais da mais baixa, que, ora em Matosinhos, ora em Congonhas, ora ainda alhures, empolgam, no seu triste afã, o que tanto suor custa ao próximo, a muitos que, nessas ocasiões, não sabem escapar às garras do demônio do jogo e sacrificam o seu bem-estar e até a subsistência de suas desgraçadas famílias? Quem de boa fé, com verdadeira noção do que seja moralidade com uma consciência formada à luz dos preceitos evangélicos, poderá deixar de levar aplausos ao Sr. Arcebispo, que toma a peito a extinção de velhos abusos, desgraçadamente arraigados em certas frações de sua Arquidiocese? Quem não vê, não sente e não abomina o ridículo dos que, velada ou abertamente, agridem a autoridade eclesiástica sob o calor de uma tocante piedade pelo povo que precisa de se divertir? Sim senhores, a Igreja deve manter as antigas e inventar novas ocasiões de o povo se divertir! ... E que pura e santa finalidade para o culto divino! ... Mas até onde chegaria a audácia da ignorância ou da má fé? Avaliam-se por essa craveira os pesados argumentos de que se serve, por exemplo, o Sr. Bento Ernesto Júnior, em uma carta que a dias, dirigiu ao Rev. Frei Cândido, coadjutor desta paróquia. Quem aceitaria para si o juízo que missivista pode ser feito através daquele documento de seu mirabolante critério? Quem?

Não pensem que eu me refira ao latinório estropeado que ele usou na carta! Aquilo, é, naturalmente, um escorregão do tipógrafo, o animal que mais largas costas tem

<sup>31</sup> As referências parecem ser dirigidas aos redatores do jornal *A Tribuna*, a Basílio de Magalhães e a Bento Ernesto. Entretanto quem aparece de fato nominado nas críticas feitas pelo autor é Bento Ernesto, este sim, centro de todas os ataques do jornal *Ação Social* e dos membros da União Popular.

no mundo!... Eu falo do irrefutável das razões, do seguro do critério, com que demonstra (demonstra, sim, senhores!) o ‘absurdo da violenta medida’ tomada pelo sr. Arcebispo, medida que é, de fato, (ele o prova) ‘a mais flagrante das injustiças, a inominável ofensa à sociedade são-joanense, que é quem, sem discrepância, faz a festa’ ... Mas será isso uma verdade?

*Proh pudor! Amicus Plato, sed magis amicus veritatis* (o latim é do celebrado poeta e professor). É ele amigo da verdade? Deveras?

Por aí se vê! É, ‘exclusivamente,’ o povo de São João que faz a festa de Matosinhos. Ora, e esta? O Sr. Arcebispo, que foi a pouco tempo, tão festejado em São João, a ofender-nos a aviltar-nos, agora, a todos nós que defendemos a festa, só pelo amor de nossa piedade, por amor aos pobrezinhos, nós que não gostamos do jogo de bicho, do rodopiar da roleta e mais coisinhas inocentes ...

Uma pergunta:

É católico o Sr. Bento ou não é?

É, sim, pois ele gosta muito de festanças com charanga e foguetório, frequenta muito as sacristias, toca harmonium nas igrejas, e, até (esta é esmagadora!) conhece como ninguém os toques de sino desta boa terra agora tão aviltada! E não é só! Faz versos também, todos os anos, para algumas festas mais queridas.<sup>32</sup>

Ah! sim! o homem é católico ... Mas como explica ele então a sua atitude insólita e inexplicável!

O certo é isso: o Sr. Bento Ernesto Júnior, nos seus artigos e cartas (ainda não versejou a respeito...) nada mais tem feito do que se apresentar como despeitado ou como advogado dos amantes da orelha da sota. Se nisso vai injustiça, é ele mesmo quem a deixa transparecer nas entrelinhas dos seus escritos. É o que se colhe do consenso uno unânime dos que o têm lido:

O Bento! diz um, o Bento é um pândego! A paixão do homem é não poder jogar! Mas ele disse na sua carta aqui famosa, que ‘nunca joga!’...

Diz? Não joga o quê? Pedra no vizinho? Disso não duvido!...

<sup>32</sup> Para o jornal *O Repórter* (em 30 de maio de 1917), Bento Ernesto, além de professor e cultor das letras, participava ativamente da vida da cidade, apreciando sua música e que ... “*convivendo conosco, aprecia de perto incansadamente todas as festas religiosas, em que sobe as melhores partituras sacras são levadas a estante e executadas primorosamente*”.

O Bento?! lá vem outro afirmando, pouco se lhe dá que as festas se façam assim ou ‘assado!’ O que ele quer é oportunidade para mostrar seus conhecimentos de métrica e de música! Já que não pode freqüentar a Academia Mineira nem o Conselho de Instrução, procura pretexto para se exhibir! Só para isso é que ele gosta das festas? Outros poderão dar mais motivos ... Mas deixemos de prosa e terminemos;

Se o Sr. Bento é católico, não se lhe perdoa a atitude. Se não é, que deixe ao Sr. D. Helvécio o trabalho de governar a Arquidiocese, e vá inspecionar as suas escolas, escrever os seus versinhos e apreciar as suas queridas sessões de cinema inocente!...”(Ação Social, 26 de junho de 1924 – grifos nossos).

Dois episódios, divulgados pelo jornal *Ação Social*, complementam a ofensiva realizada contra Bento Ernesto. Ainda se referindo à “famosa” carta do escritor a frei Cândido, publicada no número 555 do jornal *A Tribuna*, o *Ação Social* que tinha Bento Ernesto como um de seus colaboradores, rompe publicamente com o mesmo, chamando-lhe a atenção pelo conteúdo do texto “... cuja tendência óbvia, muito alheia à da redação, devemos declinar de nós o mais longe possível. A ‘Ação Social’ não abriga jamais editou uma ‘moção superlativamente escandalosa.’ ... A ‘Ação Social’ não abriga nas suas colunas editoriais artigos difamatórios.” (*Ação Social*, 3 de julho de 1924 - grifos nossos)

O segundo episódio parece querer encerrar o embate discursivo, entre Bento Ernesto e frei Cândido (este tendo o apoio de expressivas figuras da sociedade local). O faz isolando o escritor por meio de um “Manifesto de Apoio” a frei Cândido, publicado no número 480 de *Ação Social*. Quem o organiza é a União Popular Católica. O comentário do jornal sobre a moção de apoio tem requintes de grandeza, dando a entender que toda a população local estava integralmente prestando-lhe essa homenagem, contra as infâmias lançadas por Bento Ernesto e, indiretamente, sobre o republicano Basílio de Magalhães, conforme se pode depreender da referida moção, transcrita a seguir.

“Realizou-se, com a maior imponência e o mais completo êxito a manifestação lembrada pela União Popular Católica e todas as irmandades locais à benemérita e estimadíssima pessoa do reverendíssimo padre frei Cândido Vroomans. Jamais se viu em S. João del-Rei tão numerosa multidão de senhoras, senhores, cavalheiros, moços e crianças

para, unidos por um mesmo sentimento de apreço e veneração, levar a um homem, um outro interesse senão o de lhe ser agradável e cumprir, para com ele uma dívida de honra, mostrando-lhe o manifesto da sua estima e de sua carinhosa amizade. E a culta população são-joanense não seria merecedora de alto conceito em que é tida em seus foros prezadíssimos de povo essencialmente católico, justo e independente, se relegasse para segundo plano a obrigação que se lhe impôs presentemente, qual a de dar a frei Cândido uma prova cabal de sua altíssima valia e do lugar de honra que lhe coube conquistar, de modo irrevogável, no coração de cada um de seus amigos e admiradores, que são na generalidade, todos os elementos componentes da população católica da cidade. É que frei Cândido simbolizou a um tempo, por contingências de ocasião, a autoridade eclesiástica respeitabilíssima e querida do Arcebispado Marianense, a pessoa veneranda do nosso virtuoso e prezado Monsenhor Gustavo Ernesto Coelho e a sua própria pessoa,<sup>33</sup> - e que é bom, por conquista de suas obras de virtuosa caridade, por benemerências de suas iniciativas meritórias, por incansável zelo e atividade como coadjutor da paróquia num trabalho contínuo que não respeita sacrifícios de toda ordem – um verdadeiro patrimônio moral e espiritual nosso que o faz idolatrado e querido de todos.

Dir-se-ia que mão iconoclasta havia ateadado incêndio de demérito ao que de mais desprezível tivéssemos como objeto de auxílio ao nosso culto sentimental cristão; e então, como uma resposta ao apelo ao toque de rebate, levantara-se, em peso a cristandade são-joanense. Por seus órgãos mais representativos, com credenciais que não envolviam a mínima cor de partidarismo político, mas sim em verdadeira fraternização de caráter bem mais sem distinção de classes e categorias sociais, as palavras de conforto, solidariedade e estima que foram ditas a Frei Cândido, valeram por uma extinção completa da camburante chama, que embora ardendo em vão, já irritava, revelando em séria ofensa à sociedade são-joanense. De tal modo correu brilhante e elevada a manifestação, que nem o mais leve sinal de carbonizado resíduo ficou, e que Deus, haja com o mais completo perdão e gesto irrefecido da irreverência” (*Ação Social*, 3 de julho de 1924 - grifos nossos )

<sup>33</sup> Duas leituras são passíveis de serem feitas aqui. Uma atribuindo a importância de frei Cândido, tendo em vista sua missão e da OFM em S. João del-Rei de implementar na igreja local o projeto de romanização. Uma outra no reforço do trabalho pastoral de Monsenhor Gustavo que há algum tempo já vinha doente. A

Numa coluna posterior a esta do referido jornal, a manifestação de apoio ao frei é assim descrita:

“... às 7 horas os manifestantes reuniram-se no adro da matriz e imediações. Após bênção ao Santíssimo Sacramento, o cortejo desfilou precedido de uma banda de música, ‘sendo a frente levado o estimado manifesto’(...) Ladeado a ele estavam: o Dr. Pinto Coelho, Dr. Andrade Reis, Dr. José Maria Pereira da Silva, Dr. Paulo Lustosa, Dr. Fausto das Neves, Dr. Augusto Viegas, Dr. Antônio Viegas, Cel. Francisco Neves, Cel. Alberto Magalhães, Cel. Fidélis Guimarães, Cel. Carlos Guedes, Professor Lara Resende, Professor Lisboa Braga, Afonso Oliveira, G. Barcelos, Alfredo de Carvalho, Dr. Melo Júnior, Dr. C. Chaves, Major Virgílio de Almeida Homem, Major J.F. Nogueira, Carlos Alves e ... muitíssimos outros senhores, todos acompanhados de suas exmas. famílias, precedendo a grande multidão de senhoras senhoritas, homens e rapazes que se acotovelavam no empenho de mais se aproximarem da pessoa de Frei Cândido. Das sacadas e das janelas de muitas casas da rua Direita e Moreira Cesar, atiravam flores e foram trocados vivas de entusiasmo, debaixo de salvas de palmas, ouvindo-se a todo instante, ovacionados os nomes de Frei Cândido, da Congregação Franciscana, do Monsenhor Gustavo E. Coelho, do Arcebispo de Mariana, do clero local, da população de S. João.”

Nota-se que no mesmo ano de supressão das festas - que de fato se dá, com a promessa do bispo de Mariana de proceder, ainda no mês de junho, à criação da Paróquia de Matosinhos. Contudo, a paróquia só vai ser criada em 1960, maculada logo de início pela lamentável demolição da igreja de Matosinhos, construída no século XVIII, o tríduo de preparação para estes festejos acontecem no domingo, 11 de setembro “com toda a solenidade,” cita o jornal *Ação Social*. Os atos preparatórios estiveram na oportunidade a cargo não mais do clero local e dos leigos que sempre estiveram a frente dos festejos. Veio de Juiz de Fora, o padre Afonso Theyssem, missionário da Congregação dos Padres Redentoristas, auxiliado pelos padres franciscanos. Contudo não deixa de ser destacado a grande presença de público para esse tríduo preparatório que, com respeito e boa ordem, assistiu à missa. Nos três dias de missão, o resultado foi considerado satisfatório segundo

---

importância de frei Cândido, na prática já existente, se confirma com a morte do monsenhor em 22 de agosto de 1924. Nesse ínterim, é ele quem assume oficialmente as suas funções.

avaliação do jornal. O missionário redentorista, “já com 70 anos de idade e 45 de missão, soube sozinho cativar o enorme auditório e incansável como ainda se exibiu, não poupou sacrifícios”(Ação Social, 11 de setembro, 1924, p. 2) De acordo com a estatística do jornal, foram realizadas 800 confissões e 980 comunhões. Durante as noites de tríduo, a área atrás da capela ficou repleta, todos reverentes assistindo às prédicas, à reza e à bênção do S.S. Sacramento. O público estimado foi de três mil pessoas, excedendo no domingo o número de fiéis o de seis mil. (Idem).

Segundo a avaliação entusiasmada do jornal, essa presença significativa de público é um indicativo de como seria a festa do ano de 1925. Devotos e romeiros viriam a Matosinhos com muito maior entusiasmo, assim que a bula, já no poder do Arcebispo diocesano, fosse publicada. Por meio dela, será concedida ao Santuário de Matosinhos, durante oito dias, precedentes a 3 de maio, todos os anos o privilégio de Jubileu. Prevê-se que a metade da frequência de Congonhas do Campo confluiria para Matosinhos. Enumeram-se as vantagens do Santuário de Matosinhos sobre o de Congonhas, já bastante sobrecarregado de romeiros, ressaltando que

*... a viagem para cá é cômoda, a topografia favorável, os largos espaços, os hotéis, os veículos, a beleza do lugar, o clima, a água, a cidade anexa, os magníficos passeios, os templos célebres e artísticos de São João del-Rei, o lucro do conhecer a ‘Princesa do Oeste,’ com suas belas avenidas, o luxuoso teatro, os muito colégios, seu próspero hospital, seu adiantado comércio, a sede do 11º Regimento, sua Câmara Municipal progressista, seu distinto fórum, afinal com toda a sua arquitetura desde as pontes de século e meio até os modernos prédios, incluindo as lendas antigas (Ação Social, 18 de setembro de 1924).*

A preocupação com os preparativos para esse jubileu é evidente. Faz-se necessário que providências sejam tomadas desde a eleição da Mesa, constituída de festeiros, muitos juizes e juizas, a ser posteriormente convertida em comissão fundadora e executora do primeiro ano do jubileu de N.S. Bom Jesus de Matosinhos em São João del-Rei, chefiada pela própria autoridade eclesiástica. Para tanto, será necessário que, os nomes do mesários sejam publicados já no próximo número do jornal *Ação Social*, recomendando ela o jubileu aos fiéis. Muitas serão as despesas, será preciso armar altar portátil, com escadaria e coberta decente que possa servir por muitos anos para S. Missas e atos religiosos campais; será necessário acondicionar o adro da Igreja, adquirir mais luz, lanternas, enfeites; será

indispensável receber as peregrinações com música; o serviço religioso exigirá ao menos três padres missionários, etc. (Idem)

O caráter de jubileu que passará a ser oficialmente dado à festa de Matosinhos desqualifica o seu aspecto de festa popular, relacionada à idéia de diversão popular em que se misturavam elementos sagrados e profanos, fé e diversão. A preparação da festa, a partir de então, passa a ter um caráter eminentemente religioso, muito embora estivesse presente a preocupação com a economia da festa para arrecadação de fundos para o trabalho de assistência social e de manutenção das obras sociais da paróquia de São João del-Rei. Desaparecem gradativamente as diversões populares e fonambulescas nela inseridas. É o caso da corrida de touros, das cavalhadas, da dança de velhos, do circo. A curiosa procissão de Santo Antônio, patrono perpétuo de um dos dias de festa dedicado ao Divino Espírito Santo, há muito deixa de existir. Novos divertimentos são introduzidos na cidade, alguns ganhando espaço por ocasião dos festejos em Matosinhos, promovendo gradativamente a esportivização das diversões.

O jornal *O Dia*, numa coluna denominada “Diversões”, noticia, em 1912, a inauguração pela empresa Faleiro de um *rink* no teatro, no domingo depois do meio dia. Nessa primeira nota a respeito do assunto, é comentado que o acontecimento deverá ser deslumbrante, ficando como um exemplo para a pobre história do *sport* local. O evento deveria contar com a presença de “*muitas demoiselles conhecedoras da patinação e todos os rapazes também senhores deste divertimento.*” (*O Dia*, 3 de abril de 1912) A confirmação do recém-inaugurado *rink* de patinação é citada no referido jornal, na edição de quarta-feira. O articulista Armando Senna, assim comenta o fato transcorrido:

*Domingo último um dia de aromas de sol, assistimos às diversas evoluções de patinação graciosamente feitas por diversas senhoritas. Ontem, tivemos oportunidade de apreciar novamente os mesmos exercícios e satisfeitos aqui registramos a boa impressão que nos causou essas experiências, que são um prenúncio agradável para a nova diversão que acaba de surgir. (O Dia, 3 de abril de 1912).*

Em Matosinhos, a novidade é o cinematógrafo da empresa cinematográfica Itálo-brasileira, cujas fitas serão exibidas durante as festas de Pentecostes. Para tanto, comenta-se que não estão sendo poupados sacrifícios para que adequadas acomodações sejam construídas para receber o público no arraial nesses dias de festa.

Em 1914, é fundado na cidade o *Club Gracia e Fuerza*, que tem como finalidade organizar “festas esportivas.” Trata-se de um clube esportivo composto somente de “senhoritas” pertencentes à elite local. A “3ª festa esportiva,” aconteceu na chácara do Ginásio São Francisco de Assis, com atividades esportivas tais como concurso de tiro ao alvo e um jogo chamado “Gracia boal,”

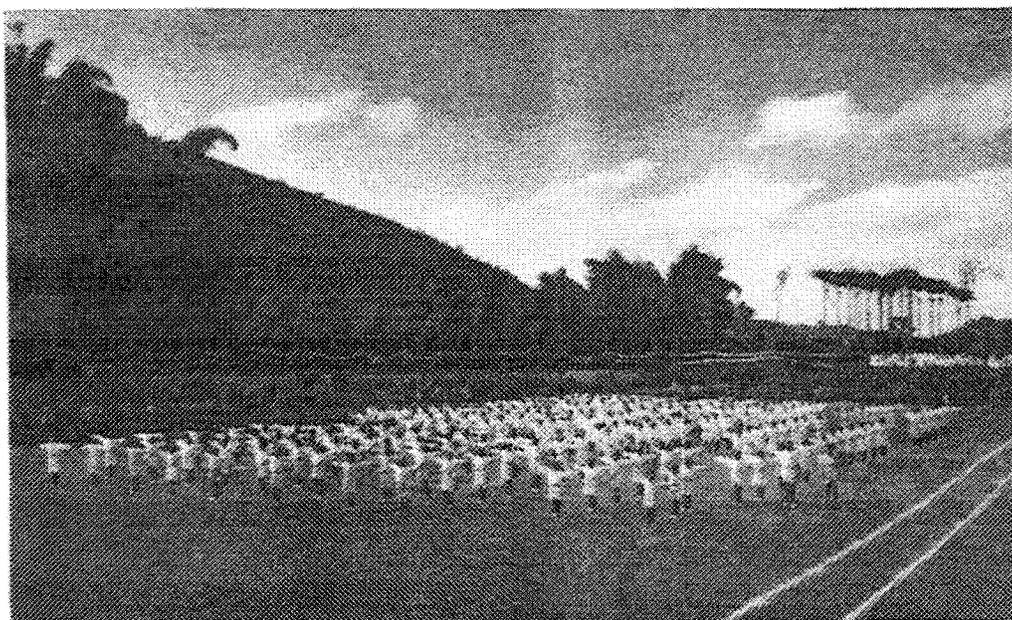
Relatos sobre o surgimento de novas diversões, incomuns para uma cidade apegada às tradições e a práticas festivas de cunho religioso, são correntes nos diferentes jornais do período, denotando a influência dessa nova sociabilidade na vida da cidade, ainda que restrita às elites burguesas, decorrente da intensa vida do comércio local. Em 1917, o jornal *A Nota*, em artigo publicado pelo articulista denominado Paulo Luar, tece comentários sobre fenômeno:

*Dia a dia vai crescendo entre nós o entusiasmo, não só dos rapazes como também das gentis senhorinhas pelos sports. Nos “grounds” de foot-ball, como as cariocas, as paulistas e outras, as nossas moças já tomam partido “torcem” e gritam entusiasticamente num “frisson” de alegria quando o seu partido consegue vazar o “goal” adversário. Ante esse entusiasmo, esse progresso que tantos lucros nos trará fazia-se mister, que além do foot-ball só praticável por homens, fossem também criados jogos esportivos para mulheres e também para os rapazes que naturalmente não praticam o belo e legendário sport bretão. Ao que parece, cessará em breve essa falta. A diretoria do “Athletic Club,” o decano dos clubs esportivos locais, o tão simpático club alvinegro que tem conquistado além do título de campeão de 1916 desta cidade, campeão da Oeste de Minas, muitas outra vitórias, no intuito de cumprir os seus estatutos que mandam que sejam criados outros sports além do foot-ball, acaba de dar início à construção de campo de “tennis” e “basket-ball,” sports esses que podem ser praticados não só pelos rapazes como pelas senhorinhas. Muito breve, talvez no decorrer do próximo mês de junho, terão início os trabalhos, tornando-se agora dever das senhorinhas que admiram o sport, se inscreverem como sócias do club, para que mui proximamente, possamos ter pela primeira vez, o prazer de assistir a uma partida de “tennis” ou “basket-ball” entre as nossas patricias (A Nota, 30 de maio de 1917, p.2)*

Ao mesmo tempo que a nota jornalística dá destaque ao crescente movimento esportivo na cidade, com a participação dos jovens e das jovens da boa sociedade, o jornal *A Tribuna* chama a atenção para o aspecto físico dos jovens da cidade, que vê circular pelas ruas.

*É notável o triste aspecto da cidade, quanto ao físico. Sai a gente para a rua e quase só se vê rapazes acurvados e lerdos, justamente na idade em que um sangue rico de pureza deve irrigar tecidos são, dão firmeza ao pescoço e vermelhidão para os lábios. A rua é um cenário entristecedor e vão por aí abaixo, um passo tardo de envelhecimento prematuro, rapazes de vinte anos semelhante personagens doentias de romances baratos. Em todo o país onde há noção de trabalho fecundo e, portanto, de progresso, a ginástica é cuidadosamente praticada, nos colégios e nos lares, do que resulta sem prejuízo para a inteligência – uma geração de homens sólidos aptos para dar um berro bem aplicado ou para gargalhada sadia.(...) O que se quer para um rapaz é esgrima, natação, foot-ball, ou então, um simples e útil aparelho de ginástica sueca na cabeceira. Para os que vivem de pintar olheiras sentimentais e carminar lábios descorados – bolas!(A Tribuna, 21 de março de 1915)*

Está em curso no Brasil um movimento de valorização da Educação Física como elemento de regeneração da raça, de eugenia e de higienização física e social. O pensamento médico-higienista dominante nesse período entendia que a solução dos problemas relativos às más condições de saúde do povo brasileiro, à sua debilidade física e moral passava pela aquisição de bons hábitos de saúde e higiene e práticas de exercícios ginásticos, tal qual o faziam os povos civilizados da Europa.



11 -- GINÁSIO SANTO ANTÔNIO -- S. JOÃO DEL REI -- GINÁSTICA NO GRANDE PATEO

### **AULA DE GINÁSTICA NO GINÁSIO SANTO ANTÔNIO**

Quanto ao esporte, sobretudo o futebol, recém introduzido no Brasil, despertava discussões e polêmicas entre favoráveis e contrários à sua prática. Para alguns, médicos e

escritores, sua prática era considerada nociva pelos efeitos que poderia trazer à juventude. Moralistas criticavam-no por entenderem que a difusão de esportes como futebol promovia a violência, desenvolvia maus hábitos, vocabulário impróprio entre as pessoas e desviava a juventude dos estudos e do culto às coisas do espírito (Pagni,1997). Um aspecto era entretanto convergente entre opositores e favoráveis à prática do futebol, sua capacidade de aceitação e penetração popular, levando ao fortalecimento e à disseminação de sua prática por todo o país, nas primeiras décadas do século XX.

Em São João del-Rei, o futebol surge em 1907, quando estudantes, vindos de férias do Rio de Janeiro, trazem as primeiras bolas de pneu e se realizam as primeiras partidas com rapazes do comércio. A primeira tentativa de se fundar uma sociedade esportiva aconteceu em 27 de junho de 1909. Nascia naquela oportunidade o Athletic Foot-Ball Club. Segundo Assis (1985), a primeira partida aconteceu em 29 de junho no *ground* da Várzea do Marçal. Nesse primeiro momento o novo esporte não contou com o devido apoio, era pouco conhecido e seus adeptos sofriam a rejeição da sociedade. Passada a difícil fase de criação da citada agremiação esportiva, em 1913 ela parece firmar-se com a eleição de nova diretoria e elaboração de novos estatutos. Tal revigoração recebeu elogios e estímulos por parte do dr. Joaquim Martins Ferreira, do Rio de Janeiro, que envia a seguinte correspondência, publicada no jornal *O Dia* em agosto de 1913:

*Soube por carta de um amigo, que o Clube de Foot-Ball Athletic Club, ressurgiu com mais entusiasmo e vigor, eis por que me animo e ousou em “paulificar” um pouco. Confesso que esta notícia muito me alegrou, pois nunca supus que tal Clube fosse adiante. Por que? Por três razões: primeira, porque vós pensais ser o foot-ball um jogo bruto e sem valor algum. Segunda, por vos faltar entusiasmo e terceira pelas causas reunidas. Rapaziada são-joanense! O foot-ball, é um esporte que está colocado em primeiro plano, quanto a sua brutalidade é muito menor do que geralmente pensam; não é bastante vos dizer que há perto de nove anos que sou conhecedor deste e só presenciei uma luxação de tornozelo e tenho assistido “machs” interestadual e internacionais nos quais se leva em conta a honra dos Estados e mesmo das Nações em campo. Também posso vos afirmar que no foot-ball association, os jogadores brutos são postos de lado, por terem jogo muito egoísta, prejudicando assim seus “teams” e por serem facilmente vencidos pelos outros, que têm flexibilidade, agilidade; é muito comum vermos em jogo o franzino e ágil vencer o espadaúdo e musculoso. Tais são as desvantagens, que dizem ter o foot-ball, veremos agora as suas vantagens: o foot-ball é o melhor esporte sobre o ponto de vista higiênico, físico e psico-social. Higiênico porque é praticado ao ar livre, permitindo a boa ampliação dos pulmões; como físico, põe em jogo todos os músculos do organismo, dando assim bom funcionamento a circulação sangüínea; como psico-social este jogo*

*faz funcionar as faculdades cerebrais exigindo uma grande atenção na decisão, a inteligência em função. Ensina-vos ainda esta divisa social: “um por todos e todos por um,” isto é abnegação egoísta de vossa personalidade, egoísta a favor da personalidade coletiva. Mostra-vos, a estratégia do combate, a necessidade de uma resolução rápida e vontade firme. Portanto, o foot-ball educa o individuo para a luta pela vida, quer física ou moralmente (Assis, 1985, p. 21).*

O estímulo vem no texto do dr. Joaquim Martins como uma chamada de atenção, uma repreensão mesmo, na forma de um chamamento para uma missão:

*... Que quereis valorosos rapazes são-joanenses? Sim, o que vos falta é somente o entusiasmo e a vontade de combater! Mineiros! Não degenereis, olhai para a história de vossa terra! Não sois de geração que viveram na ociosidade, descendei de um povo que amava os combates, quer pela palavra, quer pelas armas, e vos quereis ficar na indolência? Se quereis viver, despertar à luta, dê trabalho aos vossos músculos, e as vossas inteligências, porque todo o órgão que não funciona, atrofia e morre; a ociosidade é para o homem, o que é a ferrugem para os metais (Assis, 1985, p. 21).*

Em 1914, o jornal *A Tribuna* noticia em tom de desaprovação o franco progresso do jogos de *foot-ball* na cidade. Este se dá em plena rua, quebrando vidros e levantando uma poeira horrível vindo a incomodar os moradores dos lugares preferidos pelos praticantes desse esporte. Atendendo a pedidos dos descontentes com essa prática, solicitando providências, o jornal recorreu à autoridade municipal. Ouviu desta que não competia à Câmara providências a esse respeito e, sim, à polícia. O delegado inquirido pelo jornal transfere a responsabilidade pela tomada de providências à Câmara. Um jogo de empurra-empurra visto que os envolvidos são certamente rapazes da boa sociedade.

Os reclames contra a prática desse esporte são recorrentes. Desta feita, são os moradores do Largo da Câmara que pedem providências aos fiscais da prefeitura com relação ao “desenfreado futebol” que tomou o Largo como campo, conforme divulga *A Tribuna* em 27 de dezembro de 1914.

As opiniões divergem sobre a nascente prática. Entre os médicos existem aqueles que acham que faz mal, outros que faz bem e aqueles que o julgam nem bom, nem mal. Posições aparentemente mais sensatas, consideram-no uma das mais interessantes formas de esporte. Defendem-no como uma necessidade para a educação física dos rapazes. Entendem, contudo, que ele deve ser jogado em locais adequados, conforme estabelecem suas regras. Levando-se em conta esses princípios: “...*todos devem louvar e aplaudir o*

*desenvolvimento que nesta cidade vai tomando este útil sport, o que ninguém deve louvar e aplaudir é o abuso que se dá aqui do jogo do futebol em plena rua, em qualquer praça, quando há lugares apropriados para este mister” (A Tribuna, 29 de novembro de 1914). Certo é que o futebol ganha espaço nas colunas de jornal e nos cafés. Como se diz em A Tribuna, o prato da semana é o futebol e os descontraídos comentários por ele provocado. Cada vez mais progredem os clubes, atraindo aos seus campos uma assistência fixa e heterogênea.*

“Até que enfim!” diz *A Tribuna*,” está terminando o campeonato de *foot-ball* de S. João del Rei do ano de 1920.

Para sossego dos nossos ouvidos e tranqüilidade do nosso sistema nervoso, não se ouvirão, pelo menos por algum tempo ... (esse é o consolo)... e tão contínuas, as orgias desenfreadas, as assoadas molecadas que têm feito dos nossos cafés os mais tangíveis infernos dantescos para quem tem um pingo de sensibilidade e se não acha contaminado pelo vírus do famigerado sport. (Idem).

Até mesmo o antigo arraial de Matosinhos, agora subúrbio da cidade, recebe os influxos da modernização. Lá estão, a escola pública para o sexo masculino regida pelo professor Carlos dos Passos Andrade, instalada em 1912; o Pavilhão de Exposição (objeto de contendas políticas), construído para as comemorações do bicentenário da cidade em 1914; a Estação de Trem Matosinhos, inaugurada em 1908; o Curtume Matosinhos, de Fidélis Guimarães, dentre outros. As modernas diversões vão ocupando o espaço antes ocupado pelos festejos do Divino Espírito Santo e do Bom Jesus. O cinema, a primeira diversão moderna a ter espaço em Matosinhos, por ocasião dos festejos, passou a assumir o papel de entretenimento maior, antes reservado a diversões populares tais como o circo e as cavalhadas. Agora é a vez da chamada “Festa Esportiva,” patrocinada pelo “decano dos clubs de foot-ball da cidade,” o Athletic Club. Em 1924, num domingo do mês de setembro, realiza-se em Matosinhos “grande festa esportiva.”

É interessante observar que o jornal *Ação Social* dá ênfase às manifestações esportivas correntes na cidade no início do século XX, cobrindo e descrevendo tais eventos como órgão oficial, inclusive, no caso do Athletic Club. Nota-se inserido aí um discurso que, a nosso ver, reforça a idéia de um movimento de desqualificação da festa e da diversão populares, na direção de uma ideologia do progresso, da civilização da higienização que, de

certa forma, vem junto com a introdução dos esportes modernos na cidade e com a valorização da chamada “festa esportiva”, conforme se pode constatar pelas edições desse periódico de números. 41 e. 42 de dezembro de 1915 e janeiro de 1916

As atividades do programa iniciam às 12 horas com os esportes atléticos, vindo a seguir o futebol. Eis a programação:

1. *Páreo – Corrida rasa 100 metros para infantil, dedicado à Thesoura Inglesa – vencedor João Coelho.*
2. *Páreo – Salto de distância, com impulso, para infantil dedicado à Ourivesaria Costa – vencedor João Targino.*
3. *Páreo – Salto de altura, com impulso – dedicado à Casa Yunes – vencedores – Levy Darval e João Targino.*
4. *Páreo – Salto de vara – dedicado à Barateza – vencedor o sr. Levy Darval.*
5. *Páreo – Tiro ao almofadinha dedicado à Casa Assis – vencedor – Senhorinha Sarah Alvarenga.*
6. *Páreo – Lançamento de peso – dedicado à Casa Azevedo – vencedor – Levy Darval.*
7. *Páreo – Lançamento de disco – dedicado ao Cachimbo Turco – vencedor – Levy Darval.*
8. *Páreo – Corrida de carreira – dedicado ao Bazar Japonês – vencedor – J. Targino B. Lopes.*
9. *Páreo – Corrida de obstáculos – dedicado à Casa João Costa – vencedor – o sr. J. Mendes.*
10. *Páreo – Luta de Travesseiros – dedicada à Confeitaria Ideal – vencedor – José Miranda.*
11. *Páreo – Paralela – exercícios, dedicado à Casa Inglesa – vencedor – Rosalvo.*
12. *Páreo – Corrida de Sacos – dedicado à Casa Inglesa – vencedor Rosalvo (Ação Social, 11 de setembro de 1924, p. 2).*

A disputa de futebol ficou a cargo das equipes do Doreense Club e do Athletic Club. Venceu o segundo pelo placar de 6x1, levando o troféu denominado “Taça Ford,” oferecido pelo representante da Ford na cidade.

E os festejos de Matosinhos? Bem os festejos, após a polêmica supressão, acontecem em setembro, sendo preparado pelos franciscanos. Para a condução das cerimônias religiosas vieram os missionários redentoristas de Juiz de Fora. Ao que parece, a programação, bastante simplificada, ficara reduzida à parte religiosa propriamente dita, à queima de fogos e quermesses, suprimindo aquilo que era tido como profano na festa, ou seja, os jogos e as diversões de caráter mais popular. Posteriormente é concedido ao Santuário de Matosinhos os privilégios de Jubileu, durante oito dias anualmente. A instauração da paróquia de Matosinhos, prometida pelo arcebispo de Mariana, D. Helvécio, na ocasião da suspensão dos tradicionais festejos, só haveria de se dar em 1960. Alguns anos após, em 1970, a Igreja do Bom Jesus de Matosinhos, construída no século XVIII é demolida, sob a alegação de que se encontrava em ruínas.

## CAPÍTULO 5

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A festa de Matosinhos tornou-se, na década de 20, centro das atenções e alvo de discussão nos jornais locais, decorrência da dimensão, por ela assumida, de festa fortemente marcada pelo catolicismo popular e devocional por um lado, e pela sua imbricada convivência com elementos profanos. Há que se considerar também que esses festejos apresentam-se nesse momento como focos de resistência à política de romanização em curso na católica São João del-Rei que atingindo, num primeiro momento, as chamadas festas tradicionais patrocinadas pelas irmandades locais. Política essa levada a cabo pelos franciscanos holandeses, por segmentos do clero local e pelo movimento leigo a ele associado, representado pela União Popular Católica e pelo seu veículo de divulgação o jornal *Ação Social*.

Matosinhos representava ante esse quadro uma fatia importante da antiga sociabilidade festiva, remanescência da vida rural e urbana da São João del-Rei dos tempos de outrora. Estabelecia-se, por seu intermédio, uma certa resistência tanto aos novos hábitos e às práticas sociais marcadas por uma individualização maior nas relações sociais, quanto na valorização da vida privada como forma de educação e disciplinamento das condutas. Festejos como os de Matosinhos, se punham na perspectiva da transgressão, uma vez que eram geridos pelo descontrole, pela jogatina, pela violência que, vez ou outra, aflorava, alimentada pela geografia do espaço aberto do Largo e pelo ambiente recheado de pessoas de diferentes lugares e estratos sociais, ou seja, romeiros, devotos do Bom Jesus, jogadores compulsivos, baderneiros de ocasião, gente da boa sociedade em busca de oportunidades para extravasarem suas emoções contidas junto ao povo, encarando com naturalidade a simbiose festiva do profano e do sagrado. Na festa em si, a hierarquia parecia ocultada e mesmo inexistente, à medida que nela se interpenetravam diferentes atores sociais e múltiplas atividades, circo, jogos, corridas de touros, cavalhadas, barracas de comida e bebidas, reza e romaria.

Ainda que feitos os esforços para o seu disciplinamento, a festa não tinha sobre si o efetivo controle da igreja, das irmandades (em Matosinhos não havia irmandades), da elite social e política e nem tampouco da autoridade policial. Esses estavam lá, participavam da festa, tomavam parte na sua organização, como festeiros, imperadores do divino e membros da mesa organizadora etc.

Entretanto estes componentes da tecitura social são-joanense não detêm o controle efetivo sobre seu desenrolar. O bom andamento da mesma, retratam as fontes impressas, depende do povo, de sua conduta, do seu bom ou mau comportamento. A imprensa, como de costume, elogia a atitude civilizada e pacífica do povo na festa, querendo com isso marcar posição no sentido de implementar, no plano do discurso, uma visão de civilidade da festa e de seus atores, tendo em vista aquilo que ela representava em termos comerciais para o arraial e para a cidade de São João del-Rei.

A tentativa de controle sobre a festa tem duas vertentes, numa delas, mostra a imprensa, a ação policial sempre invocada, no plano do discurso jornalístico, a tomar providências contra a jogatina e o acúmulo de gente mais presente no Largo da Igreja do que no seu interior, argumento ao gosto da igreja romanizada. A outra vertente é representada por uma ordenação urbana civilizadora, disciplinadora das práticas de sociabilidade advindas desse catolicismo colonial e de sua convivência com diversões medievais de viés sacro/profano. Uma nova ordenação urbana anunciada pelos periódicos locais, seja liberal, seja positivista, entusiasta das modernas diversões - sinal de civilidade e progresso - que começam a circular pela cidade. É o automóvel, o cinema, o velódromo, as corridas atléticas, o polêmico jogo de foot-ball, a provocarem entusiasmo e estupefação. Em suma, os festejos de Matosinhos representam, neste momento de entusiasmo pelas novidades e pelo progresso da cidade, a alegria e a permanência de antigas formas de sociabilidade. A elite intelectual, que escreve nos jornais, parece ver estes festejos com um certo desconforto, pois eles eram também um contraponto às festas tradicionais do núcleo urbano civilizado da cidade, no qual os atores sociais ocupavam posição previamente demarcada conforme seu pertencimento a esta ou aquela irmandade.

A justificativa para a supressão das festas de Matosinhos em 1924, pelo bispo de Mariana, Dom Helvécio Gomes de Oliveira, é atribuída à jogatina a seus excessos profanos, não obstante, os jornais da época mostram nas entrelinhas que a festa de Matosinhos torna o

epicentro de acirradas contendas políticas, envolvendo grupos em disputa pelo poder político local. Essa disputa é sempre o aspecto essencial, trata-se do jogo do poder. Dois discursos se apresentam, aparentemente, contraditórios no plano ideológico-doutrinário, mas interdependentes no campo do pragmatismo político e do monopólio das oportunidades de poder que estavam em disputa. De um lado, ele é representado por um discurso civilizador leigo, cujo contexto é a recém-instaurada ordem republicana, envolvida na construção de um Estado-Nação, de uma ordem centralizadora e movida pela idéia de progresso, de civilização brasileira, de uma sociedade laica, higienizada, urbanizada e educada segundo os princípios da religião universal, o positivismo. Do outro, está a representação do discurso civilizador religioso, apresentando – ainda que não mais como religião oficial do Estado – como religião da maioria a população brasileira, construtora de sua formação espiritual, de seu *habitus* social. Religião católica que, até o Império, se sentava à direita do trono, posta sob sua proteção e tutela e que agora tenta caminhar com as próprias pernas e busca reencontrar-se com seu rebanho, numa nova missão que lhe fora outorgada pela Igreja de Roma. A sua tarefa, além de salvar as almas ameaçadas pelos males do mundo moderno, é se recompor, ajustando-se, à doutrina e aos novos ditames do século que nasce sob a égide da laicização e do cientificismo.

São João del-Rei, eminentemente católica, acorda para o novo século envolta num conflito de identidade demarcado pela difícil conciliação entre a preservação de suas tradições, alvo de críticas por alguns setores, e a modernidade, visível na mudança de costumes e nas novas práticas de sociabilidade. O conflito aponta para mudanças na balança de poder, envolvendo a disputa pela marcação de posições, pela entrada de novos atores (*outsiders*) na cena política e religiosa local. O clero romanizante, partidário do chamado catolicismo social enfrenta novas interdependências junto ao comércio local em ascensão. Seus representantes são os jovens turcos. Na mesma cena, estão os positivistas, cuja figura de destaque é Basílio de Magalhães que, na década de 20, adentra a cena política são-joanense.

Bom Jesus de Matosinhos foi, no contexto das festas religiosas da vila de São João del-Rei, um capítulo à parte, pois nela se verificou um foco explícito de tensão nas relações igreja e sociedade são-joanense, envolvendo um espectro de interesses religiosos, político e econômicos. De fato, o enquadramento do catolicismo popular, ali representado, acontece

com o novo formato assumido pelos festejos, incrementado que foram com os elementos do catolicismo romano, por meio da introdução de novas devoções, tais como o culto à Maria, ao Sagrado Coração de Jesus. Desaparecem, gradativamente, as práticas festivas em homenagem ao Divino Espírito Santo. O caráter festeiro dessa devoção, tida como uma das mais animadas, era constatado quando Santo Antônio, Imperador Perpétuo saía em procissão, carregado numa liteira, da Igreja de São Francisco de Assis até a Igreja do Bom Jesus, acompanhado de um grande cortejo, tendo à frente um porta-bandeira montado em um cavalo. Também era prova de sua animação, os jogos populares, as diversões burlescas, sempre com a concorrência de público, substituídas a partir dos anos 20 pelas barracas de quermesse organizadas pelas distintas senhoras da boa sociedade, filhas de Maria, sob a supervisão dos franciscanos. As práticas de romaria perdem seu impacto de devocionismo popular, reduzindo-se a presença de romeiros que agora se dirigem mais para Congonhas do Campo. O comércio das barracas passa a ser coordenado pelo clero e é dirigido às obras sociais da Igreja. Por último, o caráter de jubileu do Bom Jesus de Matosinhos passa a acontecer após os anos 30, em setembro e não mais na data móvel de Pentecostes, quando também se comemorava a festa do Divino Espírito Santo.

No conjunto das demais festas religiosas, tidas como mais tradicionais, realizadas no núcleo urbano da cidade, patrocinadas pelas Irmandades e Ordens Terceiras, o que os estudos históricos apontam e a realidade sociocultural confirma, é o caráter de permanência da cena barroca e de suas heranças ibero-lusitanas. Exemplo típico dos traços dessa permanência é a Semana Santa, considerada como elemento vivo de uma cultura que persistiu no confronto entre o tradicional e o moderno, entre as tensões da igreja católica de matriz colonial e igreja católica apostólica romana.

Hoje Matosinhos se insere na geografia da cidade como um bairro urbano, órfão das antigas edificações que lhe permitiu ser considerado o berço onde nascera a colonial cidade de São João del-Rei. A tentativa, que atualmente se faz, é de resgatar seu passado, presente de modo mais evidente no plano da cultura, ou seja, no reviver de sua mais cara tradição popular que é a festividade do Divino Espírito Santo. Ainda que inserida num novo contexto, existe um esforço contundente, em um grupo de apaixonados e simpatizantes, de resgatar essa tradição festeira do antigo arraial, erguido sob a devoção ao Bom Jesus.

## **FONTES**

### **1. Fontes Manuscritas.**

- 1.1 Arquivo da Câmara Municipal de São João del-Rei – Biblioteca Municipal Baptista Caetano de Almeida.
- Código de Posturas da Câmara Municipal de São João del-Rei. 1829. ORD/132/Ordens Imperiais, 1829-1841
  - Paróquia Nossa Senhora do Pilar, São João del-Rei, 26 de abril de 1890. Ofício dirigido ao Dr. Elói Reis. Documentos da Câmara Municipal – SJDR

### **2. Fontes Impressas.**

#### **2.1 Anuários.**

- SENNA, Nelson de. Anuário Histórico Cronográfico de Minas Gerais. Ano III, 1909.

#### **2.2 Jornais**

Museu Regional de São João del-Rei e Biblioteca Municipal Baptista Caetano de Almeida.

- Arauto de Minas. São João del-Rei, 1877-1878-1881-1883-1884-1885-1886
- Astro de Minas. São João del-Rei, 1830-1834-1835
- A Tribuna. São João del-Rei, 1914-1915-1916-1917-1920-1922-1923-1924
- O Dia. São João del-Rei, 1912-1913
- Ação Social. São João del-Rei, 1915-1916-1923-1924
- Gazeta Mineira. São João del-Rei, 1892-1894
- O Repórter. São João del-Rei, 1905-1907-1908-1910-1912-1917
- A Opinião. São João del-Rei, 1907
- A Reforma. São João del-Rei, 1913
- A Nota. São João del-Rei, 1917
- Minas-Jornal, São João del-Rei, 1919

### **2.3 Viajantes e Memorialistas**

- LUCCOK, John. Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- EWBANK, Thomas. Vida no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- TAUNAY, Afonso. Relatos Sertanistas. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- RUGENDAS, João Maurício. Viagem Pitoresca Através do Brasil. Vol I, São Paulo: Livraria Martins, 1949.
- SAINT-HILLAIRE, August. Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, 1941.

### **2.4 Dicionários de Referência**

- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2. ed. 1986.
- Enciclopédia Einaudi. vol. 30: Religião-Rito (Festa). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Livros e Periódicos

- ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900**. 1996. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas 1996.
- ADÃO, Kleber do Sacramento. O botequim e a geografia do ócio na paisagem urbana da cidade. **Conexões: Educação, Esporte, Lazer, Campinas**, n. 3, p. 92-102, dez. 1999.
- ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência no Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1923.
- ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil. Um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ASSIS, Astrogildo. **Historiando o Esquadrão de Aço**. São João del-Rei, 1985.
- ÁVILA, Afonso. Alma barroca dos trópicos. A resposta do conquistado. **O Estado de Minas**. Belo Horizonte, 22 set. 1997. Caderno Pensar.
- \_\_\_\_\_. Festa Barroca: ideologia e estrutura. **Revista Barroco**, Belo Horizonte, p. 71-89, 1989.
- \_\_\_\_\_. **O Lúdico e as Projeções do Mundo Barroco**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- AZZI, Riolando. O catolicismo luso-brasileiro. **RHEMA - Revista de Filosofia e Teologia**, Juiz de Fora, v. 2, n. 5, p. 44-58, 1996.
- AZZI, Riolando. O catolicismo luso-brasileiro. **RHEMA - Revista de Filosofia e Teologia**, Juiz de Fora, v. 3, n. 10, p. 63-78, 1996.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Huicitec, 1987.
- BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. 6 ed. Lisboa: Presença, 1990.
- BRUHNS, Heloíza T. **Sobre o ideal clássico de ócio e de lazer contemporâneo**. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA, 5., 1997. **Coletânea...** Maceió. 1997.

BOSCHI, Caio César. **O Barroco Mineiro: artes e trabalho**. São Paulo: Brasiliense, 1988. (Col. Tudo é História).

\_\_\_\_\_. **Os Leigos e o Poder. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

BURCKARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURKE, Peter. **A cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHAMON, Carla Simone. **Festejos Imperiais: festas cívicas em Minas Gerais 1815/1845**. 1996. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais, 1996.

CHARTIER, Roger. A história hoje, **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, , n. 13, p. 97-113, jan./jun 1994.

CALLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988. . O sagrado de transgressão, Teoria da Festa p. 95-124.

CAMARGO, Thereza Regina. **Paraty: religião e folclore**. Rio de Janeiro: Arte e Cultura, 1976.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **A terceira devoção dos setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas**. 1994. Tese (Doutorado) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo 1994.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – o século XVIII. **Revista de História**, Belo Horizonte, n. 4, p. 3-24, jun 1994.

CAMPOS, Maria Augusta do Amaral. **A Marcha da Civilização: as vilas oitocentistas de São João del-Rei e São José do Rio das Mortes – 1818/1844**. 1998. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- CARVALHO, José Maurício de. **A vida é um mistério: contribuição de José Severiano de Resende à doutrina tradicionalista**. Londrina: Centro de Estudos Filosóficos de Londrina. 1999.
- \_\_\_\_\_. **Caminhos da Moral Moderna**. A experiência luso-brasileira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- CENTURIÃO, Luís Ricardo. **A Cidade Colonial no Brasil**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, A celebração da deserdem, p. 267-325.
- CINTRA, Sebastião de Oliveira. Bento Ernesto Júnior, poeta, escritor, jornalista, musicista e sócio-fundador da Academia Mineira de Letras. (Cadeira nº 9). *Jornal Tribuna São-joanense*. São João del-Rei, 21 nov.1990.
- \_\_\_\_\_. **Efemérides de São João del-Rei**. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1982, v.1, p. 163-164; 225, 1982.
- \_\_\_\_\_. Festas de Matosinhos Antigamente. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei**, São João del-Rei, v. 3, p. 8-11, 1975.
- CORRIGAN, Raymond. **A Igreja e o Século Dezenove**. Rio de Janeiro: Agir, 1946.
- COSTA, Alexandre J. Gonçalves. **Os frades na cidade de papel: a Ação Católica em São João del-Rei 1905-1924**. 2000. Dissertação (Mestrado). – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- COUTINHO, Afrânio. **Do Barroco**. Rio de Janeiro:UFRJ.Edições Tempo Brasileiro, 1994.
- COX, Harvey. **A festa do foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- DA MATA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983. Carnavais, Paradas e Procissões, p. 37-69.
- DÂNGELO, André Guilherme Dorneles. Sinos da Quaresma. **O Estado de Minas**. Belo Horizonte, 28 fev. 1998. Caderno Pensar.
- DÂNGELO, Jota. Somos festeiros, ainda bem. **Jornal São João del-Rei em Casa e Turismo**. São João del-Rei, p. 8, ago. 1995.
- DAVIS, Natalie Zenon. **Culturas do Povo**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- DE GRAZIA, Sebastian. **Tiempo, Trabajo e Ocyo**. Madrid: Tecnos, 1966.

DEL CASTLHO, José Manuel Sanz. O Movimento da Reforma e a paroquialização do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: LONDOÑO, Fernando Torres (Org.). **Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva Histórica**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 91-130.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DUARTE, Regina Horta. **Noites Circenses**. Espetáculos de Circo e Teatro em Minas Gerais no Século XIX. Campinas: Unicamp, 1995.

DURKHEIM, Émile. In. ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1987, pp. 287-374.

DUVIGNAUD, Jean. **Fêts et la Civilizations**. Genebre: Librairie Weber, 1973.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. e DUNNING, Eric.. **A Busca da Excitação**. Lisboa: Difel, 1992. A busca da excitação no lazer.

\_\_\_\_\_. **Deporto y Ocio en El Processo de la Civilizacion**. Mexico: Fondo de Cultura Economica. 1995. El Futbol Popular en Gran Bretanha durant la Edad Media y a Principio de la Edad Moderna p. 213-230.

ELIAS, Nobert. *Mozart, a sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador**: uma história de costumes. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. . v.1

\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador**. formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 2:

\_\_\_\_\_. **Sobre El Tiempo**. Trad. Guilherme Hirata. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1989.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa**. Lisboa: Cooperativa Editora e Livreira. 1988.

FIGUEIREDO, Cecília M.F. Festa e Urbanidade em Mariana no século XVIII: as relações entre a festa e a organização da vida urbana. **Revista do IFAC**. n.2, p. 62-67.1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

- FRAGOSO, João Luís. **Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. Cap. II.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1974.
- FRANCO, Suely Campos. **Elementos residuais da alma barroca luso-brasileira em uma cidade da Minas Colonial**. A Procissão do Enterro em São João del-Rei. 1995. Dissertação (Mestrado) – UNI-RIO, Rio de Janeiro, 1995.
- FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. 21 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- GEBARA, Ademir. O tempo na construção do objeto de estudo da História do Esporte, Lazer e Educação Física. ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA, 2., 1994, **Coletânea...** Ponta Grossa, 1994.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HENRIQUES, José Cláudio. O bairro de Matosinhos na Inconfidência Mineira. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei**. São João del-Rei, v.8, p. 110-113, 1992,
- \_\_\_\_\_. História do bairro de Matosinhos. **Jornal do Social Futebol Clube**, São João del-Rei, v 2, n.3, set. 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. (Org.) **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I, v.2, p. 127-134, 1960.
- HUIZINGA, J. **O declínio da Idade Média**. São Paulo: Verbo, 1978.
- HOONAERT, E. et. ali. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Paulinas/Vozes, 1992. Tomo II.
- \_\_\_\_\_. **O Cristianismo Moreno no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JEDIN, H. (Org.). **Manual de Historia de la Iglesia**. Barcelona: Herder, 1978. Tomo VIII.

- KANTOR, Iris. **Pacto festivo em Minas Colonial: A entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana.** 1996. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- LENHARO, Alcir. **As Tropas da Moderação – o abastecimento da Corte na formação política do Brasil - 1808-1842.** São Paulo: Símbolo, 1979.
- LEVY, Hannah. A propósito de Três Teorias sobre o Barroco. **Revista Brasileira do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural.** Rio de Janeiro, v. 5, n. 284, 1941.
- LIBBY, Douglas Cole. **Transformação e trabalho em uma economia escravista. Minas Gerais no século XIX.** São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de. Origens de Barbacena. **Revista de História e Arte.** Belo Horizonte, n.6, 1963.
- LUCENA, Ricardo de Figueiredo. **O Esporte na Cidade: o esforço civilizador brasileiro.** 2000. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- MACHADO, Lourival Gomes. **Barroco Mineiro.** 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- MALERBA, Jurandir. **A Velha História.** Campinas, SP: Papirus, 1996. Sobre Norbert Elias.
- \_\_\_\_\_. Ensaio sobre o Tempo. *Estudos Históricos.* Rio de Janeiro, 1994.
- MARCHI, Euclides. **A Igreja e a Questão Social: o discurso e a praxis do catolicismo no Brasil (1850-1915).** 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- \_\_\_\_\_. O mito do Brasil Católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **História: Questões e Debates,** Curitiba, n. 28, p. 55-751, 1998.
- MARTINS, Roberto Borges. **A Economia Escravista de Minas Gerais no século XIX.** Belo Horizonte: CEDEPLAR/UFMG, 1982.
- MATTOS, Ilmar Rochloff de. **O Tempo Saquarema.** São Paulo: Huicitec; Brasília: INL, 1987.
- MATTOSO, José. **História de Portugal.** No alvorecer da modernidade. Lisboa: Estampa, 1993.

- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.
- MELO, Roberto. A preguiça vai à luta. **Revista Corpo a Corpo**. São Paulo, v 1, n. 3, . p. 55-60, 1988.
- NEVES, José Maria. **A orquestra Ribeiro Bastos e a vida musical de São João del-Rei**. Rio de Janeiro: Funart, 1984.
- NEVES, Joel. **Idéias Filosóficas do Barroco Mineiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.
- NOVAES, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)** 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. As festas que a República manda guardar. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.4, p. 172-189, 1989.
- OLIVEIRA, Pedro. Ribeiro de. **Religião e Dominação de Classe**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PADOVAN, Regina Célia. **O Santuário do Bom Jesus de Matosinhos. A Irmandade e a Construção da Devoção (1757-1827)**. 1997. Dissertação (Mestrado) Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- PAGNI, Pedro Ângelo. A prescrição dos exercícios físicos e do esporte no Brasil. (1850-1920): cuidados com o corpo, educação física e formação moral. In:NETO, Amarílio Ferreira. (Org.). **Pesquisa Histórica na Educação Física**. Vitória: UFES/CEFD, v.2, 1997.
- PAIVA, Eduardo França. **Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. São Paulo: Annablume, 1995.
- PAIVA, Clotilde Andrade. **População e Economia nas Minas Gerais do Século XIX**. 1996. Tese (Doutorado) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- PARKER, Stanley <sup>a</sup>**A Sociologia do Lazer**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. O Lazer e a Religião. p. 124-138.
- PAZ-LOPES, José da. **São João del-Rei: história, religião e sociedade**. IX Inverno Cultural. São João del-Rei, MG, Funrei, 1996.

- PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PEREIRA, Niomar de Souza. **Uma festa religiosa brasileira: a festa do Divino em Goiás e Pirenópolis**. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas. 1978.
- PIRES, Antônio Geraldo M.G. Norbert Elias e suas reflexões sobre o tempo. CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA, 6.,1998, **Coletânea...** Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho. 1998. p. 668-676.
- RESENDE, Edna Maria. **Entre a Solidariedade e a Violência: valores, comportamentos e lei em São João del Re, 1840/1860**. 1997. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1997.
- RODRIGUES, José Carlos. **Idéias Filosóficas e Políticas em Minas Gerais no século XIX**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.
- ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. Crítica ao Populismo Católico. São Paulo: Kairós, 1979.
- ROUSSEAU, Jean J. **Os Pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v.1.
- RYAN, Mary. A Parada Norte-Americana: representações de ordem social no século XIX. In. HUNT, Lynn (Org.). **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 177-209.
- SANCHIS, Pierre. A Caminhada Ritual. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, p. 15-26, n.9, jun., 1983.
- \_\_\_\_\_. **Arraial** – festa de um povo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- SERPA, Élcio Cantalício. Bispos: Elites Dirigentes e Catolicismo Popular em Santa Catarina. **Estudos Ibero-Americanos**, Rio Grande do Sul, v. 19, n.2, p. 69-83.dez. 1993.
- SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Itatiaia, 1978.
- SOBRINHO, Antônio Gaio. **História do Comércio em São João del-Rei**. São João del-Rei: Sindicato do Comércio Varejista, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Sanjoanidades**. São João del-Rei: A Voz do Lenheiro, 1996.

SOIHET, Raquel. O Drama da Conquista na Festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 44-59.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

TAUNAY, Affonso E. Aspectos da vida setecentista brasileira, sobretudo em São Paulo. *Annaes do Museu Paulista*, São Paulo, 1922. Tomo 1, Cap. 10.

THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Folclore, antropologia y história**. *Entrepassados*. Buenos Aires, v. 2, n. 2, 1992.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **Ora et Labora**. *Lazer e Cultura*. Petrópolis,: Vozes, 1968. p. 25-31.

TRINDADE, Raymundo. **Arquidiocese de Mariana**. São Paulo: Escolas Profissionais do Liceu Coração de Jesus. 1929. *Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana*, v. 3.

VIEGAS, Augusto. **Notícias de São João del-Rei**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1980.

VIEGAS, Aluizio. **São João del-Rei. história, tradição e poesia**. Secretaria Municipal de Cultura. Folheto Informativo. s.d.

VILLALTA, Luíz Carlos. **O espaço urbano ns minas setecentista: outeiros do sagrado e do profano**. 1994.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WERNECK, Christianne Luce Gomes. A relação Lazer/Trabalho e seu processo de constituição histórica no mundo ocidental. **ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA**, 6., 1996. *Coletânea* Belo Horizonte, 1996, p. 329-338.