

VOLUME V

PASSO FUNDO

ESTUDOS HISTÓRICOS

Religiões e religiosidades

ORGANIZADORES

ALEX ANTÔNIO VANIN

DJIOVAN VINÍCIUS CARVALHO

GIZELE ZANOTTO

COLEÇÃO ESTUDOS HISTÓRICOS

ALEX ANTÔNIO VANIN

DJIOVAN VINÍCIUS CARVALHO

COORDENADORES



Projeto
Passo Fundo
Apoio à cultura



Instituto
Histórico
de Passo Fundo
Fundado em 15 de abril de 1954

VOLUME V

PASSO FUNDO

ESTUDOS HISTÓRICOS

Religiões e religiosidades

© Dos Autores, 2023

Os autores dos capítulos são integralmente responsáveis pela veracidade dos dados, pelas opiniões e pelo conteúdo do trabalho aqui publicado.

Editoração

Alex Antônio Vanin

Revisão

A revisão dos textos foi de responsabilidade dos autores.

Projeto gráfico

Acervus Editora

Capa

Alex Antônio Vanin

Conselho Editorial

Ancelmo Schörner (UNICENTRO)

Cristina Moraes (UDESC)

Diego Ferreto (UNISANTOS)

Eduardo Knack (UFCG)

Eduardo Pitthan (UFFS – Passo Fundo)

Federica Bertagna (Università di Verona)

Helion Póvoa Neto (UFRJ)

Humberto da Rocha (UFFS – Erechim)

José Francisco Guelfi Campos (UFMG)

Roberto Georg Uebel (ESPM)

Vinícius Borges Fortes (ATITUS)

ACERVUS EDITORA

Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo

Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil

Tel.: (54) 99686-9020

acervuseditora@gmail.com

acervuseditora.com.br

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

P289 Passo Fundo [recurso eletrônico] : estudos históricos : religiões e religiosidades, volume 5 / Alex Antônio Vanin, Djoivan Vinícius Carvalho, coordenadores ; Alex Antônio Vanin, Djoivan Vinícius Carvalho, Gizele Zanotto, organizadores. -- Passo Fundo : Acervus, 2023.
30 MB ; PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-81266-62-2.

1. Passo Fundo (RS) - História. 2. Heterografia.
3. Memória. 4. Religião. I. Vanin, Alex Antônio, org. II. Carvalho, Vinícius Djoivan, org. III. Zanotto, Gizele, org.

CDU: 981.65Passo Fundo

Biblioteca responsável: Jucelê Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

Imagens da 1ª Capa

Templo da Igreja Metodista de Passo Fundo, por volta de 1919. Coleção Tania Kuchenbecker Rosing. Acervo IHPF.

Registro da 1ª visita de Divaldo Pereira Franco a Passo Fundo. Identificados da esquerda para a direita: Raul Lima Lângaro (atrás), Ney Vaz da Silva, Divaldo Pereira Franco e Antonina Xavier e Oliveira. Década de 1950. Foto Czamanski. Acervo MHR.

Imagens da 4ª Capa

Registro de fiéis na Romaria de São Miguel, em 2011. Foto de Gizele Zanotto.

Bispo Dom Cláudio Colling. Foto Czamanski. Acervo IHPF.

ALEX ANTÔNIO VANIN
DJIOVAN VINÍCIUS CARVALHO
COORDENADORES

ALEX ANTÔNIO VANIN
DJIOVAN VINÍCIUS CARVALHO
GIZELE ZANOTTO
ORGANIZADORES

PASSO FUNDO

ESTUDOS HISTÓRICOS

Religiões e religiosidades

VOLUME V



PASSO FUNDO
2023



LABORATÓRIO DE ESTUDOS DE CRENÇAS

O Laboratório volta-se ao estudo das religiões e religiosidades em seus aspectos doutrinários, operativos, institucionais, devocionais e ritualísticos. O LEC promove e realiza atividades de ensino, pesquisa e extensão voltados à defesa da cidadania cultural e da diversidade religiosa como direito constitucional e direito humano.

COORDENAÇÃO: Gizele Zanotto.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7

Gizele Zanotto

PARTE I

CATOLICISMO, PERSONAGENS E DEVOÇÕES

O SACERDOTE E A REVOLUÇÃO: VIDA, MORTE E PÓS-MORTE DO PADRE THOMAZ DE SOUZA RAMOS 15

Alex Antônio Vanin

Djiovan Vinícius Carvalho

FRAGMENTOS DE HISTÓRIA INSCRITOS NA PEDRA: O ÍNDIO FRANCISCO TOPP (1887-1942) 71

Vanessa Gomes de Campos

A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE PASSO FUNDO 95

Jonas Balzan

PARTE II

LARES, GRUPOS E INSTITUIÇÕES

DAS CASAS AOS CENTROS: OS PRIMÓRDIOS DO ESPIRITISMO EM PASSO FUNDO 115

Chaline de Souza

“FOI ASSIM QUE APARECEU POR AQUI O BATUQUE”: POSSIBILIDADES ACERCA DA ORIGEM DO BATUQUE EM PASSO FUNDO 135

Aléxia Lang Monteiro

“ASSEMBLEIA DE DEUS VEM COMIGO, OUVIR A PALAVRA DE DEUS”: INSERÇÃO, EXPANSÃO E CONFORMAÇÃO DA IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS EM PASSO FUNDO (1936-1963) 167

Augusto Diehl Guedes

PARTE III

ESPAÇOS DE DEVOÇÃO, GÊNERO E ETNO(BIO)GRAFIAS

OS FLUXOS E OS FIXOS DO CRER: ESPAÇOS DE DEVOÇÃO E FÉ EM PASSO FUNDO	191
---	-----

Gizele Zanotto

MULHER DO AXÉ: REPRESENTAÇÃO DO FEMININO EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM PASSO FUNDO	215
---	-----

Ingra Costa e Silva

ISLÂ SENEGALÊS EM PASSO FUNDO: DESAFIOS DE UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA	245
--	-----

Frederico Santos dos Santos

OS MOVIMENTOS DE EXU: UMA ABORDAGEM SOBRE A INSPIRAÇÃO ETNOBIOGRÁFICA	269
--	-----

Talita Moraes dos Santos

APÊNDICE

GUIA DE ACERVOS SOBRE RELIGIÕES EM PASSO FUNDO	297
--	-----

Gizele Zanotto

SOBRE OS AUTORES E AUTORAS	311
-----------------------------------	------------

APRESENTAÇÃO

Não, a religião não morreu. Deus não foi morto. Os espíritos e forças sobrenaturais seguem tendo expressiva importância na vida dos que passam, vivem ou viveram na região que hoje abrange o município de Passo Fundo. Sim, a fé ainda não move montanhas mas mobiliza atos, devoções, fidelidades, anseios, agradecimentos e muitas outras formas de experienciar que o homem forja na sua vivência cotidiana com elementos do que crê ser o sagrado. Ante tal realidade evidente até aos mais incautos, torna-se imprescindível investir em estudos do crer e das práticas votivas para compreender o homem agindo no mundo.

Cientes de tal importância sociocultural e mesmo política, os coordenadores da Coleção Estudos Históricos nos trouxeram o honroso convite para organizar um volume sobre Religiões e Religiosidades, temática que nos é cara há décadas. O convite veio em hora extremamente profícua para o pensar e repensar das relações entre religiões, fé, manifestações votivas e suas relações intrincadas, complexas e marcantes com o mundo em geral. Política, sociedade, economia, cultura, turismo estão sendo progressivamente articulados a elementos religiosos como formas não só de manifestação, mas também de sobrevivência e desenvolvimento, haja vista a importância do público consumidor fiel que temos em um país como o Brasil. Nessa toada, pretendemos, com este volume, dar conta de

alguns aspectos da riqueza das crenças e práticas religiosas em Passo Fundo a partir de pesquisas recentes, produtos das ciências humanas e sociais, que complexificam as compreensões sobre o sacral (sempre múltiplo).

Contando com a colaboração de vários autores, a edição que ora publicamos da Coleção Estudos Históricos traz alguns eixos de discussão, organizados em três partes intituladas: Parte I) Catolicismo, personagens e devoções; Parte II) Lares, grupos e instituições e Parte III) Espaços de devoção, gênero e etno(bio)grafias.

Na parte inicial, o catolicismo é destaque a partir de capítulos específicos sobre personagens e devoções. Abrindo as discussões temos o capítulo *O Sacerdote e a Revolução: vida, morte e pós-morte do Padre Thomaz de Souza Ramos*, instigante trabalho “indiciário” produzido por Alex Antônio Vanin e Djiovan Vinícius Carvalho que “perseguem” as narrativas e registros acerca do Padre Thomaz de Souza Ramos em suas andanças entre Velho e Novo Mundo e, sobretudo, suas interrelações religiosas, familiares e políticas nas plagas passo-fundenses, onde atuou com expressividade e teve seu derradeiro fim. O personagem se articula a um contexto de conflitos na região norte do estado, mas tem seu “revigoramento” em meados do século XX quando das articulações encetadas desde a Diocese local, num envolvimento entre urbanização, constituição da narrativa histórica sobre Passo Fundo, rememorações da Revolução Federalista (1893-1895) e seus mártires. A busca indiciária, pelas pistas e vestígios, levou Alex e Djiovan a desvendarem muitos dos meandros da trajetória do religioso Pe. Thomaz e do próprio contexto local no qual desenvolveu suas atividades e relações.

Já no capítulo *Fragments de história inscritos na pedra: o índio Francisco Topp (1887-1942)*, a discussão refere-se ao desvelar dos vestígios das famosas carrancas da Catedral Metropolitana de

Porto Alegre, forjadas em homenagem aos indígenas, segundo o arquiteto responsável pela obra, Giovanni Battista Giovenale. No texto, Vanessa Gomes de Campos desvelou a inspiração das carrancas, o que a levou a articular esta história com Francisco Topp, cuja trajetória acaba por vinculá-lo a Passo Fundo. Partindo de um fragmento de bilhete encontrado no Arquivo pessoal do Monsenhor João Maria Balem, custodiado pelo Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis (AHMRuN) da Cúria Arquidiocesana de Porto Alegre, em que o nome de Topp aparece como sendo o “modelo” para as carrancas, a autora parte em busca de vestígios outros para desvendar quem foi esse indivíduo. Na pesquisa, Vanessa percorreu os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul em busca de dados acerca do indígena Xokleng, originário do Vale do Itajaí que, adotado pelo alemão Monsenhor Francisco Topp, teve mantido o nome do religioso quando de seu batismo. Topp, passou a residir em Passo Fundo onde teria também constituído família e vivido até sua morte, sendo sepultado junto aos seus no Cemitério Vera Cruz.

A primeira parte desta coletânea finda com a análise intitulada *A criação da Diocese de Passo Fundo* de Jonas Balzan. No capítulo o autor analisa a longa empreitada passo-fundense pela instituição de uma Diocese, processo que abarcou as décadas de 1930 a 1950 e que evidencia os meandros institucionais, as relações de poder e as tensões e mobilizações para dotar Passo Fundo de uma circunscrição eclesiástica. O estudo de Jonas ampara-se na pesquisa em documentos institucionais e reportagens publicadas na imprensa, evidenciando a complexa rede de mobilização e arrecadação que tornou possível a ereção da Diocese em 1951 que, após décadas de atuação no norte do estado do Rio Grande do Sul, acabou por se fragmentar oportunizando tanto a constituição de novas Dioce-ses, quanto a elevação de Passo Fundo a condição de Arquidiocese.

A segunda parte desta obra dedica-se à discussão do desenvolvimento inicial de algumas das matrizes do crer local, quais sejam, o espiritismo, o batuque e o pentecostalismo da Assembléia de Deus. Afora a preponderância do catolicismo desde os tempos imperiais, na região de Passo Fundo, os estudos desta e da próxima parte da obra evidenciam a pluralidade religiosa local e a complexidade da conformação da tessitura social, cultural e religiosa dos habitantes do município. Com o capítulo *Das casas aos centros: os primórdios do Espiritismo em Passo Fundo*, temos um panorama da sistematização do espiritismo kardecista a partir de França, e sua instituição em Passo Fundo. Partindo da análise de estudos clássicos e atuais, fontes institucionais e do periódico *Orientador*, do movimento espírita passo-fundense, Chaline de Souza evidencia a ressignificação religiosa da doutrina espírita no Brasil e sua instituição no Rio Grande do Sul, para então adentrar nas singularidades da chegada e divulgação espírita local, iniciado em casas de adeptos, que deram ensejo a constituição de grupos para, posteriormente, haver a institucionalização do espiritismo em Centros.

As origens do batuque local são exploradas pela pesquisa de Alécia Lang Monteiro que, a partir de entrevistas com membros do povo de terreiro, conseguiu produzir uma genealogia batuqueira. No capítulo *“Foi assim que apareceu por aqui o Batuque”: possibilidades acerca da origem do Batuque em Passo Fundo*, Alécia desvela as referências às primeiras casas de batuque local e enceta o entrelaçamento das famílias de santo que podem auxiliar na compreensão não só do batuque, mas da presença afrorreligiosa na cidade. O empreendimento traz à tona não somente essa linhagem de crer, mas também a valorização destas matrizes do crer que dão sentido à vivência do denominado “povo de religião” que faz de sua fé parte importante da vida cotidiana.

Augusto Diehl Guedes, estudioso do pentecostalismo, traz parte importante da instituição dessa matriz religiosa em Passo Fundo com a análise exposta em *“Assembleia de Deus vem comigo, ouvir a palavra de Deus”: inserção, expansão e conformação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Passo Fundo (1936-1963)*, Mobilizando documentos institucionais, fotografias e outras fontes e pesquisas, Augusto percorre a instituição da Assembléia de Deus no Brasil, a partir dos missionários suecos que aportaram em Belém/PA em 1910, sua difusão pelo país e a chegada a Passo Fundo. Tendo como projeto a instituição de templos em todo o país e difundindo-se a partir do chamado evangelismo pessoal, o assembleísmo inicia sua trajetória histórica entre os passo-fundenses em 1936, configurando o que se pode considerar uma trajetória de sucesso, visto que atualmente, quase um século depois, temos no município uma miríade de templos que se distribuem pelos bairros e distritos locais.

A terceira parte desta obra dedica-se a aspectos mais subjetivos das crenças e devoções religiosas. Em *Os fluxos e os fixos do crer: espaços de devoção e fé em Passo Fundo*, a autora se debruça sobre a sacralização de espaços e lugares de manifestação religiosa, de modo ordinário ou extraordinário. Avaliando lugares de devoção, *fixos*, como pontos em que o contato com o sagrado torna-se mais efetivo, para os fiéis, assim como espaços de traslados sacralizados em manifestações religiosas locais, *fluxos*, avaliam-se as potências de adesão à fé em seus momentos cotidianos e festivos. Nesta linha, tanto os lugares específicos, quanto as rotas de romaria e peregrinação promovem e/ou ocasionam hierofanias (manifestações do sagrado) que “alimentam” e revigoram os devotos para os desafios e dificuldades de seu cotidiano.

Já o capítulo *Mulher do Axé: representação do feminino em*

um terreiro de Umbanda em Passo Fundo, de Ingra Costa e Silva, aborda a história de três mulheres que tem sua vinculação encetada pela religião e fé nos orixás. O estudo, baseado na metodologia da observação participante e em entrevistas, analisa o protagonismo feminino nos cultos realizados no Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, de Passo Fundo. A abordagem evidencia a ascensão hierárquica de mulheres ao topo da linhagem religiosa, com a constituição como mãe de santo, bem como sua linhagem devocional. A análise evidencia a agência feminina em religiões de matriz afro-brasileira, realidade que ultrapassa a umbanda em si mas que é comum a essa tradição religiosa que se configura em várias tipologias como batuque, candomblé, tambor de mina, e muitas outras que se estabelecem, sincretizam e potencializam no solo brasileiro.

Em *Islã senegalês de Passo Fundo*, a etnografia também é norte neste capítulo de Frederico Santos dos Santos que, partindo de sua atuação como docente, extensionista e pesquisador, insere-se junto à comunidade senegalesa local para compreender as dificuldades, motivações, vivências, experiências e crenças da comunidade. Evidenciando as raízes devocionais do islã como eixo estruturante da religião dos senegaleses, Frederico enfatiza sua importância também na vivência desses emigrados que fazem dos deslocamentos, reassentamentos e interações parte importante de suas experiências de vida.

Fechando esta terceira parte da publicação, Talita Morais dos Santos nos brinda com a experiência e análise que viveu no capítulo *Os movimentos de Exu: uma abordagem sobre a inspiração etnobiográfica*. O texto volta-se à abordagem etnobiografia de Talita em sua aproximação, estudo, inserção e iniciação no batuque, especificamente o ritual de passagem a filha de santo da linhagem de Exu, orixá do movimento e da encruzilhada, muito confundido/representado com o mal pelas religiões cristãs, pautadas no dualis-

mo natural/sobrenatural, bem/mal, deus/diabo. Talita evidencia, ao discutir a religião de terreiro, suas fontes de adesão, sua riqueza simbólica e ritual, bem como o entregar-se a essa experiência de transformação que a consagra como filha de santo do batuque em Passo Fundo. Articulando vivências e análises, temos neste capítulo elementos importantes para dirimir preconceitos e concepções pejorativas acerca das matrizes afro-brasileiras do crer, tão importantes à nossa cultura e civilização.

Esta obra finda com um Apêndice dedicado a apresentação de possibilidades de estudo temático e de acesso a acervos sobre religiões em/de Passo Fundo, sistematizadas com base em pesquisas já realizadas e cotejo com catálogos de instituições de salvaguarda de documentação. Certamente que esta publicação não dá conta da riqueza e abrangência das religiões e religiosidades locais, proficuamente distribuídas em centenas de grupos e instituições de matriz cristã, afro-brasileira, indígena e oriental, todavia, é um esforço em ampliar a observação mais acurada desta riqueza cultural que se territorializa em Passo Fundo. Esperamos que esta obra seja impulsionadora de uma compreensão mais qualificada do campo religioso local, bem como da valorização da diversidade religiosa que conforma nossa sociedade brasileira e passo-fundense desde tempos imemoriais. O crer se mantém como importante elemento de compreensão da vida, do mundo, do caos, da morte. Sua dignificação como característica humana constituída de múltiplas formas, com inúmeras possibilidades votivas e relacionais, só pode nos consolidar como membros de uma democracia que têm de ter na convivência e respeito seus fundamentos cidadãos. Boa leitura!

Gizele Zanotto

Prof.^a Dr.^a do Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade de Passo Fundo





O SACERDOTE E A REVOLUÇÃO:

*vida, morte e pós-morte do
Padre Thomaz de Souza Ramos*

ALEX ANTÔNIO VANIN
DJIOVAN VINÍCIUS CARVALHO



Em 17 de outubro de 1956, partiu de Passo Fundo uma caravana em direção a Carazinho, município vizinho, com um objetivo bem particular e - por que não? - muito peculiar: realizar a exumação de um cadáver que havia sido sepultado há mais de seis décadas em um capão de mato, cerca de cem metros adiante da estrada que conduzia, da sede daquele município, ao distrito de Pinheiro Marcado. Era essa uma expedição de caráter religioso, capitaneada pelo Monsenhor Paulo Chiaramonte, sob as ordens de Dom Cláudio Colling, bispo da recentemente instalada Diocese de Passo Fundo. O envolvimento eclesiástico era justificado, pois procurava-se pelo corpo de um sacerdote da Igreja Católica, o Padre Thomaz de Souza Ramos (1837-1894), que havia sido assassinado durante os cruentos episódios de violência política ocorridos no decorrer da Revolução Federalista (1893-1895). Mas quais interesses existiam para que, apenas na década de 1950, houvesse a rememoração acerca do corpo do Padre Thomaz e a necessidade de o exumar após tanto tempo transcorrido desde a sua morte? Mero ato de homenagem e celebração da figura do sacerdote perante a sociedade da época ou um enaltecimento por parte da Diocese de “um dos seus”, que fez parte da história da Igreja Católica na região, ainda que em um período recuado no tempo? Ou, ainda, o reconhecimento do sacrifício final de um possível mártir, católico e revolucionário? Ao longo do presente texto, buscamos responder aos questionamentos que nos serviram de guias durante esta pesquisa e a redação deste capítulo.

A história de Passo Fundo está repleta de casos curiosos e pitorescos, possivelmente assim como a história de toda e qualquer localidade brasileira. Eventualmente, por meio de vestígios de processos judiciais, notas na imprensa ou narrativas memorialísticas, esses casos chegam até nós. De certa forma foi assim que tomamos conhecimento sobre a vida, a morte e a pós-morte de um dos párocos de Passo Fundo, o português Thomaz de Souza Ramos. Ao acessarmos o arquivo pessoal do literato Gomercindo dos Reis (1898-1965), deparamo-nos com documentos que indicavam que ele havia direcionado parte de seus esforços de pesquisas para descobrir, literalmente, o rosto do referido sacerdote. Essa procura, amalgamada à busca pela história do “fundador de Passo Fundo”, Joaquim Fagundes dos Reis, e por Maria Meirelles, a “santinha” Maria Pequena, renderam centenas de páginas de documentos que nos permitem visualizar a dinâmica de pesquisa de Reis, mas também compreender como ele construiu a narrativa em torno de seus objetos de estudo, denominados como “os vultos passo-fundenses”. Algumas dessas pesquisas, encaminhadas no contexto do Primeiro Centenário Municipal, encontram eco nas atividades do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF), tornando-se a narrativa oficial sobre os personagens. Contudo, Reis não avançou em seus estudos sobre o Padre Thomaz, contentando-se a mencioná-lo em seu texto inacabado, intitulado de *A Tragédia da Cruzinha*, no qual narra a vida, a morte e o suposto culto à “santinha” Maria Pequena, que também teria sido uma das vítimas da Revolução Federalista (1893-1895)¹. Além disso, na década de 1950, os restos mortais de

¹ Gomercindo dos Reis investiu muito de suas energias ao tema da “santinha de Passo Fundo”, sobretudo na década de 1950, ante os festejos do Centenário do município, em 1957, e ateve-se à divulgação da história da “heroína cívica” para além-fronteiras. A narrativa sobre Maria Pequena foi abordada anteriormente, ver mais em: ZANOTTO; VANIN; CARVALHO, 2019, VANIN; CARVALHO, 2021 e VANIN; CARVALHO, 2023.

Maria Pequena e do Padre Thomaz foram exumados em presença de representantes da Diocese de Passo Fundo e, em simultâneo, estudados por Reis.

Em um primeiro momento da pesquisa, dedicamo-nos a explorar as duas narrativas da vida de Maria Pequena - a histórica, a partir do cotejo de diversas fontes, e a hagiografia, produzida por Reis, bem como o processo de urbanização que fez com que sua sepultura desaparecesse. Havia ficado pendente uma investigação mais acurada sobre a trajetória do referido pároco Thomaz, morto em junho de 1894, durante a guerra civil. Surgiram daí alguns problemas de pesquisa que nos orientaram antes da construção deste texto: Qual a vinculação do Padre Thomaz com a Revolução Federalista? Qual a relação estabelecida por Reis entre Maria Pequena e o pároco? Quais os interesses da Diocese ao proceder à exumação dos restos mortais de Thomaz? Dessa forma, nosso objetivo foi compreender a trajetória desse sacerdote desde a sua chegada ao Brasil, acompanhando seus deslocamentos até o período em que se estabelece como pároco de Passo Fundo, quando tentamos compreender sua atuação junto à população passo-fundense e as relações travadas por ele; após seu afastamento da vida religiosa, seguimos os indícios de sua vida privada até o seu derradeiro fim, nas contendas da guerra civil. No que tange ao aludido como a pós-morte do Padre Thomaz, buscamos estabelecer de que forma, décadas depois, seus restos mortais retornam à baila como parte de uma narrativa histórica de Passo Fundo que se estava a constituir e uma operação de exumação é realizada pela Igreja Católica para recuperar a ossada do sacerdote.

ÀS VÉSPERAS DO CENTENÁRIO DE PASSO FUNDO, O INTERESSE PELA HISTÓRIA

Em agosto de 1957, a manchete *Encontrada a ossada do Padre Ramos* estampava a contracapa de um periódico da capital do estado. A matéria versava sobre a exumação do corpo do Padre Thomaz de Souza Ramos, que havia ocorrido cerca de um ano antes. A veiculação da notícia acontecia em atraso e partia de Ervino Rhoden, correspondente carazinhense do *Jornal do Dia*, de Porto Alegre, que, no ensejo das festividades do Centenário de Passo Fundo, realizadas naquele mesmo mês, enviou duas fotografias alusivas ao episódio da exumação do Padre Thomaz. Rhoden destacou na matéria que havia informações de que o Bispo Dom Cláudio desejava erigir “monumento condigno na cidade de Passo Fundo, por ocasião dos festejos de seu centenário” para o Padre Thomaz, “zeloso vigário de Passo Fundo naqueles tempos remotos” (JORNAL DO DIA, 23 ago. 1957, p. 12). O desejo da Diocese de Passo Fundo de construir monumento ao Padre Thomaz pode ser considerado como uma ação em prol das comemorações do Centenário, que vinham sendo articuladas por diversos indivíduos e entidades desde os primeiros anos da década de 1950. Esse parece-nos ser um primeiro eixo a ser seguido, isto é, compreender como a preparação para os festejos do Centenário contribuíram para mudanças que ocorreram em diversos âmbitos na sociedade passo-fundense da época, inclusive em relação à compreensão da história e dos “vultos históricos” naquele momento.

Nos primeiros anos da década de 1950, Passo Fundo encontrava-se em pleno processo de expansão urbana, em decorrência, sobretudo, do aumento populacional (KNACK, 2016). Esse aumento, alastrado em todo o país, foi fortemente influenciado pelo fenômeno do êxodo rural, ou seja, a migração do campo para

a cidade. Em Passo Fundo, muitos eram os atrativos para os que migravam, como um emprego em uma das indústrias frigoríficas, a possibilidade de os filhos continuarem os estudos nas escolas secundaristas, entre outros (CARVALHO; MIRANDA; MATTOS, 2019).

Foi nesse contexto que muitas lideranças passaram a pensar no Primeiro Centenário Municipal, data que deveria dar conta de mostrar os avanços recentes da cidade, o que lhe dava bases para construir um futuro pujante (CARVALHO; MIRANDA; MATTOS, 2019). Toda essa expectativa levou a ações concretas de planejamento, especialmente para questões relacionadas à urbanização. Em 1952, na administração do prefeito Daniel Dipp (1952-1955), foi iniciada a elaboração do primeiro plano diretor da cidade. O plano diretor serviria para ordenar as transformações que vinham acontecendo, melhorar o aspecto geral, mudar a aparência da cidade, dando à urbe um aspecto de modernidade. Essas melhorias urbanas acompanharam o desenvolvimento do ramo da construção civil que, na década de 1950, já estava em consolidação. Passo Fundo expandia-se e modificava-se com a construção de edifícios, núcleos residenciais e a abertura de diversos loteamentos. Em suma, havia uma constante preocupação em relação ao aspecto que os festejos e a sede do município deveriam ter em seu Primeiro Centenário (KNACK, 2016).

A imprensa encarregou-se de mobilizar esforços para o engajamento de diversos setores da sociedade. Durante os primeiros meses do ano de 1954, o jornal *O Nacional* empenhou-se na campanha de criação de uma comissão para a organização do Primeiro Centenário. Em editorial do supramencionado periódico, criticava-se as discussões de cunho político da Câmara de Vereadores em princípios daquele ano, assinalando-as como ponto de inflexão

para os rumos das comemorações do Centenário, pois era o momento em que “todas as energias dos passofundenses são reclamadas para lançar os fundamentos da grande jornada que culminará no esplendoroso dia 7 de agosto de 1957” (O NACIONAL, 03 abr. 1954, p.3). Foi nesse contexto de projeção das festividades do Centenário, unindo o passado, o presente e um futuro prospectado, que foi criado o Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF).

Contudo, a ideia da criação de uma entidade que pensasse a história de Passo Fundo foi aventada ainda no ano de 1953, quando Jorge Edethe Cafruni, então diretor do jornal *O Nacional*, começou uma campanha pelas páginas do periódico. Cafruni justificou a necessidade da agremiação pelo motivo de até aquele momento todas as publicações sobre a história municipal serem de autoria de Francisco Antonino Xavier e Oliveira (1875-1959). Desse modo, reunindo alguns colaboradores e entusiastas da ideia, foi pensando o Centro de Estudos Históricos Pró-Centenário de Passo Fundo, que no momento de sua fundação, 15 de abril de 1954, foi transformado em Instituto Histórico de Passo Fundo (CARVALHO; MIRANDA; MATTOS, 2019).

Criado para servir de central de informações históricas, sobretudo para embasar os festejos do Primeiro Centenário, o IHPF, a exemplo de seus congêneres, passou a atuar em diversas frentes, elencando fatos e vultos históricos que teriam relevância para a história de Passo Fundo. O IHPF, de acordo com o jornal, poucos dias depois de sua fundação, já se encontrava em pleno trabalho, com mesa diretora selecionada, eleição de membros honorários e reuniões quinzenais (O NACIONAL, 12 maio 1954), cumprindo o papel de organizador de atividades a serem realizadas durante o Centenário, como as publicações de obras históricas (O NACIONAL, 18 maio 1954). Para o seu bom funcionamento, eram pu-

blicados anúncios convidando a sociedade a filiar-se na associação, através de doações financeiras ou de materiais de pesquisa (O NACIONAL, 18 maio 1954).

Foi nesse ensejo que os membros do IHPF passaram a empreender esforços pela identificação de personagens como Joaquim Fagundes dos Reis, que foi destacado como “o patriarca” de Passo Fundo. De fato, no preâmbulo à Primeira Ata do Instituto Histórico de Passo Fundo, lavrada por Jorge Cafruni, consta que Reis: “trabalhava na organização de uma crônica histórica, fundada numa tradição oral” (LIVRO DE ATAS, 1954, p. 3). Como mencionado por Cafruni, ao ser fundado o IHPF, o poeta, escritor e corretor de imóveis Gomercindo dos Reis já estava empenhado na busca de seus vultos.

A BUSCA PELOS “VULTOS HISTÓRICOS”: GOMERCINDO DOS REIS E O PADRE THOMAZ

Nascido em 1898, em Carazinho, então 4º distrito de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Gomercindo dos Reis estabeleceu-se em Passo Fundo na década de 1920. Anteriormente, atuou em diferentes atividades em Santa Maria e Porto Alegre. Considerado um dos primeiros líderes comunitários de Passo Fundo, Gomercindo dos Reis entabulou, entre 1928 e 1932, uma campanha na imprensa local que reverteu a venda da área de uma praça em Passo Fundo. Com tendências políticas vinculadas aos partidos de oposição aos governos do Rio Grande do Sul durante a Primeira República, Gomercindo teve uma vida política engajada, embora não tenha assumido nenhum cargo público. Foi filiado ao Partido Federalista (PF), participou de comícios e reuniões políticas em 1922, bem como apoiou os liberais à candidatura de Joaquim Francisco de

Assis Brasil. Em 1923, tomou parte na campanha revolucionária, pertencendo ao quadro social do Grêmio Cívico Rio-Grandense, de Porto Alegre. Mais tarde, quando da criação do Partido Libertador, ingressou também nas fileiras dessa agremiação.

As atividades políticas de Gomercindo foram sempre acompanhadas de uma produção intelectual. A partir de 1915, passou a ter poemas e textos publicados em revistas e jornais, como *O Malho*, *Fon-Fon*, *Vida Chic* e *Ilustração Pelotense*. Já nos anos 1930, passou a colaborar regularmente com periódicos passo-fundenses, *O Nacional* e *Diário da Manhã*, além de outros jornais de Santa Catarina e Paraná. Ao longo de sua trajetória, foi membro do Grêmio Passo-Fundense de Letras, mais tarde da Academia Passo-Fundense de Letras e do Instituto Histórico de Passo Fundo, tendo publicado os livros *Defendendo a Verdade* (1947) *Nuvens e Rosas* (1957) e *Jardim de Urtigas* (1957), deixando inacabado o romance *Tragédia da Cruzinha* (VANIN; CARVALHO, 2023).

O arquivo pessoal de Gomercindo dos Reis² revela seus esforços no levantamento de informações para embasar suas pesquisas. Mesmo antes da fundação do IHPF, em 1953, Gomercindo dos Reis já estava obstinado a encontrar dados sobre Fagundes dos Reis³, conforme pode ser observado em um ofício encaminhado por Múcio de Castro, patrão do Centro de Tradições Gaúchas Lalau Miranda, ao Bispado de Passo Fundo (OFÍCIO ENVIA-DO, 24 set. 1953). No documento, Castro destaca o brilhantismo

² O arquivo pessoal do literato Gomercindo dos Reis foi doado por suas filhas à Escola Estadual Ensino Fundamental Gomercindo dos Reis. A escola está localizada em uma área que pertenceu e foi loteada por Gomercindo dos Reis, na rua Cel. João Vergueiro, n. 116, na Vila Carmem, em Passo Fundo.

³ Joaquim Fagundes dos Reis foi a primeira autoridade constituída no distrito de Passo Fundo, quando da emancipação do município de Cruz Alta. No século XX, foi “escolhido” como patriarca do município de Passo Fundo, tendo Gomercindo dos Reis papel central na construção da narrativa sobre ele.

que os festejos do Centenário deveriam ter e autoriza Gomercindo dos Reis a fazer a busca por documentos históricos sobre o município e as “vidas ilustres”, sobretudo de Fagundes dos Reis, “o fundador da cidade”, nos arquivos do Bispado. O texto do documento encaminhado ao Bispado em 1953, é praticamente idêntico ao ofício do Instituto Histórico de número 136/55, encaminhado em 21 de agosto de 1955 ao diretor do Arquivo Público do Estado (OFÍCIO ENCAMINHADO, 21 ago. 1955). Naquele momento, Gomercindo dos Reis era o primeiro-secretário do IHPF e escreveu ao Arquivo Público solicitando “as facilidades de praxe ao representante deste Instituto para copiar ou conseguir cópias” de documentos relacionados ao passado de Passo Fundo.

É importante salientar que Gomercindo dos Reis não se contentou em buscar os meios oficiais para a localização de informações. Em 29 de junho de 1955, recorreu à Maria Joana da Silva, moradora da cidade de São Paulo, para conseguir mais dados sobre a vida de Joaquim Fagundes dos Reis. No mês seguinte, após conseguir a certidão de nascimento de Maria Joana, Gomercindo escreveu novamente à dita descendente de Fagundes dos Reis, solicitando a ela fotografias antigas de Passo Fundo, “ou de pessoas, principalmente da família Fagundes dos Reis”, declarando que se estava elaborando um Álbum do Centenário do Município de Passo Fundo (OFÍCIO ENCAMINHADO, 22 jul. 1955). É justamente a organização desse álbum comemorativo – jamais finalizado – que faz com que Gomercindo empreenda esforços para localizar um registro fotográfico do Padre Thomaz de Souza Ramos, outro “vulto histórico” destacado por ele em função das pesquisas que realizava.

Reis, em julho de 1954, enquanto integrante da comissão de pesquisas do IHPF, estava “vivamente interessado” em locali-

zar uma fotografia do Padre Thomaz para figurar no Álbum do Centenário do Município (OFÍCIO ENCAMINHADO, 10 jul. 1954). Para conseguir o item, Gomercindo apelou para uma metodologia pouco convencional, escrevendo a pessoas que possuíam a mesma combinação de sobrenomes de seu investigado: *Souza Ramos*. Um de seus contatos foi Anésia de Souza Ramos, moradora de São Paulo, para quem escreveu dizendo: “Apesar de não vos conhecer, [...] como V. S. adota o mesmo sobrenome, presumo que o mesmo [Padre Thomaz de Souza Ramos] tenha algum parentesco convosco, resultando daí, conseguir uma fotografia que necessito” (OFÍCIO ENCAMINHADO, 10 jul. 1954).

A busca não surtiu efeito, mas possivelmente deve ter apontado caminhos, pois, em dezembro de 1954, Reis contactou Antonieta Bortolacci, residente em Erebangó (RS), solicitando a ela “que se ela possuir, ou se conhecer alguém na localidade que possua uma fotografia do Padre, lhe remeta” (OFÍCIO ENCAMINHADO, 29 dez. 1954). Na carta, Gomercindo menciona Damião de Souza Ramos, que residiu em Erebangó, além disso, o missivista pede a Antonieta que lhe informe o endereço de uma amiga sua, residente no Rio de Janeiro, que seria filha do pároco (OFÍCIO ENCAMINHADO, 29 dez. 1954). Nesse sentido, a missiva é elucidativa, pois mostra que Reis tinha conhecimento sobre os filhos do Padre Thomaz, já que ele menciona Damião, um dos rebentos do sacerdote, como veremos adiante. De alguma maneira, Gomercindo conseguiu contato com a filha mais velha do Padre Thomaz, Virginia, que residia com sua família em Palmas, estado do Paraná. Em seu arquivo pessoal, Gomercindo conservou uma foto do Padre Thomaz e de suas descendentes.



Descendentes do Padre Thomaz de Souza Ramos, residentes em Palmas/PR. Da esquerda para a direita, a filha Virgínia, a neta Juvinilha, a bisneta Virgínia, a trineta Maria Mercedes e o tetraneto Manoel, em 21 de abril de 1955. Fonte: Arquivo pessoal de Gomercindo dos Reis.

Mas a pesquisa que levou Gomercindo ao “vulto histórico” do Padre Thomaz havia iniciado ainda antes, como aludimos anteriormente, tendo como enfoque a figura de Maria Meirelles, a Maria Pequena, personagem escolhida por Reis para ser tema de uma palestra proferida no Grêmio Passo-Fundense de Letras. Em consulta ao acervo da Academia Passo-Fundense de Letras, encontrou-se um parecer emitido por ele a pedido de seus confrades acerca da então recém-lançada obra *Cronologia da Revolução Federalista*. A análise de Gomercindo dos Reis concentra-se em demonstrar que ele detinha conhecimento sobre o assunto central da obra de Ferreira Filho, a Revolução Federalista. E mais: afirmava o literato que, através do cruzamento bibliográfico, poderia ele apontar algo que, de local e importante, estava ausente na narrativa do autor:

À medida que avançamos na sua leitura iam os fatos e datas consignadas nos livros “VOLUNTARIOS DO MARTÍRIO”, de Angelo Dourado; “APONTAMENTOS PARA

[A HISTÓRIA DA] REVOLUÇÃO DE 1893”, de Wenceslau Escobar; e “MARCHA DA DIVISÃO DO NORTE”, de Albino Cunha, notamos a omissão de um fato que teve imensa repercussão entre os passofundenses, em cujo meio se passou e que, por isso gostaríamos de ver registrado no trabalho do ilustre escritor.

Referimo-nos à prisão e degolamento do Pe Thomaz de Souza Ramos, então vigário da paróquia de Passo Fundo (PARECER, 1955) (grifo nosso).

E o parecer termina devotando elogios à obra e ao supracitado autor. O que nos é interessante é a possibilidade de vislumbrar alguns aspectos de uma pesquisa em curso que vinha sendo realizada por Gomercindo dos Reis. O literato estava a par do que, em termos de bibliografia, lhe era disponível em 1950, isto é, as obras memorialistas mencionadas no excerto anterior e que foram – e ainda são, já que clássicas – basilares para o estudo e compreensão de Gomercindo dos Reis acerca do que havia sido a guerra civil de 1893. Portanto, as leituras do autor-pesquisador permitiram-lhe chegar ao escopo local do conflito, de onde partiu sua investigação sobre Maria Pequena e, muito provavelmente por consequência, sobre o Padre Thomaz, que acabaram por se amalgamarem às pesquisas desenvolvidas no âmbito do Instituto Histórico.

A bem da verdade, o caminho poderia ser o oposto, do específico ao geral, ou seja, tomando conhecimento dos casos de Maria Pequena e do Padre Thomaz, Gomercindo poderia ter-se interessado pelo tema da guerra civil e passado a explorá-lo. Entretanto, essa hipótese, imaginamos, seja menos provável. O que é patente ao analisar a trajetória de Gomercindo é que a “bandeira da revolução” lhe foi companheira – desde o berço, talvez, visto o nome homófono de Reis e o de Gumercindo Saraiva, líder dos federalis-

tas na guerra civil, embora nada nos permita afirmar isso. Em sua militância enquanto membro do Partido Libertador, herdeiro dos ideais federalistas, participou de comícios e reuniões políticas em 1922, apoiando os liberais na candidatura de Joaquim Francisco de Assis e tomando parte na Revolução de 1923⁴. Em sua produção literária, se encontram destacadas personalidades vinculadas ao Partido Federalista, como Gumerindo Saraiva, homenageado por Gomercindo dos Reis em 1944 (*O NACIONAL*, 7 ago. 1944), quando das celebrações do passamento do cinquentenário da Batalha de Passo Fundo, ocorrida no Campo dos Mellos, em 26 junho de 1894.

Assim, ter-se-ia começado o envolvimento de Gomercindo com essa história e, ao fim e ao cabo, tanto a sua atuação no Grêmio Passo-Fundense de Letras quanto no IHPF acabaram por coincidir, no decorrer de seus estudos. Por ambos os caminhos, a trilha seguida pelo pesquisador conduziu-o a encontrar a figura do Padre Thomaz de Souza Ramos. Entretanto, o que Gomercindo dos Reis deixou registrado sobre o Padre Thomaz é muito elementar; para além das fotografias conseguidas com seus descendentes e as missivas despachadas para tal intento, apenas algumas breves anotações dentre os escritos do pesquisador fazem alusão ao personagem histórico em questão. Talvez, supomos, a ideia fosse explorar a figura do sacerdote mais detidamente durante o desenvolvimento da obra

⁴ A “Revolução de 1923” estendeu-se entre os meses de janeiro e novembro de 1923, no território do estado do Rio Grande do Sul, opondo os partidários de Joaquim Francisco de Assis Brasil – os assisistas –, rebelados, em linhas gerais, em função da manutenção do governo estadual sob o comando de Antonio Augusto Borges de Medeiros, o que alijava e afastava a oposição, por meio da fraude eleitoral, da possibilidade de participar da política dominada pelo Partido Republicano Rio-Grandense. Gomercindo dos Reis, ainda antes de incorporar-se à movimentação revolucionária, já conformava parte da oposição, fraudando votos em distritos de Porto Alegre, na eleição estadual ocorrida em fins do ano de 1922 (*RIO GRANDE DO SUL*, 1923, p. 266).

A Tragédia da Cruzinha, narrativa literária que o autor deixou inconclusa.

Tendo isso em mente, fica o questionamento: afinal de contas, quem foi o Padre Thomaz de Souza Ramos, sacerdote assassinado na Revolução Federalista, exumado na década de 1950 pela Diocese de Passo Fundo e indivíduo pesquisado por Gomercindo dos Reis?

“MATA, BANDIDO, QUE MATAS UM SACERDOTE DE DEUS”:
O PADRE, A POLÍTICA E A REVOLUÇÃO

O português Thomaz de Souza Ramos nasceu em Foz do Sousa, concelho de Gondomar, localidade distante cerca de 16 quilômetros da cidade do Porto. Filho de Jeronimo dos Santos Rocha e de Rita de Sousa Ramos, nasceu em 16 de julho de 1837 e foi batizado em 7 de agosto do mesmo ano, sendo seus padrinhos o seu tio Thomaz dos Santos Rocha e a sua avó paterna (REGISTRO DE BATISMO, 7 ago. 1837). Pouco sabemos sobre a infância e juventude de Thomaz de Souza Ramos, a não ser o fato de ter sido ordenado padre ainda cedo, aos 23 anos de idade, em dezembro de 1860 (O COMMERCIO DO PORTO, 15 dez. 1860).

As motivações que levaram o jovem a abandonar sua terra natal e buscar outra vida no Brasil, são, até esse momento, desconhecidas. No entanto, é pertinente pensar nos contextos em que Brasil e Portugal estavam inseridos naquele íterim. Desde meados do século XIX, Portugal passava por um profundo reordenamento econômico. Além de considerar a conjuntura desfavorável em terras lusas, deve-se levar em consideração o fato de que o Brasil, naquela época, era visto no imaginário popular como uma “terra de abundância e [com] oportunidades de enriquecimento” (Lobo,

2001, p. 16). Somando-se à crise atravessada por Portugal e à ideia de “terra de abundância” que seria o Brasil, o país foi o destino escolhido por milhares de portugueses durante o século XIX (CRUZ, 1987; TRINDADE, 2000; CERVO, 2000).

Padre Thomaz chegou ao Rio Grande do Sul nos primeiros anos da década de 1860, embora não consigamos precisar quando. O primeiro local em que se envolveu em atividades eclesiais foi em Cachoeira, visto que em 7 de agosto de 1864 foi contratado como capelão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, conforme registrado no Livro de Atas da Irmandade (PACHECO; HAACK; MOREIRA, 2020, p. 282). Sua atuação em Cachoeira não se estendeu por muito tempo, visto que no mesmo ano estava estabelecido na Paróquia de Soledade⁵, no município de Passo Fundo (RUBERT, 1998).

Pouco se conhece sobre a atuação religiosa do Padre Thomaz em Soledade na década de 1860, contudo, sabemos que foi nesse lugar que encaminhou seu pedido de naturalização, no ano de 1865 (DECRETO, 6 set. 1865). No que tange às questões religiosas, localizamos um abaixo-assinado enviado ao Bispo Sebastião Dias Laranjeira, em fevereiro de 1871. Como pároco, o sacerdote amealhou assinaturas dos moradores daquela freguesia em um abaixo-assinado, em que protestava contra a invasão dos Estados Pontifícios, a captura de Roma e o isolamento do Papa Pio IX, evento final de consolidação da unificação do Reino da Itália. Uma cópia da declaração que acompanhou o abaixo-assinado foi publicada pelo jornal *O Apostolo*, no Rio de Janeiro (O APOSTOLO, 16 jul. 1871).

⁵ Segundo Rubert (1998), a Paróquia da Soledade foi criada em 1857, tendo sido canonicamente confirmada dois anos depois, com a nomeação do primeiro pároco, o Padre Manuel Lázaro Freire. O Padre Thomaz foi o terceiro religioso a assumi-la. Em 1866, Soledade foi elevada à Comarca Eclesiástica.

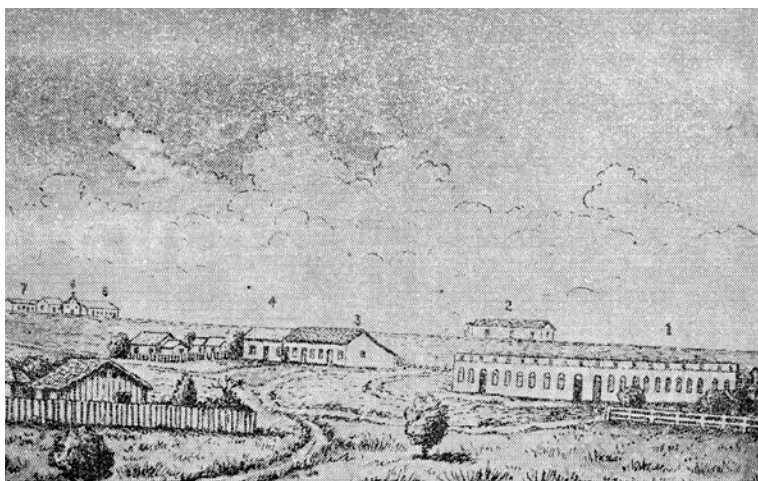
Posteriormente, o Padre Thomaz retornou à sua pátria, Portugal, deixando a Paróquia vacante até 1873, quando passou a geri-la o Padre José Luís do Vale (RUBERT, 1998). Em 1875, o sacerdote retornou de sua terra natal, voltando a ser o pároco de Soledade. Em 1878, foi acusado de casar duas irmãs órfãs, menores de idade, sem os devidos alvarás de licença, expedidos por autoridade competente (MONITOR CAMPISTA, 30 set. 1879). Tendo realizado os casamentos em novembro de 1878, nos autos de acusação, Padre Thomaz explicou, em sua defesa, que oficializou a união dos noivos pelo estado de pobreza em que as noivas se encontravam, sendo informado do fato pelo tutor das órfãs, João Bento Ferreira. Após a apresentação de justificativas, que incluíam precedentes ocorridos na Corte, o Padre Thomaz foi absolvido das acusações (APELAÇÃO CRIME, 1879).

Cabe aqui nos determos sobre o que significava ser pároco na sociedade brasileira naquele período. No Brasil do século XIX, especialmente durante o período do Segundo Reinado, a Igreja Católica iniciou um processo de reforma com o objetivo de torná-la mais próxima ao modelo romano e menos influenciada pela identidade nacional, centralizando seu controle no clero e menos na autonomia leiga. Nesse processo, os bispos cumpriram um papel fundamental, sendo considerados os “líderes” dessa transformação (KARSBURG, 2007). Vigorava, naquele momento, o padroado régio, isto é, a Igreja ficava sob o controle permanente do Estado, que promovia, transferia ou afastava clérigos; decidia e arbitrava conflitos nas respectivas jurisdições das quais ela própria fixava os limites. Na prática, o Imperador exercia o papel de chefe da Igreja no Brasil. Segundo José Murilo de Carvalho (1996, p. 171),

durante o Império o governo insistiu em não abrir mão do controle da Igreja, pois além de ser ela um

recurso administrativo barato – os párocos recebiam na década de 1870 um salário equivalente ao do proletariado burocrático –, possuía grande poder sobre a população, de que o governo indiretamente se beneficiava.

No início de 1881, Padre Thomaz permutou a Freguesia da Soledade com o pároco de Passo Fundo, o também português José Cirilo da Cunha, que se encontrava doente (Rubert, 1998). Dois anos depois, em 1883, adquiriu uma casa, terreno e poteiros na *Rua do Commercio*, principal via da Vila (TRANSMISSÕES E NOTAS, 1883, fls. 161).



Representação do aspecto de parte da Vila do Passo Fundo. Desenho de Lauro Schuck. Conforme informações de Gomercindo dos Reis, as edificações numeradas designavam: 1. Casa do major Manoel Theodoro da Rocha Ribeiro, que mais tarde pertenceu a Carlos Rotta; 2. Antiga Igreja Matriz, onde atualmente está construída a Catedral; 3. Residência do Padre Thomaz de Souza Ramos, onde hoje está o Edifício Office Bella Città; 4. Espaço da futura praça Marechal Floriano; 5. Casa de Antonio Rodrigues da Silva Câmara, em frente ao atual Banco Itaú; 6. Capela de São Teodoro; 7. Chácara de Luiza Braz, aos fundos da atual Igreja Metodista. Acervo pessoal de Gomercindo dos Reis.

Foi em Passo Fundo que o Padre Thomaz manteve, por mais de uma década, uma relação com Deolinda Borges do Canto⁶, tendo com ela seis filhos: Lúcia, nascida em 7 de fevereiro de 1882; Alzira, nascida em 13 de agosto de 1883⁷; Damião, nascido em 21 de dezembro de 1885⁸; Antonio, nascido em 17 de janeiro de 1889⁹; Maria, nascida em 22 de julho de 1891¹⁰; e Manoel, nascido por volta de 1894.



Padre Thomaz de Souza Ramos, em 29 de abril de 1887. Arquivo pessoal de Gomercindo dos Reis.

Além dos filhos tidos com Deolinda, Padre Thomaz teve, pelo menos, outros dois, com Luciana Constantina da Silva, ainda enquanto pároco de Soledade: Virgínia, casada com Valêncio Dias de Almeida, e João de Souza Ramos, conhecido como “Jango do Padre” ou “Jango Padre”.

⁶ Natural de Cruz Alta, Deolinda era filha de Manoel Luiz do Canto e Joanna Maria Borges.

⁷ Lúcia e Alzira foram batizadas em 24 de novembro de 1883. Seus padrinhos foram, respectivamente: Antonio José da Silva Loureiro e Philipina Schell Loureiro; e Leovegildo Carlos Vernes e Maria Esbelta de Oliveira. Os registros, feitos pelo Padre Thomaz, dizem que as inocentes foram batizadas pelo Reverendo Joaquim Cyrillo da Cunha. fls. 46v e 47.

⁸ Damião foi batizado em 7 de outubro de 1888, sendo seus padrinhos: o Reverendo Caetano Forrado e Domingas Pereira de Souza. Quem fez a celebração, conforme o registro feito pelo Padre Thomaz, foi o Reverendo Caetano Forrado. fls. 19.

⁹ Antonio foi batizado em 28 de abril de 1889, sendo seus padrinhos: o major Manoel Theodoro da Rocha Ribeiro e sua mulher Anna Maria da Rocha. O inocente foi batizado pelo Reverendo Padre Miguel Tito.

¹⁰ Maria foi batizada em 2 de agosto de 1895, sendo seus padrinhos: Valencio Dias de Almeida e sua mulher Virgínia de Souza Ramos.

Sobre o fato de Padre Thomaz ter mulher e filhos, devemos ter em mente as palavras de Gilberto Freyre (2001, p. 497) ao tratar da formação da sociedade brasileira: “raros, entre nós, os eclesiásticos que se conservaram estéreis; e grande número contribuiu literalmente para o aumento da população”. Segundo o autor, a proximidade entre o pároco e a comunidade acontecia por serem os padres pessoas que tinham hábitos parecidos com seus fiéis, inclusive muitos com concubinas e filhos¹¹. Deve-se pensar que, ainda no Período Imperial, em que Igreja e Estado estavam unidos, nem todos os sacerdotes consideravam o celibato uma necessidade inerente às suas funções, daí a figura do “vigário concubinário” (D’APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 59).

A primeira inserção notável do Padre Thomaz em meio à população passo-fundense, para além dos deveres eclesiásticos que lhe cabiam, muito provavelmente, foi a participação dele na Campanha Abolicionista de 1884¹². Juntamente com diferentes membros da sociedade passo-fundense, engajou-se na causa abolicionista local¹³, sendo um de seus articuladores, participando das comissões

¹¹ A maior rigidez em torno da castidade envolvendo o sacerdócio seria paulatinamente reforçada no Brasil após a instauração do regime republicano e da consequente separação entre Estado e Igreja, quando, em razão disso, a Igreja Católica no Brasil passou a reestruturar-se e sofrer um processo de “romanização”, isto é, de adequação às hierarquias e preceitos difundidos pela Igreja Católica Apostólica Romana e o Papado. Ver mais em: CAMPOS; MELO, 2017.

¹² O movimento pró-libertação foi encabeçado por diversos líderes políticos do Rio Grande do Sul, incluindo liberais, conservadores dissidentes e republicanos, que tinham como objetivo “abolir” a escravidão no território sulino. Contudo, conforme Maria Angélica Zubarán (2009), chegou-se a um acordo para conceder a liberdade, por meio de uma “emancipação condicional”. Essa abordagem buscava evitar que os libertos se entregassem à ociosidade e permitiria que seus antigos senhores continuassem a utilizá-los, embora agora fossem nominalmente considerados livres. As questões políticas e sociais que envolvem esse tópico não serão profundamente abordadas neste capítulo. Ver mais em: BAKOS, 1985; ZUBARAN, 2009; MOREIRA, 2009 E RAMOS, 2013.

¹³ De sua parte, Thomaz colaborou com a libertação de um escravizado, embora não tenhamos localizado a carta de alforria.

organizadas para encontrar adeptos nos diferentes distritos do município (A FEDERAÇÃO, 1884a). Todos os esforços foram dirigidos para que, quando da chegada do dia 7 de setembro de 1884, o maior número de cartas de alforria houvesse sido registrado¹⁴. No dia da comemoração do esforço em libertar os cativos, Padre Thomaz foi um dos oradores do grande festejo realizado, quando “proferiu uma bella e criteriosa oração acerca do facto da redenção” (A FEDERAÇÃO, 1884b). Ao todo, naquele ano, segundo informação da Câmara Municipal, foram passadas 549 cartas de alforria no município de Passo Fundo (COPIADOR, 1884, p. 11v-12)¹⁵. Contudo, Padre Thomaz não se engajou somente na Campanha Abolicionista. Em 1889, o pároco envolveu-se na política local e denunciou, ao presidente da Província, um conflito ocorrido nas ruas de Passo Fundo, conforme veremos a seguir.

A questão dos praças: o padre em meio aos arranjos políticos em Passo Fundo

Em Passo Fundo, no princípio do mês de abril de 1899, um desencontro entre a força policial local, comandada pelo delegado Teophilo Rodrigues da Silva, e os praças do destacamento do 3º Regimento de Cavalaria Ligeira, resultou na morte de João Luiz,

¹⁴ Esse acontecimento estava alinhado com outros realizados em diferentes localidades da Província, como em Porto Alegre, quando a Câmara Municipal declarou em sessão oficial a extinção da escravidão em Porto Alegre, alterando, na sequência, o nome do campo da Várzea para Campo da Redenção (CAMPOS; MACHADO, 2021).

¹⁵ Paulo Moreira (2003, p. 170), ao tratar do movimento emancipacionista em Porto Alegre, nesse período, destaca: “o movimento emancipacionista, quando teve a sua liderança tomada por membros da elite econômica e política local, passou a preocupar-se em criar símbolos que marcassem a sua ascensão, como bandeiras e manifestações festivas, buscando consenso e apoio da sociedade em geral. Além disso, era também uma intenção de seus promotores deixarem para as gerações futuras um relato detalhado das ações beneméritas praticadas”.

com 29 anos de idade, “assassinado com um tiro d’arma de fogo” (REGISTRO DE ÓBITO, 1889). Thomaz dirigiu-se diretamente ao presidente da Província, explicando:

Ilustríssimo Excelentíssimo Senhor

Só com o fim de conseguir a boa paz, ordem e tranquilidade deste povo, cumprindo com o dever do meu cargo, para evitar futuros males, levo ao conhecimento de Vossa Excelência, como a primeira autoridade da Província, e de quem dimana todo poder e força, para garantia da propriedade e vida dos cidadãos - o seguinte lamentável conflito, não precisa de comentários, seguindo a sua gravidade, o que muito depõe contra as boas instituições de um país livre culto, como é o Brasil:

Ontem, a altas horas da noite, esses habitantes foram sobressaltados com grande tumulto, gritos e descargas de tiros, que se deram em uma das principais ruas desta vila, sabendo-se depois que tinha sido um combate entre a força policial desta vila e as 10 praças da Linha aqui destacadas. (!!!)

Desta desordem resultou a morte de uma praça de Linha e mais os ferimentos, alguns graves, de três companheiros deste desafortunado soldado, que está sobre terra.

Sem competência para indagações, mas para que não fique abafada a verdade com partes oficiais menos justas e verdadeiras, devo informar a Vossa Excelência o que é certo, e sem receio de ser contentado - que afrontados dois grupos estiveram os respectivos comandantes - o da polícia, que é também o delegado e o do destacamento, que é o sargento, dando ordens, ficando assim provado, que para uma tal desordem e desacato à sociedade, houve premeditação e [ilegível]. Isto deve servir de base para quem quiser conhecer os verdadeiros culpados de tais graves abusos e crimes. Em nome destes habitantes que são

cidadãos brasileiros, peço a Vossa Excelência providência e justiça.

Deus guarde a Vossa Excelência

Passo Fundo 2 de abril de 1889.

Ilustríssimo Excelentíssimo Senhor Doutor Joaquim Galdino Pimentel

Digníssimo presidente da província

O vigário Thomaz de Sousa Ramos

(CARTA, 1889).

Conforme anotação feita pelo gabinete presidencial, na primeira página da missiva, foram notificados tanto o delegado quanto o sargento responsável pelo destacamento dos praças. O conflito deu origem a um novo sumário de culpa¹⁶, em que eram réus a força policial e os praças de linha, destacados em Passo Fundo (SUMÁRIO DE CULPA, 1889). O acontecimento denota os ânimos da situação política de Passo Fundo naquele momento, reflexo das disputas pelo poder que ocorriam no Rio Grande do Sul entre os partidos Conservador e Liberal, nas quais o Padre Thomaz de Souza Ramos pode ter tomado partido.

Na mesma data de envio da carta do sacerdote, a Câmara Municipal também informou ao presidente da Província, fazendo alusão aos fatos ocorridos e requerendo a desmobilização dos praças ali destacadas:

Esta Camara reunida em sessão extraordinaria de hoje resolveu por unanimidade de votos, levar ao conhecimento de V.Excia. por telegrama, e pelo presente mais minuciosamente o que se passa a expor. Hontem as 9 horas da noite houve um conflito no centro da Villa, entre as praças de linha e praças da

¹⁶ Chamado de *iudicium accusationis*, o sumário da culpa é iniciado a partir do recebimento da denúncia (ou queixa-crime) contra o réu.

policia local, do qual resultou a morte de uma e ferimentos de tres praças, todas d'aquella força, o que causou grande alarma a população d'esta Villa, sempre pacifica e ordeira.

Alem deste conflicto, tem-se repetido em dias e noites anteriores desordens entre taes forças, das quaes, tem resultado ferimentos em soldados da força de linha e da local.

A incuria do Comandante da policia e Delegado em exercicio Jose Claro de Oliveira, tem occasionado as scenas de sangue que horrorisados presenciamos; bem assim cabe ao Dr. Juiz de Direito Antonio Alvares Velloso de Castro grande responsabilidade por tais acontecimentos por ter sem necessidade requisitado a força de linha que aqui presentemente si acha e tem sido causa das repetidas desordens mencionadas.

Assim, Exmo. Sr. esta Camara reitera e pede á V.Excia. providencias, assim de quanto antes ser retirada a força de linha aqui destacada, voltando assim a paz e socego da população desta Villa (OFÍCIO ENCAMINHADO, 1889).

O documento foi enviado pelos vereadores João Issler, Pantaleão Ferreira Prestes, Jeronimo Savinhone Marques e Thomaz Canfield, todos alinhados, naquele momento, ao Partido Liberal; os demais vereadores em exercício na mesma legislatura, Gervasio Lucas Annes e os capitães Franklin Machado da Silva e Francisco Marques Xavier Chicuta não compareceram à reunião extraordinária aludida, por serem, provavelmente, a oposição restante do grupo, liderados por Gervasio, chefe do Partido Conservador. A data da correspondência é a mesma da carta enviada pelo Padre Thomaz, assim como o conteúdo não foge daquele descrito pelo sacerdote. Essa simultaneidade leva-nos a inferir que a denúncia de Thomaz e sua atitude de escrever diretamente ao presidente da Pro-

víncia não fosse mero desejo de conseguir restabelecer “a boa paz, ordem e tranquilidade” dos passo-fundenses, mas talvez respaldar a narrativa consolidada pelos outros representantes locais aos quais possivelmente estava alinhado.

Comentando sobre a Igreja Católica no período monárquico, o pesquisador George Boehrer (1970, p. 161) afirma que o sacerdote brasileiro daquele tempo “quase não se distinguia, nas atitudes, de seus concidadãos”. Em destaque estava “o envolvimento político dos padres”, já que “facilmente se tornava adepto de um dos dois partidos políticos. Muitas vezes o padre só era escolhido se o partido local que estivesse no poder o aceitasse”. Levando em conta o regime do padroado, concordamos com a afirmação do historiador Caio Cesar Boschi (1986, p. 22-3), de que o clero “integrou-se totalmente aos interesses políticos e administrativos da Coroa, tornando inquestionável a sua situação de funcionário régio. A carreira eclesiástica era uma carreira de funcionário público”. Dessa forma, se o Padre Thomaz estava “metido” em política, sua posição de padre-funcionário público permitia que ele fizesse discursos com tons políticos na igreja ou em atividades religiosas, o que poderia desagradar os adversários.

As disputas pelo poder em Passo Fundo estavam acirradas desde o pleito de 1882, que deu maioria ao Partido Liberal na Câmara Municipal, elegendo o major Antonio Ferreira Prestes Guimarães, Amancio de Oliveira Cardoso, José Pinto de Moraes, Elias de Souza Küster, João Jacob Müller Filho, Joaquim Bernardes Vieira e Salvador Alves dos Santos. Pela Lei Saraiva¹⁷, o presidente da Câmara passava a ser escolhido por votação dos vereadores

¹⁷ Decreto n. 3.029, de 9 de janeiro de 1881, popularmente conhecido como “Lei Saraiva”, que instituiu uma reforma eleitoral no país, a primeira desde a outorga da Constituição de 1824. Dentre as mudanças promovidas pela reforma, esteve a proibição do voto de analfabetos e a regulamentação do voto direto (LEÃO, 2012).

que, em uma maioria liberal no início do mandato, em 1883, elegeram o chefe local do partido, o então major Prestes Guimarães. Na eleição seguinte, em 1886, foi patente a elevação dos ânimos em torno da votação: os vereadores conservadores José Pinto de Moraes e Elias de Souza Küster não compareceram para compor a mesa eleitoral, impossibilitando a apuração da eleição (CORRESPONDÊNCIA, 1886). Todavia, posteriormente, em documento da Secretaria do Governo da Província, a justificativa de Moraes foi posta em xeque, esse dizia temer ser vítima, possivelmente de assassinato, já que no dia da eleição, a convite do presidente da Câmara, “cerca de cem homens armados encontravam-se na Vila e em seus subúrbios” (CORRESPONDÊNCIA, 1886). Contudo, essa suposta ameaça denunciada por José Pinto de Moraes foi apresentada à Secretaria da Província sem, entretanto, dar parte da organização dos próprios conservadores no dia do pleito, que, de acordo com telegrama enviado pelo Diretório do Partido Liberal de Passo Fundo ao Visconde de Pelotas, haviam organizado uma força armada “contra a liberdade do voto”, ameaçando a realização das eleições (O PAIZ, 8 jan. 1886).

Essa situação de embates e acusações seguiu por toda legislatura encabeçada por Prestes Guimarães na chefia do Partido Liberal, que enfrentou ferrenha oposição conservadora. Os conflitos locais foram, inclusive, tema de sessões na Assembleia Legislativa da Província, suscitados por Prestes Guimarães quando assumiu uma cadeira naquela casa legislativa, em 1887 (PICCOLO, 1998). Sobre os conflitos que ocorriam em Passo Fundo, Prestes Guimarães teceu duras críticas a um projeto que visava alterar os comandos policiais, já que, sob a liderança dos conservadores, os comandos policiais faziam suas vontades antes da lei, isto é, realizavam “buscas ilegais, prisões arbitrárias e violentas, assassinatos, espancamentos,

tudo enfim” (PICCOLO, 1998, p. 327). Abusos cometidos pelas forças policiais ligadas aos conservadores foram denunciados por Prestes Guimarães em mais de uma ocasião. Entretanto, as denúncias também atingiram outros funcionários públicos, como juízes de Comarca que acabavam, por preferência política, auxiliando a facção conservadora em detrimento à liberal, gerando perseguições e conflitos armados.

Nesse sentido, o conflito de 1º de abril de 1889 denunciado pelo Padre Thomaz, estava cívico de interesses políticos e disputas pelo poder em Passo Fundo, nas quais o sacerdote possivelmente tomou parte ao lado dos liberais, como referido anteriormente. Em 22 de abril, o presidente da Província, Joaquim Galdino Pimentel, suspendeu a execução de um ato da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, que pronunciara como incursos em crime de responsabilidade o juiz de direito de Passo Fundo e o juiz municipal da Vila, relacionado aos incidentes com os praças dos destacamentos. O desfecho desse embate entre liberais e conservadores na Assembleia resultou em severa oposição dos liberais ao então presidente da Província¹⁸, que acabou por ser afastado do cargo e substituído por Prestes Guimarães, então vice-presidente da Província, por nomeação do Imperador D. Pedro II (NOMEAÇÃO, 1889).

¹⁸ Segundo Franco (2004), como já acontecera antes, no caso de um Juiz de Direito de Rio Grande, os deputados conservadores assumiram a defesa dos magistrados de Passo Fundo, invocando a ausência de lei processual específica para o caso e argumentando que a Assembleia estava invadindo atribuições do Poder Judiciário. Gaspar Silveira Martins, aliado de Prestes, apresentou, a propósito do caso, uma moção radical: acusou Galdino de “incapacidade intelectual, falta de zelo, critério, e, sobretudo pelo pouco escrúpulo com que dispõe dos dinheiros da província” (FRANCO, 2004). E continuou, “acaba de cometer o Presidente o atentado de suspender a sentença de pronúncia que a Assembleia Provincial, convertida em tribunal de justiça, proferiu contra o juiz de direito de Passo Fundo”. Segundo o deputado, esperava a Assembleia, que “o governo Imperial, desaprovando o atentado, nomeie para a província do Rio Grande do Sul um presidente mais capaz, mais cumpridor de seus deveres, mais respeitador das leis”. Essa moção, que a bancada adversária não teve sequer a chance de discutir, foi aprovada por 22 votos a 7.

Usando as atribuições do cargo, o major passo-fundense removeu dos cargos os juízes de Direito que haviam colaborado com o Partido Conservador em Passo Fundo. Em agosto de 1889, os liberais assumiram o Governo Imperial, com o Gabinete Ouro Preto, sendo nomeado para presidente da Província o senador Gaspar da Silveira Martins, depois substituído por Justo de Azambuja Rangel (FRANCO, 2004). O mandato liberal, todavia, teria vida curta: a 15 de novembro consolidava-se o golpe que destituiu o Gabinete Ouro Preto e instaurou o Regime Republicano no Brasil e, como consequência, colocaria o Partido Republicano Rio-Grandense (PRR) no poder no Rio Grande do Sul.

A denúncia do Padre Thomaz, realizada em abril de 1889, fez coro, portanto, àquela do vereador João Issler, do deputado Prestes Guimarães e do Partido Liberal local e provincial. Esse fato pode expressar um alinhamento político do sacerdote com a facção liberal, embora não possamos afirmar com certeza que houvesse engajamento do indivíduo junto a essa tendência política, embora seja muito possível. De todo modo, em junho de 1890, pouco mais de um ano após o conflito entre a força policial e o destacamento de cavalaria, o Padre Thomaz oficializou o último registro na Paróquia de Passo Fundo.

DO SACERDÓCIO À REVOLUÇÃO: O PADRE SEM PARÓQUIA E A GUERRA CIVIL

Não há registros dos motivos que levaram ao afastamento do Padre Thomaz da Paróquia de Passo Fundo, embora talvez desentendimentos políticos possam ser aventados como causa, ou a própria reforma da Igreja Católica, que condenava as relações de “concupiscência”, como a mantida pelo Padre Thomaz. Rubert (1998), ao

menção ao Padre Thomaz em seus escritos sobre a Igreja Católica no século XIX, destaca que, em fevereiro de 1890, o sacerdote reclamava aos seus superiores o afastamento de seu coadjutor, o padre italiano Alexandre Perilli, o que pode tê-lo deixado sem assistência para a condução dos trabalhos eclesiais no vasto território abrangido pela Paróquia de Passo Fundo e concorrido para sua desistência do cargo. De todo modo, seja por questões políticas, pessoais ou religiosas, fato é que, seguindo na condição de padre, Thomaz não assumiu compromisso eclesial de nenhuma ordem, passando os últimos anos de sua vida longe da vida sacerdotal. O pároco foi substituído por seu concunhado, o também português José Ferreira Guedes, que, transferido de São Sepé, iniciou o projeto de construção de um novo templo para a Igreja Matriz.

O ano de 1890 foi emblemático para a Igreja Católica no Brasil. Em março, foi divulgada uma Carta Pastoral assinada por todos os bispos brasileiros. Publicada alguns meses após a Proclamação da República, o documento, elaborado pelo alto clero brasileiro, denotava a postura conservadora e o descontentamento da Igreja Católica em relação ao novo regime político. Segundo Rioldo Azzi ([19--], p. 34-35), os bispos passaram quase três décadas dando ênfase aos “malefícios da República”, principalmente contra o casamento civil, que introduziria a “licenciosidade moral em nível familiar”, e o ensino laico, que teve como consequência a “perda de fé por parte da juventude”. Para o Rio Grande do Sul, o ano é ainda mais conturbado. Em setembro, Dom Cláudio Ponce de Leão assumiu o bispado do estado, e acelerou o processo reformista da Igreja, também, em função da mudança de regime político. Assim, os objetivos concentraram-se em moralizar o clero, submetendo-o à hierarquia; acabar com a autonomia dos leigos em assuntos religiosos; administrar as devoções e extirpar os excessos

sos do povo nessas ocasiões, procedimentos do movimento que se convencionou chamar de “romanização” do catolicismo no Brasil (KARSBURG, 2007).

Após afastar-se dos trabalhos eclesiásticos em Passo Fundo, Thomaz e sua família continuaram residindo na cidade, pelo que comprovam os registros de batismo de seus filhos com Deolinda Borges do Canto nos princípios da década de 1890. No ano de 1891, o Padre Thomaz registrou seu testamento em Porto Alegre, nomeando como seus testamenteiros o Cônego José Marcelino de Souza Bittencourt, o Monsenhor Vicente Ferreira da Costa Píndez e o Padre José Ferreira Guedes, pároco de Passo Fundo, o que demonstra a continuidade de suas relações no âmbito religioso e entre membros da Igreja Católica do Rio Grande do Sul (*Testamento*, 1895).

As mortes do Padre Thomaz

O período posterior à Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, foi de intensa agitação política, e, no caso do Rio Grande do Sul, levou à eclosão de uma guerra civil. No início de 1893, os federalistas pegaram em armas e deflagraram um conflito aberto contra o Partido Republicano Rio-Grandense (PRR) e seu líder, Julio de Castilhos. Era o início da Revolução Federalista (1893-1895), uma das maiores guerras civis da história do Brasil no Período Republicano. Na pauta, os principais anseios dos federalistas giravam em torno da revisão da Constituição Sul-Rio-Grandense, outorgada em 1891, e no desejo de que a República fosse estruturada de acordo com o sistema parlamentar – e não presidencialista, como advogavam os republicanos castilhistas.

Nesse contexto de instabilidade política, em 1894, Thomaz

retomou seu testamento e, conseqüentemente, alterou as disposições testamentárias. À vista disso, o Padre Thomaz fez um codicilo¹⁹ ao seu testamento e registrou:

Não tendo eu presentemente residência certa, este meu Testamento deve ser aberto pela autoridade competente residente em Porto Alegre, aonde tem que correr o inventário.

Fica junto a este uma nota ou codicilo que amplia e restringe uma parte a que se refere a mesma nota e que eu desejo que se respeite como disposição da minha última vontade (Testamento, 1895) (grifo nosso).

Ao indicar em sua nota²⁰ de que não tinha, naquele momento, residência fixa, Padre Thomaz pode estar referindo-se ao clima de perseguição que grassava no Rio Grande do Sul, denotando, inclusive, certa preocupação com sua vida. O codicilo, escrito em 16 de maio de 1894, foi apresentado por Deolinda Borges do Canto, “que morava em caza do finado e em poder de quem ficou os papeis do mesmo” (TESTAMENTO, 1895).

No momento em que o codicilo foi redigido, tropas federalistas e castilhistas estavam enfrentando-se nos arredores de Passo Fundo. Em abril de 1894, ocorreu o massacre do Boi-Preto, a

¹⁹ Codicilo é a manifestação de última vontade, de forma escrita, onde a pessoa pode estabelecer disposições para serem cumpridas após a sua morte, que sejam referentes ao seu funeral, doações de pequenas quantias, bens pessoais, móveis, roupas ou objetos de pequeno valor. Segundo as Ordenações Filipinas, “codicilo é uma disposição de última vontade, sem instituição de herdeiro. E por isso se chama codicilo, ou cédula, por diminuição, que quer dizer pequeno testamento, quando uma pessoa dispõe de alguma coisa, que se faça, depois de sua morte, sem tratar nele de diretamente instituir, ou deserdar a algum, como se faz nos testamentos” (*apud* FURTADO, 2011, p. 101).

²⁰ A vontade do Padre Thomaz era dividir, em partes iguais, 8 contos de réis, entre sua filha Maria, nascida depois de redigir seu testamento, e a primeira criança que nascesse de Deolinda Borges do Canto, sua companheira, depois da data do codicilo (TESTAMENTO, 1895).

mando do general Firmino de Paula, em Palmeira, quando foram degolados cerca de 250 federalistas (ESCOBAR, 1920). Em princípio de junho, no dia 6 de junho de 1894, as forças adversárias entraram em combate próximo ao povoado do Tope, então sede do 5º distrito de Passo Fundo. O Combate dos Três Passos, como ficou conhecido, foi narrado por Prestes Guimarães em seus *Apostamentos Históricos* (2021 [1897], p. 75), segundo ele:

Antes de clarear bem o dia 6 de Junho aproximou-se ao Passo do Rio Jacuhysinho o exercito do General Lima, vindo de Nonohay, fórte agora com a junção de Santos Filho e Salvador Pinheiro. Ao contrario do que geralmente succede não quiz esse exercito chegar sem ser presentido, fêl-o estensivamente, ao estampido de sua artilharia.

Por sua vez, Pedro Carvalho (1897, p. 209-10), ao construir as memórias de Santos Filho sobre a Revolução Federalista, registra o Combate dos Três Passos, descrevendo seu início da seguinte forma:

O inimigo encetou marcha na direção de Soledade sob viva perseguição. Os disparos de artilharia causaram-lhe immenso pavor. Quando procurava elle offerecer alguma resistencia, era empregada a artilharia, fazendo pouco a nossa infantaria, visto que o inimigo estava bem montado.

Sobre o ocorrido, Prestes Guimarães (2021 [1897], p. 76) ainda registra:

As armas legalistas registraram mais uma derrota, e derrota, por certo, dolorozissima para ellas. O exercito de Lima, composto das 3 armas, tinha pelo

menos o duplo da força vencedora, porém devia estar na ocasião por demais fatigado, visto como marchára sem nenhum descanso desde o raiar da aurora, fazendo para mais de 20 kilometros. O pequeno exercito revolucionario mal armado, e mal municiado, em vez de ser esmagado pelo inimigo forte em numero, e poderoso pelos recursos bellicos de que dispunha em larga escala, sahio, pelo contrario victorioso, devido ao arrojo de seus bravos e a vontade do Eterno.

De acordo com Prestes Guimarães, a vitória dos federalistas, que em menor número de combatentes e recursos bélicos derrotaram a Divisão do Norte, foi muito custosa. Wenceslau Escobar (1920), ao tratar das operações revolucionárias na região serrana, define o Combate do Três Passos como fato determinante para o assassinato do Padre Thomaz. A vitória folgada da força federalista sobre a tropa comandada pelo general Francisco Rodrigues Lima, Manoel Joaquim Thomaz dos Santos e Silva Filho e Salvador Pinheiro Machado, segundo Escobar (1920), facilitou a movimentação de Gomercindo Saraiva e seu exército. De fato, após a vitória no combate, os homens comandados por Prestes Guimarães marcharam em direção ao norte, acampando próximo da antiga fazenda do capitão Joaquim Fagundes dos Reis, localizada entre Passo Fundo e o Mato Castelhano, onde se juntaram com a tropa de Saraiva. Diante disso, Carvalho (1897, p. 213) relata a estratégia dos legalistas:

Nossa posição não era conveniente dado o aparecimento de Gomercindo nessa ocasião, porquanto nos achavamos fracos, e teríamos então inimigo pela frente e rectaguarda. Marchamos por isso, procurando melhor posição que seria entre Passo-Fundo e Carásinho. Ahi collocou-se a Divisão do Norte.

É com base na narrativa de Wenceslau Escobar (1920) que descobrimos que, por ocasião do Combate dos Três Passos, o Padre Thomaz “vinha prisioneiro das forças do general Lima” e que, após a derrota governista, “mandaram assassinar esse virtuoso sacerdote no lugar denominado Cruzinha, no então distrito de Carazinho, entre as localidades de São Bento e Pinheiro Marcado, no caminho que conduzia a Cruz Alta, para onde o fizeram seguir acompanhado por uma escolta, sob pretexto d’envia-lo para Porto Alegre”. Essa informação, como veremos adiante, é imprecisa.

Não temos indícios da participação de Padre Thomaz na movimentação bélica da federalista, contudo, podemos inferir que o pároco era adepto à causa, tendo em vista a participação de seu filho, João de Souza Ramos, conhecido pela alcunha de “Jango do Padre”, e de seu substituto, Padre Guedes²¹, em diversos conflitos durante a Revolução Federalista. Vale ressaltar que, embora o filho mais velho do Padre Thomaz fosse jovem, contava já com bastante prestígio da parte de Prestes Guimarães, então general das forças revolucionárias. Desde a evasão de Passo Fundo por Prestes Guimarães, em junho de 1892, após o assassinato do coronel Chicuta²², João de Souza Ramos acompanhou o trajeto do líder federalista em deslocamento até a deflagração da guerra civil em 1893, quando é referido por Prestes Guimarães como detentor do posto de *major* revolucionário, inclusive como comandante de corpo no Combate do Passo do Cruz (PRESTES GUIMARÃES, 2021 [1897], p. 60). É possível que, em função de ser o genitor de um dos oficiais

²¹ Um encontro entre o federalista Luiz de Senna Guasina e o Padre Guedes foi registrado em seu diário. Em 13 de outubro de 1893, Guasina diz ter “sesteado” perto de Passo Fundo, passando por ela e montando acampamento meia légua depois da cidade. Após isso, ele e outros companheiros estiveram na casa “de nosso amigo Vigário José Ferreira Guedes, e ali fomos por ele muito bem obsequiados” (GUASINA, 1999, p. 17).

²² A situação política de Passo Fundo e o assassinato do coronel Chicuta foram abordados em: VANIN; CARVALHO, 2019.

revolucionários, o Padre Thomaz tenha sido assassinado como forma de vingança por parte dos partidários da causa governista.

A partir de abril de 1895, a notícia da degola do Padre Thomaz passou a circular na imprensa nacional e internacional. No dia 13 de abril, o *Jornal do Commercio*, na seção *Telegrammas*, tratou da intervenção do governo do Uruguai na Revolução Federalista, o que foi criticado pelo governo do estado do Rio Grande do Sul, que estava mandando um representante para negociar junto ao presidente da República vizinha. Após essa informação, segue uma narrativa que se repetiu nas publicações subsequentes, que diz:

Uma informação de pessoa fidedigna que Júlio Cardoso, de 22 anos de idade, nomeado pelo Dr. Castilhos chefe dos patriotas no municipio da Soledade, depois de conferenciar com esse doutor em Porto-Alegre, voltou para alli, prégando paz e concordia entre os habitantes, afim de conseguir dos revoltosos uma especie de tregoa. No emtanto, na villa da Soledade o Dr. João Severiano da Cunha, advogado ali residente, foi degollado na propria casa, na presença da esposa e dos filhos. Apesar de ter ideias federalistas, a victima não se envolvia nas lutas. Era primo do General Glicerio. Antes já havia sido assassinado o Padre Thomaz de Sousa Ramos, e outros individuos, segundo diz o mesmo informante.

– Os revolucionários preparão novos elementos para prosseguir na luta e entrarão brevemente em acção (JORNAL DO COMMERCIO, 14 abr. 1895, p. 2).

No dia 28 de abril, o jornal *O Apóstolo* publicou uma coluna intitulada *Os degoladores castilhistas*. Baseada em uma publicação feita em São Carlos do Pinhal, pelo periódico *Ordem e Progresso*,

a coluna abordou os acontecimentos em Soledade, dando ênfase ao assassinato do advogado João Severiano Martins da Cunha, que “tinha idéas federalistas, mas não se envolvia nas luctas”, mas acrescentando “antes já haviam sido assassinados outros indivíduos, além do Padre Thomaz de Souza Ramos” (O APÓSTOLO, 28 abr. 1895, p. 2). Em maio, o jornal *O Canabarro*, publicado em Rivera, noticiou: “foram barbaramente degolados o Dr. João Severiano da Cunha, Padre Thomaz de Sousa Ramos e outros patrícios pelo crime inaudito de não applaudirem todos os netos do repudiado castilhismo” (O CANABARRO, 30 maio 1895, p. 3).

A repercussão da morte do Padre Thomaz em jornais do país e no jornal federalista *O Canabarro*, editado em Rivera, Uruguai, deu-se em razão de ter sido uma notícia vinculada ao assassinato de figura notável, o Dr. João Severiano Martins da Cunha²³, magistrado paulista, supostamente aparentado do general e então deputado federal e general Francisco Glicério²⁴. Como vemos no excerto anterior, a comunicação da degola do ilustre advogado em Soledade foi acompanhada da de outras pessoas conhecidas da localidade, como o Padre Thomaz, que havia sido pároco há tantos anos ali. Daí o desencontro de informações, ora trocando o nome do dego-

²³ João Severiano Martins da Cunha nasceu em Campinas (SP), por volta de 1846. Filho de Bento Joze Martins da Cunha e Maria Elisa Braga, casou-se em Passo Fundo (RS), em 3 de junho de 1867, com Felicidade Maria Vieira. Bacharel em Direito pela Faculdade de São Paulo, foi nomeado como Juiz de órfãos e ausentes de Passo Fundo em dezembro de 1864 (O CONSTITUCIONAL, 15 dez. 1864, p. 4). Foi, segundo Hemetério José Velloso da Silveira (1909, p. 293), o primeiro juiz municipal “letrado” a ocupar o cargo em Passo Fundo.

²⁴ Francisco Glicério de Cerqueira Leite, foi um dos ideólogos da República e um de seus principais propagandistas na Província de São Paulo. Participou da Convenção de Itu, em 18 de abril de 1873, fez parte do movimento republicano de 15 de novembro de 1889 e integrou o Governo Provisório. Foi um dos autores da Constituição Republicana de 1891, tendo atuado como jornalista no *Correio Paulistano* e foi um dos fundadores do jornal *A Província de São Paulo* (atual *O Estado de S. Paulo*), colaborando também com a *Gazeta de Campinas* e o *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro.

lador e de quem teria dado a ordem da degola, ora de onde ter-se-ia dado o fato. A exemplo disso, no dia 3 de junho, o periódico *Cidade do Rio* veiculou: “Em Soledade, o castilhistas João Cardoso, chefe do corpo patriótico, mandou degolar ao Padre Thomaz de Souza Ramos” e, em 27 de junho de 1895, o jornal maranhense *Pacotilha*, repercutiu mais uma vez o assassinado do advogado Cunha e do Padre Thomaz, mencionando que o sacerdote havia sido morto em Soledade (PACOTILHA, 27 jun. 1895, p. 2).

No mês seguinte a essas publicações, foi aberta a execução do testamento do Padre Thomaz. Não entraremos aqui nas contendas que envolveram a herança do sacerdote, mas destacamos o processo aberto pelo sobrinho dele. Ao elaborar seu testamento, Padre Thomaz orientou seus testamenteiros de que o processo de inventário deveria acontecer em Porto Alegre, possivelmente em virtude de seu posicionamento político, na contramão dos mandatários locais.

Em julho de 1895, Deolinda Borges do Canto procurou as autoridades competentes para que se processasse a execução do testamento, empreendida a partir da intimação e do aceite do Padre José Ferreira Guedes como testamenteiro (TESTAMENTO, 1895). Contudo, pouco mais de um ano depois, Padre Guedes renunciou à função por haver litígio para obter a herança, pois uma das partes em disputa era seu cunhado, Domingos dos Santos Rocha, irmão do finado Padre Thomaz, o que poderia torná-lo suspeito. Diante disso, a Justiça nomeou um novo testamenteiro, desta vez Pantaleão Ferreira Prestes, e houve a abertura de uma nova execução (INVENTÁRIO, 1896).

O litígio a que se referiu Guedes advinha do processo no qual o sobrinho de ambos, Jeronymo dos Santos Rocha, havia aberto em Porto Alegre (AUTOS DE ARRECADAÇÃO, 1895). Jeronymo dos Santos Rocha, filho de Domingos dos Santos Rocha, um dos

herdeiros do Padre Thomaz, buscou o juizado de órfãos e ausentes em Porto Alegre para fazer a arrecadação dos bens deixados por seu finado tio. O que nos interessa aqui é a narrativa de Jeronymo ao apresentar suas razões, momento no qual ele trata da morte do tio. Segundo ele:

Que tendo fallecido o seo referido tio-Padre Thomaz de Sousa Ramos, em 27 de Junho do ano ultimo findo, por ocasião de atravessar, com[ilegível] nesta Capital, o Campo de batalha que se ferio entre as forças da Divisão do Norte e outras, com as do caudilho Gomercindo Saraiva, aquem um pouco da Cidade do Passo Fundo (AUTOS DE ARRECADAÇÃO, 1895).

A batalha a qual se refere Jeronymo Rocha é a Batalha de Passo Fundo, conhecida também como Batalha do Pulador. Ocorrida em 27 de junho de 1894, a batalha foi um dos capítulos mais sangrentos da Revolução Federalista. A caçada das divisões republicanas, equipadas com superioridade em relação aos federalistas, tornou-se intensa. Ao chegar na cidade de Passo Fundo, a Coluna de Gumercindo Saraiva recebeu reforços da Coluna de Prestes Guimarães, que no início de junho havia participado do Combate do Três Passos. Na ocasião, apesar de suas infinitas dificuldades, os cerca de três mil homens conseguiram sitiar a cidade de Passo Fundo e, a cerca de duas léguas da área urbana do município, ocorreu a batalha. As estimativas sobre vítimas fatais e feridos variam de forma considerável, no entanto, o confronto representou perdas significativas para ambos os lados e, de certa forma, selou definitivamente o destino dos federalistas no palco de guerra.

Para atestar o falecimento do tio, Jeronymo lança mão do seguinte argumento: “o falecimento [...] é incontestado, e deste

tem sciencia o proprio Sr. Escrivão da Provedoria desta Capital, por informação fidedigna de oficial superior que esteve em Campo de Batalha” (AUTOS DE ARRECADAÇÃO, 1895). O próprio escrivão interino informa ao juiz distrital:

Em cumprimento ao vosso despacho na petição retro, cumpre-me informar-vos, que, segundo o testemunho de officiais superiores da Divisão do Norte que affirmou a morte do padre Thomaz de Sousa Ramos no combate de 27 de Junho de 1894, o que alem disso **é de notoriedade publica, me parece não haver duvida sobre a morte do referido padre** (AUTOS DE ARRECADAÇÃO, 1895) (grifo nosso).

Apesar de termos dito que não entraríamos nas contendas sobre a herança do Padre Thomaz, é necessário destacar que Jeronymo assumiu o controle do processo, recolhendo “do cofre dos ausentes” a quantia de “trinta e quatro contos e oitenta e seis mil cento e dez réis”, além de 40 ações da *Companhia Fiat Lux*²⁵. Essas informações são importantes, pois não se tratava de pouco dinheiro para o período, portanto a comprovação da morte era fundamental, por isso da assertiva de que havia “notoriedade publica” e nenhuma dúvida sobre a morte do sacerdote.

Em discordância com as declarações feitas pelo escrivão, Albino José Ferreira Coutinho, em sua obra *Marcha da Divisão Norte* (1896, p. 203), registra a movimentação da Divisão do Norte durante a revolta. Redigido quase como um diário de campanha, é possível encontrar a seguinte informação no dia 4 de junho: “Foram presos dois individuos suspeitos que vinham dos Campos do

²⁵ Segundo o historiador Sérgio da Costa Franco, no dia 11 de maio de 1891, diversos acionistas formaram a *Cia. Fiat Lux*. Em 1893, essa empresa fez a instalação de luz elétrica na antiga sede do Palácio do Governo, em Porto Alegre.

Meio, que informaram nada haver para o lado do Matto Portuguese e disseram muitas cousas mais, porém contradictorias. Foram presos mais alguns individuos suspeitos, entre elles o padre Ramos”.

Conforme dito anteriormente, no dia 6 de junho foi travado o Combate dos Três Passos, que resultou na vitória das forças comandadas por Prestes Guimarães, mas nos importa aqui o que ocorreu depois do referido combate. Seguindo com sua narrativa ao estilo diário, Coutinho (1896, p. 209) aponta que no dia 15 de junho “seguiu para a Cruz Alta o major Manoel João Baptista, levando preso o padre Ramos, para ficar á disposição do intendente daquelle municipio”. O intendente de Cruz Alta era o republicano José Gabriel da Silva Lima, que nunca recebeu o prisioneiro, visto que o Padre Thomaz foi assassinado não muito longe de onde estavam acampadas as tropas da Divisão do Norte. Gomercindo dos Reis, após as várias obras que disse consultar, complementa:

Como sabemos, o infortunado Pe Ramos, com a derrota infligida aos governistas em Três Passos, a 6 daquele mês, atraira sobre a sua pessoa a ira dos pica-paus e, por isso, cinco dias depois, isto é, em 20-6-94 fora degolado às margens do Jacuisinho, próximo ao Pinheiro Marcado (PARECER, 1955).

Embora Gomercindo dos Reis indique uma data para o assassinato, não há como verificá-la, já que não existem registros diretos sobre o crime, apesar dos indícios que o cercam. Da mesma forma, naquele momento, indicou erroneamente o local de degola do sacerdote, que ocorreu bem mais próximo da sede do distrito de Carazinho do que estimou o autor. Rubert (1998, p. 129) assevera que, prestes a ser morto, Padre Thomaz teria dito ao seu algoz: “Mata bandido, que matas um sacerdote de Deus!”, o que provavelmente jamais aconteceu.

Ruídos na comunicação da época à parte, e apesar das informações desencontradas, é possível chegar-se a um denominador comum acerca das mortes do Padre Thomaz: em meio às instabilidades da guerra civil na região de Passo Fundo, o sacerdote, alinhado à causa federalista, foi preso em 5 de junho de 1894, no dia anterior ao Combate dos Três Passos, em que se enfrentaram as forças de Prestes Guimarães e do general Lima. Após a derrota governista, o recuo das tropas obrigou-as a acampar em Carazinho, no 4º distrito de Passo Fundo, onde permaneceram até o combate mais importante e decisivo na região: a Batalha do Pulador, em 27 de junho. Nesse meio tempo, o Padre Thomaz permaneceu prisioneiro dos castilhistas e, apesar da informação de que seria conduzido à Cruz Alta em 15 de junho, pelo major Manoel João Baptista, jamais encontrou seu suposto destino. É possível que tenha sido morto por aqueles dias, ainda antes dos confrontos no Pulador. A degola aconteceu no caminho que seguia de Carazinho em direção a São Bento, tendo em vista o local de seu sepultamento. Diferentemente do afirmado por Escobar (1920), Thomaz não foi sepultado na localidade da Cruzinha, mas sim às margens do Passo do Jacuizinho ou do Carazinho, não muito distante da sede daquele povoado²⁶. Nesse lugar, o Padre Thomaz permaneceu sepultado, mesmo após o fim do período da guerra civil. Contudo, a morte não é o fim da história do sacerdote.

²⁶ O local de sepultamento do Padre Thomaz de Souza Ramos, em 1894, encontrava-se distante do povoado de Carazinho. Ao tempo da exumação dos restos mortais, em 1956, a sepultura localizava-se a “cerca de cem metros da estrada que vai de Carazinho a Pinheiro Marcado” (O NACIONAL, 19 out. 1956). Atualmente, o espaço supracitado já foi incorporado pela malha urbana carazinhense: o local seria a o cruzamento da Avenida da Pátria com o Passo do Carazinho, hoje canalizado, entre os bairros Brandina e Sommer.

A EXUMAÇÃO E O “MONUMENTO CONDIGNO”: OS RESTOS E OS RASTROS DO PADRE THOMAZ

Nesse ponto, após tratarmos da vida e morte do Padre Thomaz de Souza Ramos, compete-nos versar sobre aquilo que nomeamos jocosamente como *pós-morte*. Contrariando uma possível narrativa de *vida após a morte*, propomo-nos a retomar a reflexão acerca da exumação dos restos mortais do Padre Thomaz, na década de 1950.

É muito provável que a movimentação de Gomercindo dos Reis enquanto pesquisador inserido em diversos meios tenha produzido o envolvimento do poder público municipal e do bispado em torno das figuras da Maria Pequena e do Padre Thomaz. Isso é perceptível ao analisar-se a obra inacabada *Tragédia da Cruzinha*, na qual Gomercindo menciona o Padre Thomaz. No entanto, mesmo tratando da devoção à Maria Pequena, Gomercindo dos Reis não faz referência a nenhum tipo de devoção em torno do local de sepultamento do Padre Thomaz. Em compensação, a partir da obra *Do Caapi a Carazinho*, do memorialista carazinhense Álvaro da Rocha Vargas (1980, p. 65), tomamos ciência da existência de uma devoção ao Padre Thomaz de Souza Ramos. Em suas palavras:

Na época atendia a capela local, de Nosso Senhor Bom Jesus, o Vigário de Passo Fundo Padre Thomaz da Silva (sic) Ramos, que seguidamente vinha officiar para os seus paroquianos e que era muito bem quisto entre todos. Foi esse padre preso em Passo Fundo e trazido até junto ao arroio Carazinho, no Passo, onde foi degolado. Esse fato teve, como seria natural, uma grande repercussão. Posteriormente se criaria o hábito de venerar o Padre no lugar onde foi sepultado. Há alguns anos seus restos mortais foram transladados para a Catedral de Passo Fundo, a pedido do Bispo Diocesano.

Conforme apresentado na primeira parte deste texto, a década de 1950 é um ponto de inflexão para o desenvolvimento de Passo Fundo, mas também para a construção de narrativas acerca do passado da cidade e do município. Durante os primeiros anos houve um investimento massivo na constituição de instituições de cunho cultural e educacional, na construção de edificações que representassem a modernidade, na “limpeza” urbana, dentre outras. Para além dessas mudanças, foi no início da década de 1950 que foi instalada a Diocese de Passo Fundo, tendo como primeiro bispo Dom Cláudio Colling, cuja atuação estendeu-se por 30 anos.

É possível que, ao assumir a Diocese, D. Cláudio tenha se deparado com práticas convencionalmente chamadas de “catolicismo popular”, sobretudo pela distância entre as altas autoridades eclesásticas e os paroquianos. Se pensarmos a partir dessa questão, poderemos entender a devoção à Maria Pequena, considerada uma santa popular. De acordo com Gomercindo dos Reis, “Maria Pequena, que falava com Nossa Senhora, era vidente antes de morrer. Consultada por comandantes de corpos em 1893, ela previu a derrota das forças legalistas nos combates de Valinhos e Três Passos” (O NACIONAL, 01 jun. 1955). Reis continua: “Maria Pequena é estimada por milhares de pessoas, que admiram a sua memória e acreditam nos seus milagres” (O NACIONAL, 01 jun. 1955). O local onde Maria Pequena foi sepultada ficou conhecido como Cemitério da Cruzinha, espaço que teria recebido “romarias” de fiéis que cultuavam a memória da “santa”. Apesar de todo o conhecimento que temos sobre o culto à Maria Pequena ter partido de Reis (ZANOTTO; VANIN; CARVALHO, 2019), sua descrição não pode ser ignorada.

Em uma perspectiva semelhante, Vargas (1980) acaba tornando-se, até o momento, o único historiógrafo a referir-se a uma

devoção a Padre Thomaz, conforme visto anteriormente. Contudo, em 1977, mais de 20 anos após a retirada dos restos mortais do Padre Thomaz, os festejos da semana da pátria de Carazinho tiveram início com o fogo simbólico partindo do antigo túmulo do vigário morto durante a Revolução de 1893 (KAMPHORST, 2019), o que demonstra um apelo popular e a continuidade de uma tradição local ainda que sem o objeto principal de culto, a sepultura do Padre Thomaz.

Na documentação da Arquidiocese de Passo Fundo a qual tivemos acesso, não foi possível localizar correspondências ou outros documentos que indicassem as intenções de seus líderes com a exumação dos restos mortais do Padre Thomaz, apesar de a matéria mencionar um “monumento condigno”. Conforme as anotações de Gomercindo dos Reis, a ossada do Padre Thomaz – ou o que restou dela – seria depositada junto aos restos mortais de Maria Pequena, em uma capelinha²⁷ que seria erigida nas proximidades do Cemitério da Cruzinha.

Ao contrário do que aconteceu com a exumação de Maria Pequena, Gomercindo dos Reis não acompanhou a expedição de resgate dos restos do Padre Thomaz. No entanto, em seu acervo pessoal, preservou umas das fotografias da ossada do sacerdote, uma cópia da que foi publicada no *Jornal do Dia* em 1957. Anexa às anotações referentes ao Padre Ramos, embaixo da fotografia da urna, o pesquisador anotou, possivelmente em 1956-1957: “Foram colocados na Catedral e mais tarde serão tranladosos [sic] para a Capela da Maria Pequena também degolada em 1894”. Assim, Gomercindo unia ambos os personagens históricos e é crível que, por

²⁷ Em 7 de março de 1955, foi assinada a doação de uma área de terra com 24 m², localizada à rua Cel. Chicuta, no cruzamento com a rua Mato Grosso para a construção de uma capela que abrigasse os restos mortais de Maria Pequena. Contudo, isso nunca se concretizou. Ver mais em: CARVALHO; VANIN, 2021.

suas ações, houvesse a intenção de fazê-los repousar em um mesmo local, na então capela que se havia prospectado erigir após a demolição do Cemitério da Cruzinha: removido de seu local de sepultamento original, o Padre Thomaz retornaria para a cidade na qual havia parouquiado e passaria a ladear Maria Pequena em seu altar. Era, talvez, a isso que aludia a notícia publicada no jornal porto-alegrense ao referir-se ao “monumento condigno”: uma capela para os restos mortais de um padre e de



A urna em que foram depositados os restos mortais exumados do Padre Thomaz de Souza Ramos, em 1956. Arquivo pessoal de Gomerindo dos Reis.

uma suposta santa, ambos concebidos, pelo menos para Gomerindo dos Reis, como mártires da Revolução Federalista.

A capela, entretanto, não foi construída – embora a Prefeitura Municipal de Passo Fundo tenha recebido a doação de um terreno para a sua construção, ainda em março de 1955, dois meses antes da demolição do Cemitério da Cruzinha, em maio daquele ano²⁸. Não fica claro o porquê de a capela não ter sido construída, já que constava inclusive na lei que validava a doação particular de terreno à prefeitura. Supomos que, em um arranjo de momento, o poder público tivesse se comprometido com a cessão do terreno,

²⁸ Ver mais em: VANIN; CARVALHO, 2021.

em contrapartida pela demolição do cemitério, necessário para a abertura da rua; a construção da capela, contudo, deve ter ficado sob responsabilidade do Bispado. Nesse ponto, cabe lembrar que todos os esforços construtivos e orçamentários da Igreja local estavam voltados à construção da Catedral de Passo Fundo, o que em muito deve ter interferido na possibilidade material de construção de uma nova capela na cidade.

Com a instalação da Diocese e a necessidade de (re)organizar a prática do catolicismo em Passo Fundo, é possível que Dom Cláudio Colling tenha percebido que não era adequado o “culto” ao local de falecimento de dois “mártires”. Portanto, o zelo e a ideia de honorificar os mártires não nos parece que fosse algo de que o Bispado de Passo Fundo partilhasse naquele momento com Gomerindo dos Reis, embora tenha a instituição se empenhado em coadjuvar os esforços para a remoção dos corpos de ambos os locais – Maria Pequena, do Cemitério da Cruzinha, e o Padre Thomaz, nas proximidades do arroio Carazinho.

O que não se pode descartar, por certo, é que os interesses do Bispado da época poderiam ir além apenas da recuperação dos restos. Em ambos os casos, no de Maria Pequena e no do Padre Thomaz, o que tornava os representantes da Igreja Católica local partícipes para das atividades de remoção dos restos era justamente o aspecto devocional que unia ambos, para a além do fato de serem dois personagens inseridos no contexto histórico da guerra civil de 1893 e terem padecido de forma violenta.

De acordo com Zanotto (2014, p. 29), “ao instituir-se uma diocese local, o controle e a disciplina eclesial e laica foram ainda mais visadas. De tal modo que não nos parece fortuito o interesse em recolher os vestígios de Maria Pequena à catedral [...], mesmo que de forma passageira”. A seu turno, Guggiana (2014) articula

algo que nos parece interessante sobre o traslado dos restos mortais de Maria Pequena a Catedral de Passo Fundo, em suas palavras:

À primeira vista [o traslado] caracteriza uma admissão da Igreja, não quanto a santidade de Maria Pequena, mas quanto à sua importância no ambiente religioso da comunidade popular. Sob outro foco, eliminando seu culto, confinando-o num local sob seu controle e que não permita visitas.

O esforço da Igreja Católica em apropriar-se de elementos da religiosidade popular que estavam desvinculados da instituição local, enquadra-se dentro do processo de romanização, sendo que a mensagem da Igreja era de que ela era “o verdadeiro caminho de salvação”, existindo apenas “uma única e verdadeira forma de ser católico: padronizada, disciplinada, contida, subordinada à autoridade eclesiástica”, na qual o poder emanava da autoridade eclesiástica, devendo os fiéis obedecerem (CAMPOS; MELLO, 2017, p. 101-2). Ao mesmo tempo, a existência de um representante da Igreja Católica, ainda que de um tempo recuado, sepultado às margens de um rio e sendo objeto de culto, pode ter sido informada ao novo bispo e gerado o desejo de exumar e dar um sepulcro digno ao sacerdote.

Isso, contudo, não é possível de se afirmar com certeza. Seria lícito pensar que, de toda forma, tanto a falta de interesse de se criar um local para dar prosseguimento ao culto às personalidades aludidas quanto a impossibilidade de recursos para tal empreendimento tenham majorado a construção da capela e de um local para depósito dos restos mortais de Maria Pequena e do Padre Thomaz. Mas, afinal, se perguntará o leitor: que fim deram aos restos mortais de ambos os pretensos mártires cuja notícia da exumação nos conduziu até aqui? Na verdade, não se sabe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta que fizemos há pouco não possui uma resposta precisa. As urnas funerárias de Maria Pequena e Padre Thomaz podem, de fato, estar sob o antigo altar-mor da Catedral, o que atualmente significa sua nave principal. Podem, também, ter sido enterradas em um dos cemitérios administrados pela Diocese ou ter sido incineradas a partir da iniciativa de alguém que não conhecesse a história dos “mártires”. Além dessa questão em aberto, ainda temos os motivos que levaram à exumação dos restos do Padre Thomaz. As pesquisas levadas a cabo pelo literato Gomercindo dos Reis podem ter sido o motivo pelo qual a Igreja tenha dado atenção às devoções de Maria Pequena e Padre Thomaz, mas isso não passa de suposição. Ademais, se a ampliação da malha urbana foi o principal motivo para a remoção dos sepultados no antigo cemitério da Cruzinha, os motivos pelos quais representantes da Diocese dirigiram-se a Carazinho para exumar um cadáver, noticiando o fato, ainda não são claros. Somente o acesso a arquivos da Diocese e da administração municipal de Carazinho poderão dirimir essas dúvidas, desde que existam interessados em descortinar mais capítulos dessa história.

No que tange à trajetória do sacerdote assassinado, objetivamos inseri-lo no contexto histórico em que ele viveu. Fica evidente, portanto, que Thomaz de Souza Ramos esteve articulado a processos e dinâmicas próprias de sua trajetória no século XIX, tendo relevância em Passo Fundo não só no que diz respeito à sua função religiosa, mas também política. Esteve à frente da Paróquia de Passo Fundo na conturbada década de 1880 e atuou em suas atividades eclesásticas na transição do Império à República e nos desdobramentos violentos que essa mudança de regime ocasionou ao Rio Grande do Sul, quando ele próprio se tornou vítima, em junho de 1894, ao ser degolado em meio a guerra civil federalista.

De todo modo, ao analisarmos as fontes que embasam este ensaio, percebemos que o esforço de Gomercindo dos Reis em estudar o Padre Thomaz foi o que nos legou diversas informações sobre ele, preservadas em seu arquivo pessoal. Arquivo este que permite que sejam visualizadas algumas das iniciativas de pesquisa de Reis e, de maneira complementar, algumas das escolhas de “vultos históricos” eleitos pelo IHPF por ocasião do Primeiro Centenário Municipal, evento catalisador de diversas iniciativas na cidade e no município. Contudo, este texto é certamente lacunar, não sendo nosso objetivo esgotar nem a temática da Revolução Federalista, cujos processos em nível local e regional ainda necessitam de uma produção historiográfica mais aprofundada. Do mesmo modo, a devoção à Maria Pequena e Padre Thomaz é uma temática que pode ser complexificada e mais bem analisada, sobretudo se o for a partir da ótica da Igreja Católica. Isso sem mencionarmos a própria produção intelectual de Gomercindo dos Reis, que forjou alguns dos temas tratados aqui.

FONTES

Academia Passo-Fundense de Letras

PARECER de Gomercindo dos Reis acerca do livro *Cronologia da Revolução Federalista*, de Arthur Ferreira Filho. Passo Fundo, 15 de junho de 1955.

Arquivo Distrital do Porto

REGISTRO de Batismo de Thomaz, Concelho de Gondomar - Freguesia de Sousa (1824-1844), 7 ago. 1837, Livro M, nº 7, fls. 489.

Arquivo Municipal Sophia de Mello Breyner/Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia

O COMMERCIO DO PORTO. *Ordinandos*. Porto, Portugal, n. 288, 15 dez. 1860, p. 2.

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

Fundo Assuntos Eclesiásticos

Carta enviada pelo Vigário Thomaz de Souza Ramos ao Presidente da Província, 2 abr. 1889.

Fundo Câmaras Municipais

CÂMARA de Vereadores de Passo Fundo. Correspondência ao Presidente da Província, 10 ago. 1886.

Arquivo Histórico Regional (PPGH/UPF)

Arquivos Públicos

COPIADOR de Ofícios e Ordens da Câmara Municipal da Vila do Passo Fundo (1884-1887).

Arquivos de Comunicação Social

O NACIONAL. *Menos politica e mais trabalho*. Passo Fundo, n. 7682, 03 abr. 1954, p. 3.

O NACIONAL. *Instituto Histórico põe mãos à obra*. Passo Fundo, n. 7.692, 12 maio 1954, p. 3.

O NACIONAL. *Passofundense: prestigie as iniciativas do Instituto Histórico*. Passo Fundo, n. 7.697, 18 maio 1954, p. 4.

O NACIONAL. *Monumento a Gomercindo Saraiva*. Passo Fundo, n. 4.834, 7 ago. 1944, p. 3.

O NACIONAL. *Acontecimentos da Revolução de 1893*. Passo Fundo, n. 8.003, 01 jun. 1955, p. 2.

O NACIONAL. *Maragato!* Passo Fundo, n. 2.813, 28 set. 1937, p. 4.

Arquivo pessoal de Gomercindo dos Reis

Ofício encaminhado pelo Instituto Histórico de Passo Fundo ao Diretor do Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, 21 ago. 1955.

Ofício encaminhado por Gomercindo dos Reis a Anésia de Souza Ramos, 10 jul. 1954.

Ofício encaminhado por Gomercindo dos Reis a Antonieta Bortolacci, 29 dez. 1954.

Ofício encaminhado por Gomercindo dos Reis a Maria Joana da Silva, 29 jun. 1955.

Ofício encaminhado por Gomercindo dos Reis a Maria Joana da Silva, 22 jul. 1955.

Ofício enviado pelo CTG Lalau Miranda ao Bispado de Passo Fundo, 24 set. 1953.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

Fundo Poder Judiciário

APELAÇÃO Crime – apelante Padre Thomaz de Souza Ramos, apelada a Justiça, n. 390, 1879.

AUTOS de Arrecadação e arrolamento de bens do ausente Padre Thomaz de Souza Ramos em que é o Bacharel José Manoel de Araujo, n. 3700, 1895.

INVENTÁRIO – inventariante Pantaleão Ferreira Prestes, inventariado Thomaz de Souza Ramos, n. 20, 1896.

SUMÁRIO de Culpa – apelante a Justiça, apelados Praças de Linha e da Polícia, n. 2373, 1889.

TESTAMENTO do Padre Thomaz de Souza Ramos, testamenteiro Pantaleão Ferreira Prestes, n. 82, 1895.

Fundo Tabelionato do município de Passo Fundo

Livro de Transmissões e Notas de Passo Fundo (1881-1883). Registro de Venda e Compra de uma casa, sendo vendedores Felipe Noronha e Pessoa e Inocencia de Lima Pires e comprador o Padre Thomaz de Souza Ramos. Passo Fundo, 14 jun. 1883, fls. 161-162v.

Biblioteca Nacional do Uruguai

O CANABARRO. *Degollamentos!* Rivera, n. 758, 30 maio 1895, p. 3.

Cúria Arquidiocesana de Passo Fundo

REGISTRO de óbito de João Luiz, lavrado pelo Padre Thomaz, 1º abr. 1889, p. 51.

REGISTRO de batismo de Damião. L. 20, n. 2, 24 out. 1888, p. 19.

REGISTRO de batismo de Antonio. L. 20, n. 21, 28 abr. 1889, p. 57v.

REGISTRO de batismo de Maria. L. 26, n. 89, 2 ago. 1895, p. 1.

REGISTRO de batismo de Lúcia e Alzira. L. 15, n. 51 e 52, 24 nov. 1883, p. 46v-47.

Hemeroteca da Biblioteca Nacional

A FEDERAÇÃO. *Cartas de Passo Fundo*. Porto Alegre, n. 206, 7 set. 1884a, capa.

A FEDERAÇÃO. *Cartas de Passo Fundo*. Porto Alegre, n. 238, 15 out. 1884b, p. 2.

BRASIL. *Decreto nº 1257*, 6 set. 1865. Disponível em: <https://l1nq.com/7TVsb>. Acesso em: 24 jun. 2023.

CIDADE DO RIO. Amnistia da faca. Rio de Janeiro, n. 314, 3 jun. 1895, capa.

JORNAL DO COMMERCIO. *Telegrammas*. Rio de Janeiro, n.104, 14 abr. 1895, p. 2.

MONITOR CAMPISTA. *Províncias*. Campos, n. 291, 30 set. 1879, capa.

O APÓSTOLO. *Os degoladores castilhistas*. Rio de Janeiro, n. 48, 28 abr. 1895, p. 2.

O APOSTOLO. Rio de Janeiro, n. 29, 16 jul. 1871, p. 6.

O PAIZ. *Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro, n. 7, 7 jan. 1886, p. 2.

PACOTILHA. *Pacotilha*. Maranhão, n. 150, 27 jun. 1895, p. 2.

Instituto Histórico de Passo Fundo

LIVRO de Atas. *Prêmbulo*, 15 abr. 1954, p.3.

Arquivo pessoal Delma Rosendo Gehm

NOMEAÇÃO de Antonio Ferreira Prestes Guimarães como Vice-presidente do Rio Grande do Sul, 15 jun. 1889.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. *História da educação católica no Brasil*. Contribuição dos irmãos maristas – Os primórdios da obra de Champagnat no Brasil (1897-1922). Vol. 1. São Paulo: Simar, [19--].

BALZAN, Jonas. *Illum oportet crescere*: o processo de recristianização no norte do Rio Grande do Sul (século XX). 2021. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História UPF, 2021.

BAKOS, Margaret Marchiori. *RS: escravidão e abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

BOEHRER, George C. A. A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (orgs.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.

CAMPOS, Breno Martins; MELO, Benedito Sérgio Vieira de. Modernidade secular e romanização: o fortalecimento do catolicismo popular no Brasil. *Revista de Teologia e Ciência da Religião*. UNICAP, Recife, v. 7, n. 1, p. 98-113, jan. jun., 2017.

CAMPOS, Deivison M. C. de; MACHADO, Maria Berenice da C. A campanha abolicionista na Província do Rio Grande do Sul: Política, contradições e silenciamentos no jornal O Século. In: STRELOW, Aline (org.) *et al. Primórdios da Comunicação Midiática no Rio grande do Sul*. Florianópolis: Editora Insular, 2021.

CARVALHO, Djiovan Vinícius; VANIN, Alex. “Aonde o sabre faísca à luz meridiana”: Violência política em Passo Fundo: O assassinato do Coronel Chicuta (1892). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, n. 157, 2019.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem*: a elite política imperial; Teatro das Sombras: a política imperial. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.

CARVALHO, Pedro. *Campanha do Coronel Santos Filho*. Porto Alegre: Correio do Povo, 1897.

CERVO, Amado Luiz; MAGALHÃES, José Calvet de. *Depois das caravelas*: as relações entre Portugal e Brasil, 1808-2000. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

COUTINHO, Albino José Ferreira. *Marcha da Divisão do Norte*. Porto Alegre: Oficinas Typographicas do Correio do Povo, 1896.

CRUZ, Maria Antonieta. Agruras dos Emigrantes Portugueses no Brasil - contribuição para o estudo da emigração portuguesa na segunda metade do século XIX. *Revista de História*, Porto, v. VII, p. 7-134, 1986-1987.

D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UCS/EST, 1976.

FRANCO, Sérgio da Costa. *A Assembleia Legislativa Provincial do Rio Grande do Sul (1835-1889)*: crônica histórica. Porto Alegre: CO-RAG, 2004.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 43ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

FURTADO, Júnia F. A morte como testamento da vida. In.: PINSKY, Carla B.; LUCA, Tânia R. (Org.) *O Historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p.93-118

GUASINA, Luiz de Senna. *Diários da Revolução Federalista*. Porto Alegre: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul/EST Edições, 1999.

GUGGIANA, Miguel. Relendo Maria Pequena. In: GUGGIANA, Miguel (Coord.). DU BOIS, Tânia (Org.). *Dispersos de Maria Pequena*. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2014.

GUGGIANA, Miguel (Coord.). DU BOIS, Tânia (Org.). *Dispersos de Maria Pequena*. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2014.

KAMPHORST, Gilberto Augusto. *Quem foi o Padre Thomás Silveira Ramos, assassinado em 1893, cujo Túmulo é na região do antigo Passo do Carazinho, aqui em Carazinho?* Publicado no Facebook, em 29 dez. 2019.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *Sobre as ruínas da velha matriz: religião e política em tempos de ferrovia: Santa Maria 1884-1897*. 2007. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História PUCRS, Porto Alegre, 2007.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão. As comemorações do centenário de Passo Fundo e a construção do imaginário de capital do planalto em 1957. In: *XXVII Simpósio Nacional de História*, 2013, Natal. Anais... Natal: Associação Nacional de História – ANPUH Brasil, 2013, p. 1-12.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão. *Passo Fundo e a construção do imaginário de capital do planalto: comemoração, memória, visualidade e políticas públicas*. 2016. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História PUCRS, Porto Alegre, 2016.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão. Urbanização e Industrialização no Centenário de Passo Fundo. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 64, n.1, p. 251-276, jan./jun. 2016a.

LEÃO, Michele de. Lei Saraiva (1881): se o analfabetismo é um problema, exclui-se o problema. *Aedos*, Porto Alegre, v. 4, n. 11, p. 602-615, set. 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/30737/20890>. Acesso em: 22 jun. 2020.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Os cativos e os Homens de Bem: experiências negras no espaço urbano. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

PACHECO, Henrique Melati; HAACK, Marina Camilo; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Irmandade de Nossa Senhora do Rozario e São Benedito dos Pretos da Caxoeira (do Sul – RS)*: (in)visibilidade negra, devoção, memória e as artes da resistência. [E-book]. São Leopoldo: Oikos, 2020.

PAIVA, Edvaldo, et al. *Passo Fundo - Plano Diretor 1953*. Prefeitura Municipal de Passo Fundo, Administração Dr. Daniel Dipp, 1953.

REIS, Gomercindo dos. *Defendendo a Verdade*. Passo Fundo. Empresa Gráfica-Editora, 1947.

REIS, Gomercindo dos. *Jardim de Urtigas*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas Imprensa Oficial, 1957.

REIS, Gomercindo dos. *Tragédia da Cruzinha*. [195-]. 20 fls. Datilografado – rascunho com correções. Acervo Gomercindo dos Reis – EMEF Gomercindo dos Reis – Passo Fundo/RS.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial (1822-1889)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SILVA, Adriana Ferreira da. *De que verdade falou-se?: a oposição na administração de Arthur Ferreira Filho em Passo Fundo (1938-1947)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História UPF, Passo Fundo, 2010.

THIELE, Albano. *O Pão dos Pobres de Santo Antônio - Uma história de 120 anos de existência*. Porto Alegre: Pão dos Pobres, 2015.

TRINDADE, Maria Beatriz Rocha; DOMINGOS, José Alves Caeiro. *Portugal - Brasil: migrações e migrantes, 1850-1930*. Lisboa: Inapa, 2000.

VARGAS, Álvaro Rocha. *Do Caapi ao Carazinho: notas sobre trezentos anos de história (1631-1931)*. Carazinho: Empresa Gráfica Carazinhense, 1980.

XAVIER E OLIVEIRA, Francisco Antonino. *Annaes do Município de Passo Fundo – Aspecto Histórico*. Vol. 2. Passo Fundo: Gráfica e Editora da Universidade de Passo Fundo, 1990.

XAVIER E OLIVEIRA, Francisco Antonino. *Dicionário Histórico e Geográfico de Carazinho*. Passo Fundo: Gráfica e Editora da Universidade de Passo Fundo, 1992.

ZANOTTO, Gizele. As duas mortes de Maria Pequena. In: GUGGIANA, Miguel (Coord.). DU BOIS, Tânia (Org.). *Dispersos de Maria Pequena*. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2014.

ZANOTTO, Gizele; VANIN, Alex Antônio; CARVALHO, Djiovan Vinícius. “Trago na memória os esplendores daquele túmulo e o sorriso daquela mulher divina!” A narrativa de santidade de Maria Pequena em Passo Fundo (década de 1950).

ZUBARAN, Maria Angélica. A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre. *Revista de História e Estudos Culturais Fênix*. Ano 6, n.3, 2009.



FRAGMENTOS DE HISTÓRIA
INSCRITOS NA PEDRA:

o índio Francisco Topp (1887-1942)

VANESSA GOMES DE CAMPOS



O atual prédio da catedral metropolitana de Porto Alegre começou a ser construído em 1921. Na criação da Diocese do Rio Grande de São Pedro, em 1848, já se mencionava que a matriz existente seria provisoriamente a nova catedral, “até que se pudessem prover outra igreja mais apropriada e digna” (CHEUICHE, 2012). Os sucessivos bispos até pensaram na empreitada, porém apenas Dom João Becker (1912-1946) deu início ao longo processo que foi concluído na década de 1980.¹

O projeto da nova catedral foi encomendado em 1920 pela Arquidiocese de Porto Alegre ao arquiteto italiano Giovanni Battista Giovenale. Mons. João Maria Balem, diretor das obras, intermediou as tratativas, comunicando-se através de cartas² com o Giovenale que se mostrava ansioso em imprimir no edifício uma arte única, que confirmasse sua reputação profissional. A exigência dos contratantes de que tivesse uma cripta, inspirou-o a incluir elementos decorativos especiais naquela parte, distinguindo-o do restante, de estilo renascentista. Na decoração, destacou as “mísulas antropomórficas de caráter étnico”, já presentes nas plantas executivas descritas pelo arquiteto e enviadas de Roma aos 5 de janeiro de 1922. Seis meses depois (1º/06/1922), Giovenale mostrava-se preocupado ao dizer que, “tendo estilizado a abundante cabeleira, assumiram o aspecto de *klaft* egípcio”.

¹ Sobre o processo de construção da catedral ver: Cheuiche (2012) e Campos, Zuchetti e Volpatto (2021).

² Para quem tiver interesse, a correspondência de Giovenale para Balem foram traduzidas e publicadas (CAMPOS; ZUCHETTI, 2021).

Embora não saibamos exatamente qual teria sido a resposta de Mons. Balem, deduz-se que a interpretação étnica, ou seja, o indígena esboçado por Giovenale tenha parecido outra coisa. Por conseguinte, esse fato possivelmente mobilizou Balem, que encaminhou ao artista a “fotografia de um bugre autentico, Francisco Topp”.³

As *carrancas*⁴ da catedral metropolitana povoam o imaginário dos visitantes, que as observam para entender seu significado. Como elemento decorativo, foi pensada pelo arquiteto do templo (carta de 1º/6/1922) como forma de se referir “aos antiquíssimos índios, autores da obra megalítica por mim reevocada no embaçamento da construção” (CAMPOS; ZUCHETTI, 2021, p. 69). Embora se acredite que a “obra megalítica” mencionada seja a construções dos Incas no Peru, a ideia foi captada por Balem, que a interpretou e difundiu.

Este artigo é o resultado da recente descoberta da identidade inspiradora das *carrancas* que permitiu revelar a presença e a atuação indígena para além das explicações dicotômicas civilizado/selvagem e moderno/atrasado que se denotam nos escritos do Mons. Balem. Além disso, apesar de ficar claro nas pesquisas que o indivíduo em questão, Francisco Topp, nunca soube de seu papel no referido processo, saber de sua existência provocou indagações sobre quem foi e qual a relação com Mons. Balem.

No intuito de compreender a relação entre Francisco Topp e Mons. Balem, analisamos o texto da revista *Touring* (1942), intitulado *Homenagem ao índio riograndense*, que revela questões

³ Fragmento de papel no arquivo pessoal de Mons. João Maria Balem, custodiado pelo Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis (AHMRuN), da Arquidiocese de Porto Alegre. Voltaremos a tratar deste fragmento na sequência.

⁴ Não conseguimos apurar quem ou a partir de que época se difundiu chamá-las “carrancas”, pois o arquiteto nomeava “mísulas” e Balem, “cabeças de bugre”. Na arquitetura, as mísulas, além de caráter decorativo, têm a função de sustentar a cimalha.

mais profundas de representação do imaginário social, no sentido relacional do “eu” com o “outro”. Mons. Balem não escondia a admiração que tinha pelo arquiteto italiano, tanto que incorporou a representação étnica sugerida por aquele de tal modo que se deleitava ao analisar a simbologia das mísulas antropomórficas, ou “cabeças de bugres estilizadas” (BALEM, 1942). O pequeno texto da revista *Touring* (1942)⁵ acabou servindo de base para as subsequentes publicações que se referiam à expressão artística e simbólica do novo templo.

Naquele contexto, o “branco, civilizado e cristão” era o contraponto do “indígena, selvagem e supersticioso”. Havia uma fronteira, na qual dois diferentes se olhavam. No entanto, conforme Golin (2020), embora parecesse apenas uma divisão, na realidade tratava-se de um *entre lugar*, ou seja, um espaço onde ocorria uma relação de reciprocidade e de alteridade. A partir das ideias expostas, este artigo se propõe a compreender as relações sociais com base na aceitação e/ou concepção/entendimento do outro, tendo como elemento de análise a representação do indígena nas mísulas antropomórficas na cripta da catedral metropolitana de Porto Alegre. Para tanto, serão abordados os escritos de Mons. Balem presentes em seu arquivo pessoal e a trajetória de Francisco Topp coletadas no mesmo arquivo e em referências bibliográficas.

Antes de seguir, parece-nos importante registrar que evidenciar a presença de Francisco Topp nesse contexto é uma forma de dar visibilidade à história de um indivíduo que, “mesmo diante de um processo violento, não devemos apresentar como vítima passiva, reduzindo suas experiências às atrocidades dos brancos” (WITTMANN, 2005, p. 2).

⁵ No arquivo pessoal de João Maria Balem encontra-se o recorte do artigo contendo correções à mão realizadas pelo autor.

DESCOBRINDO O ÍNDIO FRANCISCO

No ano de 2021 o prédio da catedral metropolitana de Porto Alegre completou 100 anos. Em vista disso, a instituição planejou o lançamento de um livro narrando a construção, através de imagens,⁶. Para tanto, a fim de elaborar as legendas das fotografias, foi necessário acessar o arquivo pessoal do Mons. João Maria Balem⁷.

Ao longo de sua vida, Balem acumulou muitos escritos e documentos referentes aos seus interesses, destacando-se pesquisas sobre sua terra natal, Caxias do Sul, efemérides religiosas e a catedral, sobre a qual se pronunciou: “À catedral dediquei o melhor de minhas energias, e boa parte de minha vida. Tem razão quando dizem que ela é a menina de meus olhos e o orgulho de meus velhos dias.”⁸ Sendo assim, para compreender o contexto das fotografias

⁶ Intitulado “Das pedreiras às torres e carrancas: uma nova Catedral para Porto Alegre” foi organizado por uma pequena equipe, coordenada pela autora do presente texto, arquivista e historiadora no Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis (AHMRuN), da Arquidiocese de Porto Alegre, entidade custodiadora das fotografias.

⁷ Filho de imigrantes italianos que se fixaram em Caxias do Sul/RS, nasceu em 1887, sendo o primeiro de 10 irmãos. Saiu da casa paterna aos 12 anos, para iniciar a carreira eclesiástica: ingressou em 1899 no Colégio São José (Parei Novo/RS) e em 1905 mudou-se para o Seminário N. Sra. Madre de Deus (Porto Alegre/RS), atual prédio da Cúria Metropolitana de Porto Alegre. Em 1908 partiu para Roma, a fim de concluir Teologia e estudar Direito Canônico no Colégio Latino-Americano, tendo sido ordenado sacerdote em 1911. De volta a Porto Alegre foi nomeado subsecretário (1912) e depois secretário (1914) do Arcebispo Dom João Becker, função que exerceu por pouco tempo, pois foi designado à paróquia N. Sra. da Glória, na qual teve a incumbência de construir o prédio. Em 1916 integrou o Cabido Metropolitano como Cônego catedralício e em 1927 recebeu o título de Monsenhor. Entre 1919 a 1949 foi cura (pároco) da catedral, sendo nomeado, a partir de fevereiro de 1920 (até 1949) diretor das suas obras. A partir de 1947, com o episcopado de Dom Vicente Scherer, ocorreram mudanças administrativas, inclusive para Mons. Balem que foi designado para outras funções na Cúria Metropolitana, e que perduraram até sua morte: capelão do convento N. Sra. do Carmo e da Irmandade São Miguel e Almas, defensor do vínculo e historiador eclesiástico. Foi membro efetivo do IHGRGS desde 1949. Faleceu em 1978, aos 91 anos de idade.

⁸ Excerto do discurso que proferiu em 28 de março de 1972 ao receber o título de Cidadão de Porto Alegre, conforme Lei Municipal n. 3606 de 27/12/1971 (NEIS, 1987, p. 42).

foi fundamental cruzá-las com seu arquivo, que também as idealizou como forma de registro para que o arquiteto italiano acompanhasse, mesmo que de longe, a execução das obras.

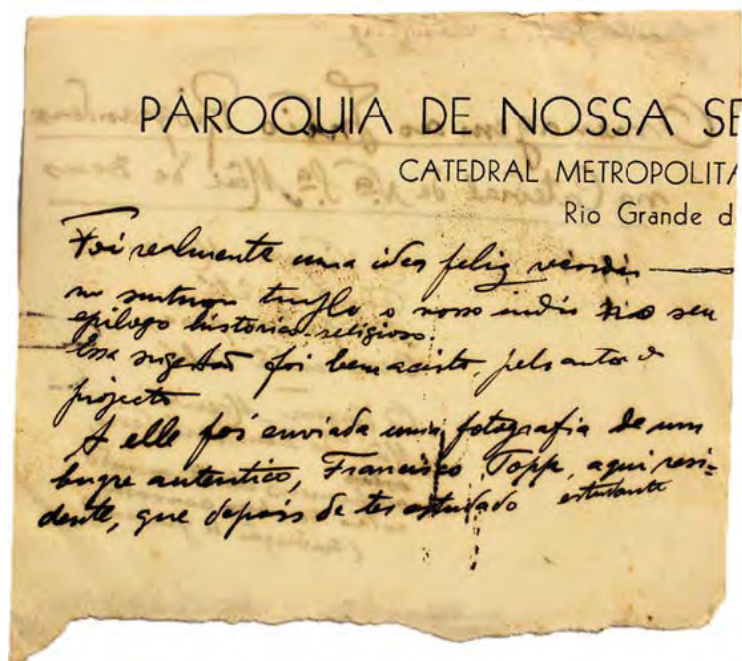
Um arquivo pessoal caracteriza-se por conter grande variedade de tipos documentais, aparentemente dispersos entre si, mas que de alguma forma têm relação com seu produtor. No processo de organização desse tipo de material é necessário cruzar as “visões pessoais, experiências, crenças e consciência social” do indivíduo produtor com o material acumulado (HOBBS, 2016, p. 319). Os sentidos de muitos itens serão produzidos a partir de tal cruzamento.

Foi o que aconteceu com um fragmento de papel de 10x10 cm, canto rasgado de folha tamanho ofício, no qual Balem escreveu, de um lado, *Especial para o Touring* e na sequência o título *Omenagem ao Indio Riograndense na Catedral Na. Sra. Mãe de Deus* com uma invocação poética da Virgem Maria em guarani (e respectiva tradução). No verso do mesmo fragmento (Fig. 1), o seguinte rascunho:

Foi realmente uma ideia feliz ver no suntuoso templo o nosso índio no seu epílogo histórico-religioso. Essa sugestão foi bem aceita, pelo autor do projecto. A elle foi enviada uma fotografia de um bugre autentico, Francisco Topp, aqui residente, que depois de ter estudado [espaço] estudante⁹.

Assim mesmo, sem ponto final, um registro aparentemente sem importância, revelava algo oculto, uma identidade, mesmo que apenas inspiradora, precisava ser ouvida, ganhar visibilidade e contar sua história.

⁹ Transcrição literal.



Fragmento que revela o nome de Francisco Topp. Fonte: Arquivo pessoal de Mons. Balem (AHMRuN).

Francisco Cogogn¹⁰ Topp pertencia ao grupo indígena Xokleng do Vale do Itajaí/SC. Sua trajetória, embora marcada pela violência, encontrou caminhos de resistência que ele mesmo traçou, como comenta Wittmann (2005, p. 97), “trilhas que nem sempre seguem as vontades do outro que planeja”, pois também foi sujeito de sua própria história.

Os empreendimentos de colonização com europeus, a partir de meados do século XIX, para Santa Catarina – e para o Rio Grande do Sul – acentuou o contato entre os brancos e os indígenas. Como analisam Silva e Barcelos (2009, p. 65), remontando

¹⁰ O nome indígena foi revelado no trabalho de Wittmann (2005, p. 96).

ao século XVIII, a ideia da “terra de ninguém” como um espaço sem ocupação branca, “povoado somente por populações nativas”, justificava o avanço sobre o território indígena, pois “não representavam uma ocupação humana na região”. Governos monárquicos e provinciais queriam explorar “áreas desabitadas com vazios demográficos, embora há muito se soubesse da presença ali de indígenas”, ressaltou Silvio Coelho dos Santos (1997, p. 18) que foi apontado por Wittmann como um dos primeiros antropólogos a denunciar, através de sistemática pesquisa publicada em 1973, o genocídio indígena decorrente do contato com os brancos no Vale do Itajaí (2005, p. 8). À medida que o território tradicional Xokleng foi sendo incorporado pelo avanço colonizador, os indígenas reagiam, pois, “à falta de como prover suas necessidades alimentares, passaram a assaltar as propriedades dos colonos” (SANTOS, 1997, p. 19), crescendo a hostilidade de ambos os lados.

Como assinala Wittmann (2005, p. 21), a presença do *outro* era reconhecida, mas a partir do *eu* que se colocava como superior, civilizado e, como tal, “na visão corrente da periculosidade dos índios” o genocídio ficava justificado. A violência que se seguiu sobre os indígenas começou com as “expedições de vingança”, passando pela organização sistemática dos “bugreiros, ou, mais explicitamente, o caçador de índios, foi assim uma profissão criada necessária ao capitalismo e expansão nesta parte da América” (SANTOS, 1997, p. 28). O resultado foi o descomunal massacre dos Xokleng que tiveram 2/3 de sua população exterminada (SANTOS, *apud* WITTMANN, 2005, p. 42), além do sequestro de mulheres e, sobretudo crianças, levadas às colônias com contingente europeu como comprovação de seu término. O destino de algumas “crianças-troféu”, como aponta Santos (1997, p. 28-29) foi “um ou outro humanista” tê-las adotado.

Luisa Tombini Wittmann (2005) debruçou-se sobre a prática desenvolvida no início do século XX chamada de “educação civilizatória”, defendida pelo médico alemão residente em Blumenau, Dr. Hugo Gensch. As teorias evolucionistas da época amparavam a crença de que uma “família nuclear burguesa seria capaz de transformar um *selvagem* em *civilizado*” (WITTMANN, 2005, p. 76).

E assim chegamos ao “autêntico bugre” Francisco Topp.

No processo educativo da “adoção civilizatória”, o primeiro passo era batizar, o que pode ser interpretado, de acordo com Alves (*apud* WITTMANN, 2005, p. 84) como “uma das formas de domesticar as diferenças, onde a religião torna o indígena mais assimilável por meio da catequese, pois a conversão amansa o índio como espírito e como alma”. Francisco Topp foi batizado pelo seu adotante – que também lhe deu o nome – Mons. Francisco Topp, sacerdote alemão que chegou a Santa Catarina em 1890, sendo considerado como o “organizador da missão católica e da pastoral em terras catarinenses” (BESEN, 2015).

A partir dos trabalhos de Santos (1997), Wittmann (2005) e Besen (2015), além de algumas informações encontradas no arquivo pessoal do Mons. Balem, foi possível coletar uma série de indícios que auxiliaram nesta breve trajetória de Francisco, o inspirador das carrancas.

Francisco Cogogn Topp nasceu em 5 de janeiro de 1887, conforme os assentos de casamento e óbito.¹¹ Não se sabe exatamente quando foi arrancado dos seus, mas teria sido por volta 1896, quando contava com a idade de 8 anos. Tal informação aparece na carta¹²

¹¹ Registro meu agradecimento especial ao querido amigo Djiovan Vinícius Carvalho que localizou o assentamento de casamento em Guaporé e a lápide no mausoléu familiar em Passo Fundo.

¹² Carta dirigida ao “Sr. Governador” aos 28/10/1907. Na realidade, tratava-se do Bispo do Rio Grande do Sul, a quem Pe. Anzuini solicitou recursos para que Francisco Topp

do Pe. Augusto Anzuini, reitor do Colégio Pio Latino-Americano em Roma: “aprisionado que foi numa ‘batida’ feita ao acampamento dos seus, foi, passado algum tempo, entregue aos cuidados do zeloso Padre Francisco Topp, que então parochiava Tubarão”. De fato, Mons. Francisco Topp esteve em Tubarão entre 1891 e 1896 (BESEN, 2015).

Por volta de 1899-1900 o menino encontrava-se no seminário de Pareci Novo/RS, tendo antes estudado em Blumenau¹³. Mons. Balem guardou em seu arquivo um rascunho intitulado “Campo dos Bugres”, dizendo que quando era

ainda aluno no Colégio de São José do Parecy Novo, no município de S. João do Montenegro [...], tinha por companheiro um jovem índio – bugre da tribo dos Coroados, de nome Francisco Topp. Havia ele sido capturado, menino, no sul de Santa Catarina, e entregue ao vigário do Desterro Padre Francisco Topp, que o educou e batizou.

Entre 1899 e 1904, Mons. Balem estudou em referida instituição, passando a Porto Alegre em 1905. É bem provável que Francisco Topp, que não chegou a ser ordenado sacerdote, retornou a Florianópolis, onde em 1907, conforme notícia encontrada por Wittmann (2005, p. 96) viajou com Mons. Topp à Europa, “a fim de concluir os estudos teológicos em Roma”. O silenciamento que se seguiu a esta notícia levaram àquela pesquisadora

estudasse no Colégio: “Terá seus vinte annos de idade mais ou menos; seus paes são índios da tribo dos Botocudos e nasceu no Estado de Sancta Catharina. [...] Da Allemanha, onde ao presente se acha, escreveu-me a pedir encarecidamente o quizesse receber neste Colegio Pio Latino Americano [...]” (Arquivo pessoal de Mons. Balem).

¹³ Wittmann encontrou uma notícia publicada em 15/1/1905 no jornal *Novidades*, de Itajaí, na qual efusivamente comunicava que “o jovem conterrâneo começara seus estudos em Blumenau, mas revelando decidida vocação para o sacerdócio, seguiu para o importante estabelecimento” no Rio Grande do Sul *havia quatro anos* (2005, p. 96-97).

a duvidar da viagem. No entanto, Balem guardou um cartão postal que recebeu do “amigo Topp”, enviado de Amern, Alemanha (12/11/1907), que dizia: “quando receberdes estas linhas estarei talvez em S. Paulo, mas lá não ficarei.” Além disso, informava estar ansioso para estudarem juntos em Porto Alegre. A própria carta do reitor do Colégio Pio Latino de Roma reforçou a viagem à Europa e as pretensões religiosas iminentes (como citado na nota 13).

As informações a seu respeito ficam insuficientes a partir deste ponto no trabalho de Santos (1997, p. 50) que, sem mencionar a referência, registrou: “Depois que abandonou os estudos, seguiu para Buenos Aires, onde teria falecido jovem”. Certamente, isto não procede. Por outro lado, Wittmann (2005, p. 96-97) avançou um pouco mais ao localizar um documento do Mons. Francisco Topp, no qual prestava contas ao governo do “menino que criava com auxílio estadual”, comunicando que o pupilo saíra do seminário de Porto Alegre no início de maio de 1911 para “entrar no serviço de catequização dos índios no Rio Grande do Sul”. Com este dado, é possível inferir que Francisco Topp voltou da Europa e dirigiu-se a Porto Alegre por volta de 1908-1909, na mesma época que Mons. Balem achava-se em Roma (estudando no Colégio Pio Latino-Americano), onde esteve até 1912, o que significa que não mais se encontraram nos bancos escolares.

No mesmo rascunho “Campo dos Bugres”, Balem registrou o último encontro com Francisco Topp:

Em 1916 ou 17, ele me apareceu em Porto Alegre, alegre e feliz, e me disse morar em Passo Fundo, onde era inspetor do DAER, e ter ali casado com uma italiana. Mostrou-me um chicotinho de prata que tinha comprado para presentear a esposa. Depois nunca mais soube notícia dele, do descendente ou parente dos índios do Campo dos Bugres.



Francisco Topp. Fonte: Arquivo pessoal de Mons. Balem (AHMRuN).¹⁴

Francisco Topp casou-se aos 5 de novembro de 1912 com Raquel Cassiamani, filha de italianos, em Muçum/RS. No regis-

¹⁴ No arquivo pessoal de Balem a foto está sobre um suporte de papelão. Ao que parece, era a única imagem “pública”, pois foi reproduzida por Santos (1993) e Wittmann (2005), tendo como referência o Arquivo Histórico José Ferreira da Silva (AHJFS) de Blumenau/SC.

tro do casamento¹⁵ ele declarou ser “professor público” reforçando as qualidades mencionadas por Balem: “era cantor, pintor, poeta, sabia falar várias línguas, inclusive o francês e alemão”¹⁶ ou então “falava corretamente o português e alemão, sabia matemática, tirava fotografias, jogava esportes, etc.”¹⁷ Francisco teve um filho¹⁸, que morreu solteiro, e mais três filhas¹⁹ (BESEN, 2015). Faleceu aos 4 de junho de 1942 e está sepultado, junto com o filho e a esposa, no cemitério Vera Cruz, em Passo Fundo.



Interior do jazigo da família Topp, no Cemitério Vera Cruz, em Passo Fundo.

¹⁵ No casamento o patronímico foi grafado “Toppe” tendo sido informados os nomes dos pais como sendo *Moclehar Toppe* e *Nunshan Toppe* (CARTÓRIO DO REGISTRO CIVIL – CRC – DE MUÇUM. **Registro de Casamentos**, Lv. 9, fls. 143v, n. 17).

¹⁶ Registrado por Balem no suporte da fotografia de Francisco Topp.

¹⁷ Conforme o rascunho sobre o “Campo dos Bugres”.

¹⁸ Chamava-se Constantino Topp, nascido a 4/2/1915 e registrado no povoado de General Osório, atual município de Muçum. Neste registro, seu pai qualificou-se como professor, natural de Santa Catarina e declarou que os avós paternos de seu filho eram *Munhian Topp* e *Nanchan Topp* (CRC DE MUÇUM. **Registro de Nascimentos**, Lv. 4, fls. 74v, n. 32).

¹⁹ Até o momento conseguimos localizar os registros de nascimento de duas: Cecília Topp, nascida a 10/10/1917, sendo seu pai “empregado no Escritório da Estrada de Ferro” e “natural do Sertão do Estado de Santa Catarina” (CRC DE GARIBALDI. **Registro de Nascimentos**, Lv. 10, fls. 188, n. 254); e Maria Topp, nascida a 6/5/1919, seu pai declarou ser “empregado público” (CRC DE BENTO GONÇALVES. **Registro de Nascimentos**, Lv. 1, fls. 166, n. 116). Em ambos os registros, contaram como avós paternos: *Monhay Topp* e *Nanchay Topp*.

O DISCURSO DO MONSENHOR

Como um “dever de memória” (LACERDA, 2018) era importante deixar registrado o percurso de Francisco Topp, concedendo-lhe autonomia, mesmo que as fontes não tenham sido produzidas por ele. O fato de recortá-las e criar uma narrativa a seu respeito é uma forma de conectar o passado e o conturbado presente dos remanescentes de seu povo, que seguem cotidianamente enfrentando violências por existirem.²⁰

A carta de 10/10/1924 de Giovanni Battista Giovenale (CAMPOS; ZUCHETTI, 2021, p. 88) comunicava a Balem que havia despachado o modelo em gesso, realizado a um terço do natural, dos suportes antropomórficos (cabeças de índios estilizadas). A maquete italiana foi esculpida pelo italiano Cesare del Beato e reproduzida ao tamanho final por André Arjonas, da Casa Aloys Friederichs de Porto Alegre, para fosse copiada e gerasse oito cabeças, trabalhadas nos grandes blocos de pedra granito da pedreira de Teresópolis, uma para cada canto das absides laterais (BALEM, 1942), como vemos na figura ao lado.



Exemplo de uma das oito cabeças esculpida em pedra. Fonte: Foto da autora.

²⁰ Exemplo está na batalha judicial que enfrentam pela posse de seu território (e que lhes pertence por direito): Povo Xokleng: o centro do julgamento sobre direitos indígenas no Supremo Tribunal Federal. Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/05/povo-xokleng-o-centro-do-julgamento-sobre-direitos-indigenas-no-stf/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

No artigo da revista *Touring* (1942) Mons. Balem criou sua narrativa a respeito da simbologia da cripta, algo que nasceu do arquiteto e foi apropriado e interpretado para os interessados na leitura:

A fim de aumentar o aspecto da solidez da parte básica do monumento, à semelhança das antigas construções dos Incas do Peru, o arquiteto quis que as paredes fossem feitas de grossos cantos de granito, em pedra tosca [...]. Porém o que mais causava admiração eram as gigantescas cabeças de bugre, incrustadas naqueles muros ciclópicos. Aquelas cabeças de índios, em forma de cariátides esculpidas em enormes blocos de granito, rompiam como que entre as pedras, e, por debaixo das grandes cimbalhas, aparentavam carregar o peso da construção. Eram oito cabeças de bugre estilizadas, quatro de cada lado das duas absides laterais da cripta, cabeças todas elas perfeitamente iguais, com riscos característicos nos rostos, furos nos lábios e cabelos corredios.

O aspecto tosco, como menciona Balem, foi orientação de Giovenale que explicou, em carta de 5/1/1922 (CAMPOS; ZUCHETTI, 2021, p. 50) que

todo o acabamento externo em granito deverá ser tratado com *grandes golpes de marreta, para que tenha aspecto bastante rude e escabroso*; com saliências máximas nas paredes da cripta propriamente dita [...]. As mísulas antropomórficas de caráter étnico e os ornatos recortados nas cornijas de coroamento deverão ser de confecção *rude e arcaica* (grifo nosso).²¹

²¹ “Dando seguimento ao conceito simbólico que expliquei ao apresentar o projeto em princípio, dei às fachadas exteriores da cripta um caráter arcaico, como se a base da igreja devesse servir o avanço dos cultos antigos”. A mencionada carta de 5/1/1922 acompanhou

Nitidamente, percebemos o *outro* sendo reconhecido apenas em oposição a quem constrói o argumento, ou seja, “os índios eram percebidos enquanto o inverso negativo de quem elabora a retórica da alteridade” (WITTMANN, 2005, p. 61), expondo a relação dicotômica que se produz e representa: civilizado/selvagem, fé verdadeira/superstição, arcaico/moderno.

Na mesma linha, outro exemplo a ser ressaltada trata da descrição física, sobretudo quando Balem se referiu ao “furo nos lábios”. É interessante perceber que no rascunho do “Campo dos Bugres” essa característica de Francisco Topp já havia sido ressaltada:

No lábio inferior tinha um furo por onde soprava na xícara de café, fazendo com que o café esfriasse quando estava quente demais. E nós ríamos, e ele não gostava porque dizia que nós pensávamos que ele ainda era bugre.

Passagem interessante, pois também demonstra o sentimento deste *outro*, assim como a relação do *entre lugar* da fronteira.

Ao partir para o encerramento do texto na revista, Balem revelou algo mais de seu significado: “Essas cabeças e ornatos, eram que uma homenagem ao índio desaparecido, uma relação duradoura dos primeiros habitantes do torrão gaúcho”. Evidentemente, o projeto político de apagamento das populações indígenas mostrou-se eficaz, ao mesmo tempo que o imaginário construído de inferiorização lançava sobre elas um olhar assimétrico e de hegemonia europeia. Eram algo do passado, tinham desaparecido, formavam um epílogo na história rio-grandense, pois o cristianismo venceu como religião e como civilização. Dessa forma, além do índio ser lembrado no

o envio da primeira parte do projeto executivo da catedral, isto é, todos os desenhos relativos à construção e à decoração da cripta.

majestoso templo [...] em seu epílogo histórico-religioso, [...] essas oito cabeças de bugre, simulando arcar com o peso das colunas das absides da igreja superior, representam as diversas tribos que outrora viveram no Rio Grande do Sul e simbolizam sustentar o templo da nova Fé, implantada sobre os escombros das antigas superstições.

As superstições foram subjugadas, assim como a “fase bárbara do Rio Grande”. Não há como ignorar as inúmeras representações presentes neste artigo de 1942. As ideias de Balem transmitem contextos históricos e discursos de uma época e também sugerem reflexões sobre o relacionamento de Francisco Topp com seus colegas de Seminário, tal como um foco de luz direcionado sobre um recorte social que possibilita ver com mais clareza detalhes do cotidiano de alteridade.

Nos escritos do “Campo dos Bugres” Balem também mencionou: “No início vivia amarrado porque mordía a toda gente, a única arma que tinha; até que amansou e foi vencido pelos bons tratos e modos dos que o haviam capturado”. Despidos de identificações de sua etnia, como foram os Xokleng capturados pelos bugreiros²², despojados de sua história, relegados a tempos antigos, bárbaros, primitivos, em nome da civilização e modernidade lhes impuseram “bons tratos e modos”, mas desde que ponto de vista?

ENCONTRO E IMAGINÁRIO

A representação do território de Santa Catarina ou Rio Grande do Sul, sobretudo no século XIX com a interiorização no espaço,

²² “Retirados das mulheres as saias e os cordões que usavam nos pés. Os meninos foram despojados de seus botoques. Todos foram vestidos com camisolas” (WITTMANN, 2005, p. 86).

desconsiderava a presença indígena. Golin (2002, p. 36) chamou a atenção para um mapa do RS da década de 1840, que, “confeccionado com preocupações demográficas e geopolíticas, constam enormes *áreas brancas*, revelando a ausência de informações”. Fica evidente a intencionalidade em invisibilizar grupos humanos (os indígenas) e desconsiderá-los nos projetos de “ocupação” e de “colonização”.

Silva e Barcelos (2009, p. 63) analisaram as construções discursivas e ideológicas que criaram as representações dos “indígenas selvagens” nos Campos de Cima da Serra, que compreende parte no território do Rio Grande do Sul e se estende pelos atuais estados de Santa Catarina e Paraná. Recorrendo à produção documental desde o século XVII com os jesuítas, passando pelos viajantes do século XIX e pela produção bibliográfica da historiografia tradicional do século XX, os autores demonstram a elaboração de um imaginário social que apenas a partir dos anos 1990, ancorando-se em pesquisas arqueológicas, tem sido sistematicamente desnaturalizado.

Do mesmo modo, ao analisar a construção das imagens acerca das populações nativas representadas em dois periódicos de Porto Alegre entre 1884 e 1910, Rodrigues (2009, p. 447-448) define que

o bom e o mau selvagem são as imagens de índio que expressam a maneira com que o europeu enxergava o nativo, e que se estenderam ao imaginário sul-rio-grandense, o suficiente para estarem presentes nas notícias dos jornais.

Entendendo o imaginário como “sistema e representações coletivas que atribui significado ao real e que pauta os valores e a conduta” (PESAVENTO, 2002, p. 35) é possível se aproximar da realidade de Balem e entender a apropriação do simbolismo e in-

interpretação da presença indígena no texto que publicou em 1942. Ao situar-se no campo da representação, o imaginário se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição de realidade (PESAVENTO, 1995, p. 15), criando sentidos e estabelecendo classificações e hierarquias.

À vista disso, a imagem construída coletivamente entendia que a fé cristã e a civilização europeia eram superiores às “superstições indígenas” e à vida “rudimentar e arcaica” dos indígenas. O *entre lugar* que se expressa na fala de Mons. Balem deprecia os valores do outro, e a fronteira cultural tem uma via de mão única. Ao definirmos a alteridade como a relação de reconhecer o outro e entender as diferenças, deparamo-nos com a categorização de inferioridade como forma de aferir se existe diferença ou se está dissimulada.

No texto de Mons. Balem (1942) homenageando o índio ficou evidente a inferiorização do grupo étnico. O mesmo ponto de vista também percebemos no rascunho do “Campo dos Bugres”, à medida que Balem revelou o seu olhar sobre um indivíduo concretamente, como nas passagens já mencionadas – sobre o furo no lábio que esfriava o café ou então a lembrança de Francisco em viver amarrado porque “era um bicho”. Além disso, não havia como deixar de mencionar o comportamento considerado exótico:

Nos passeios era veloz na carreira e subia ligeiro, trepava como um macaco nas árvores, contra as ordens do regente. Depois de subir nas árvores, quebrava os galhos e se deixava cair com eles, com grande desespero do regente Bruder Lück.

Golin (2020) enfatiza que o grau de humanidade é proporcional ao grau de alteridade que existe na sociedade. Nesse senti-

do, quanto menor o grau de alteridade, mais violenta a sociedade, na qual as fronteiras entre os desiguais se acentuam e *um* não vê o *outro* como integrante de seu mundo. Pensando a partir dessa perspectiva, Francisco Topp só seria aceito e poderia integrar o mundo de Balem se fosse *civilizado*, como de fato o foi ao ser “entregue ainda pequeno ao vigário de Florianópolis Monsenhor Francisco Topp, que o fez *educar* e fez ficar *gente* porque antes era *bicho*”, como aparece no rascunho “Campo dos Bugres” e cujas palavras fizemos questão em destacar.

ENTRE REMEMORAR E AGIR

As reflexões apresentadas foram estimuladas a partir dos estudos para a publicação do livro do centenário de construção do prédio da catedral de Porto Alegre, que aconteceu a 7 de agosto de 2021. A partir das pesquisas que tinham por objetivo o olhar sobre um monumento selecionado e contextualizado nas primeiras décadas do século XX, com atributos essencialmente europeus, cristãos e civilizados, deparamo-nos com o feliz episódio que identificou, mesmo a nível de inspiração, a origem das mísulas antropomórficas de caráter étnico – ou as *carrancas*.

O interesse pela trajetória de Francisco Topp nos conduziu a questionamentos, assim como ao entendimento das relações de alteridade que clamavam publicidade. A construção de imaginários como forma a dar sentido à realidade social, como vimos sua reprodução nos discursos de Mons. João Maria Balem, nos colocam diante de realidades onde a consideração pelo outro esteve ausente.

Francisco Topp conseguiu trilhar seus próprios caminhos e com isso queremos dizer que o compromisso destas breves reflexões é lutar sempre pela voz indígena, deixando-a ser protagonista

nas reconstituições do passado, e pelo respeito à sua própria multiplicidade.

Ainda há muitos aspectos a observar na trajetória de Francisco Topp, como o período em que deixou o Seminário e atuou ao lado do chefe do Serviço de Proteção ao Silvícola do Ministério da Agricultura, Raul Abbott, na “catechese dos selvícolas”, em 1911.²³ Ou sua vida profissional e familiar em Passo Fundo: o que mais podemos descortinar da vida desse indivíduo e suas relações sociais?

REFERÊNCIAS

ARQUIVO HISTÓRICO MONSENHOR RUBEN NEIS. Arquivo Pessoal do Mons. João Maria Balem: Rascunho “Campo dos Bugres”. Porto Alegre. [s/d]. Manuscrito.

BALEM, Mons. João Maria. Homenagem ao índio riograndense. *Touring*, Porto Alegre, ano VI, n. 22, abr. 1942, p. 2.

BESEN, José Artulino. Monsenhor Francisco Xavier Topp, 25 fev. 2015. Disponível em: <https://pebesen.wordpress.com/padres-da-igreja-catolica-em-santa-catarina/monsenhor-francisco-xavier-topp/>. Acesso em: 30 abr. 2021.

BRINGMANN, Sandor Fernando. Fronteiras da inclusão e da exclusão: reflexos do contato entre *Kaingangues* e as frentes de expansão (séc. XIX). In: KERN, Arno; SANTOS, Maria Cristina dos; GOLIN, Tau (orgs.). *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 109-120.

CAMPOS, Vanessa Gomes de; ZUCHETTI, Caroline (orgs.). *Correspondência do arquiteto Giovanni Battista Giovenale (1920-1929)*. Porto Alegre: Arquidiocese de Porto Alegre, 2021. Disponível em: <https://www.arquipoa.com/bensculturais>. Acesso em 18 jul. 2023.

CAMPOS, Vanessa Gomes de; ZUCHETTI, Caroline; VOLPAT-

²³ SEMINARISTA TOPP. O Dia, Florianópolis/SC, 5 mai. 1911.

TO, Lucas Bernardes. *Das pedreiras às torres e carrancas: uma nova Catedral para Porto Alegre*. Porto Alegre: Outubro, 2021. Disponível em: <https://www.catedralpoa.com.br/100anos>. Acesso em 18 jul. 2023.

CHEUICHE, Antônio do Carmo. *Catedral Metropolitana de Porto Alegre: guia histórico-artístico*. Porto Alegre: Diagramme Produções, 2012.

DORNELLES, Soraia Sales. Encontros e (des)encontros ao “fazer a América”: indígenas e imigrantes no Rio Grande do Sul do século XIX. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH. São Paulo, julho 2011

GOLIN, Tau. Introdução: a fronteira como centralidade entre a região e a nação. In: GOLIN, Tau. *A fronteira: governos e movimentos espontâneos na fixação dos limites do Brasil com o Uruguai e a Argentina*. Porto Alegre: L&PM, 2002. v. 1, p. 9-94.

GOLIN, Tau. *Identidade da fronteira e patrimônio cultural*. Palestra proferida aos Cursos de História e Jornalismo da Urcamp, 18 jun. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cN76a-NIKFEw&t=7s>. Acesso em: 31 mar. 2021.

HOBBS, Catherine. Vislumbrando o pessoal: reconstruindo traços de vida individual. In: EASTWOOD, Terry; MACNEIL, Heather (orgs.). *Correntes atuais do pensamento arquivístico*. Belo Horizonte: UFMG, 2016, p. 303-341.

LACERDA, Thays. Sobre memória exercitada e o dever de memória em Paul Ricoeur. Encontro diversidade em arquivos, 1, 2018, João Pessoa-PB. *Anais [...]*. João Pessoa (PB). Disponível em <https://doi.ty.com.br/media/doi/ty/submissoes/artigo-9e5e6f89c4f894e6f9d-64c642b5f4877f2b6ab8a-arquivo.pdf>. Acesso em 14 jan. 2021.

LIMA, Ana Gabriela Morim de. Uma biografia do kàjre, a machadinha Krahô. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BILAR, Nina Pinheiro (orgs.). *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2013, p. 185-21.

NEIS, Ruben. Centenário de nascimento de Mons. João Maria Bailem. *UNITAS*, fasc. 1-4, jan./abr. 1987, p. 41-45.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra História: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In: MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras culturais: Brasil – Uruguai – Argentina*. Cotia: Ateliê Editorial, 2002, p. 35-39.

RODRIGUES, O bom e o mau selvagem na imprensa. In: KERN, Arno; SANTOS, Maria Cristina dos; GOLIN, Tau (orgs.). *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 445-468.

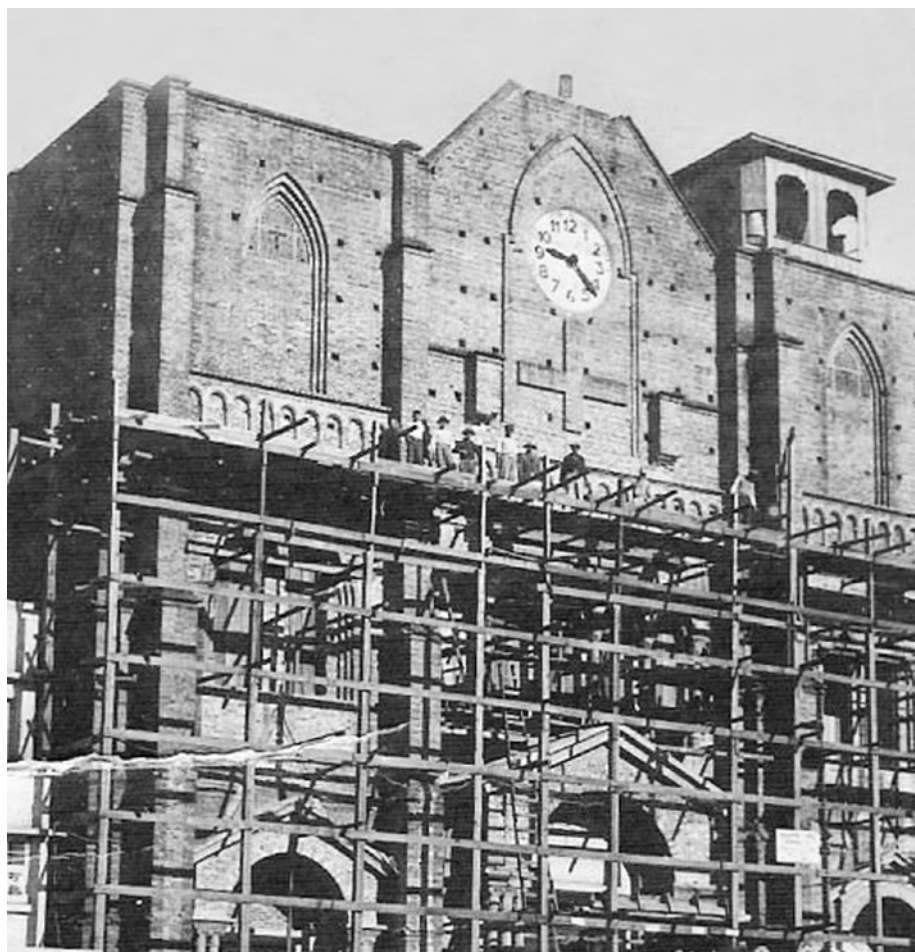
SANTOS, Silvio Coelho dos Santos. *Os índios Xokleng: memória visual*. Florianópolis/Itajaí: Ed. da UFSC/Ed. da UNIVALI, 1997.

SILVA, Adriana Fraga da; BARCELOS, Artur Henrique Franco. A “terra de ninguém”: índios e bugres nos Campos de Cima da Serra. In: KERN, Arno; SANTOS, Maria Cristina dos; GOLIN, Tau (Orgs.). *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 63-80.

WITTMANN, Luisa Tombini. *Atos do contato: histórias do povo indígena Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. 2005. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

WITTMANN, Luisa Tombini. *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. 2005. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.





A CRIAÇÃO DA DIOCESE
DE PASSO FUNDO

JONAS BALZAN



Com a Proclamação da República e a instauração de um Estado laico, a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) no Brasil passou por um período ambíguo. Ao mesmo tempo que se viu livre dos ditames estatais e, por esse motivo, poderia se aproximar de Roma, buscando uma reorganização institucional e clerical, por outro lado teria de “lutar” pelo seu espaço, visto que o *campo religioso* (Bourdieu, 2007) passaria a estar livre para tal disputa. Desse modo, a ICAR utilizou-se de algumas *estratégias* (Certeau, 1998) para se (re)aproximar da população brasileira. Dentre essas ferramentas, a criação de novas dioceses foi basilar para que o catolicismo ultramontano pudesse ganhar legitimidade e se desenvolvesse. Partindo disso, nesse trabalho, pretende-se discorrer sobre o processo de criação da Diocese de Passo Fundo, que se enquadra dentro desse grande processo de romanização, projeto da Sé Romana, e que tem seu início no começo do século XIX, mas que chega ao Brasil apenas no final do referido século.

Ao fim da Primeira República brasileira começaram a surgir menções acerca da criação de uma diocese na cidade de Passo Fundo. A princípio, partem do clero e sociedade passo-fundense e são acolhidos pela ICAR, na pessoa de Dom João Batista Becker, então Arcebispo de Porto Alegre (1912-1946). Dessa forma, não demorou para que movimentos leigos aderissem a essa ideia e sob o olhar da Igreja comesçassem a trabalhar em favor desse objetivo: criar uma diocese em Passo Fundo. No decorrer do período, para a efetivação desse propósito, houve a elaboração de alguns movimen-

tos para que a tarefa conseguisse ser alcançada: Comissão Abaixo, Associação Pró-Bispado/Pró-Catedral, Legião Feminina Pró-Catedral, Pequena Cruzada da Legião Feminina Pró-Catedral. Estes, por sua vez, usaram como principal instrumento a mídia impressa local¹, na qual comunicam acerca dos eventos que tinham por intuito arrecadar fundos para o cumprimento dos pré-requisitos estabelecidos pela própria Cúria Romana: certa quantia em dinheiro, um palácio episcopal para residência do bispo e a construção de uma igreja catedral. Enfim, esse movimento, que surgiu por volta de 1930, atingiu seu final em 1951, quando, por meio da Bula *Si qua Dioecesis*, o Papa Pio XII (1939-1958) cria a Diocese de Passo Fundo.

Pode-se dizer que as discussões para a criação de uma diocese em Passo Fundo precedem 1930, pois se Dom Becker veio até Passo Fundo nesse ano para firmar de fato a ideia, sugere que esses desejos já existiam anteriormente. Como o advogado João Junqueira Rocha relata, a criação da diocese era “antiga e justa aspiração dos católicos deste município”². Sobre isso, Welci Nascimento comenta: “Começou em três de setembro de 1926, quando vinte pessoas se reuniram na Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição Aparecida [...] Era a projeção do futuro bispado de Passo Fundo” (Nascimento, 2000, p. 85). Contudo, em todas as documentações analisadas a que se teve acesso, não se localizou nada que aborde sobre esse assunto antes de 1930, justificando assim, o recorte temporal do trabalho: de 1930 a 1951.

¹ Utilizar-se-á, essencialmente, o periódico *O Nacional*, jornal passo-fundense fundado em 1925, disponível para consulta no Arquivo Histórico Regional.

² O NACIONAL, Passo Fundo, nº 683, 30 jul. 1930, p. 2.

UMA IDEIA, UM OBJETIVO: MÃOS À OBRA!

Entre os dias 25 e 27 de julho de 1930, esteve presente em Passo Fundo Dom João Batista Becker com o propósito de deixar definitivamente assentada a ideia de criação de uma Diocese de Passo Fundo. Ao desembarcar na estação da Viação Férrea, foi recepcionado pelas autoridades do município e por circunstância de sua estadia nessa localidade foi elaborada uma programação festiva. Assim, ao longo de sua permanência, o religioso dialogou com as comissões encarregadas pela criação do bispado, com as diretorias das Damas de Caridade, Apostolado da Oração e Conferência Vincentina³. Além de Dom Becker, fizeram-se presentes em Passo Fundo para os debates em relação ao bispado o Monsenhor Nicolau Marx, que nesse mesmo período era também deputado estadual, o Cônego Canel, o Cônego Luiz Scortegagna, da Diocese de Santa Maria e o reconhecido advogado Adroaldo Mesquita da Costa⁴.

Após a visita de Dom João, não tardou para que ocorresse⁵ uma reunião⁶ a fim de definir a primeira Comissão Central⁷, que

³ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 677, 23 jul.1930, p. 4.

⁴ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 682, 29 jul. 1930, p.4.

⁵ Ocorreu aos 3 dias do mês de agosto de 1930.

⁶ A comissão reuniu-se diversas vezes, “mas por causa da iminência da revolução suspendeu seus trabalhos” *Livro Tombo - Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida N° 2*, p. 29 verso.

⁷ Nessa ocasião a Comissão ficou assim formada “- presidentes de honra: deputado dr. Nicolau A. Vergueiro e cel. Innocencio Scheleder, - presidente effectivo: cel. Henrique Scarpellini Ghezzi. - 1º vice-presidente: dr. J. Junqueira Rocha. - 2º vice-presidente: Antonio Pupe Loureiro. - 3º vice-presidente: Luiz Busato. - secretario geral: dr. Lacerda de Almeida Junior. - 1º secretario: Ludovico Della Méa. 2º secretario: Honorio Carvalho. 3º secretario: prof. Emilio Stigler. - thesoureiro geral: P. Carlos Lange - vigário. 1º thesoureiro: major Mario Braga. - 2º thesoureiro: Ernesto Morsch. - 3º thesoureiro: Max Avila. - procurador geral: dr. Mauro Pinheiro Machado. - 1º procurador: dr. Pedro de Moraes Branco. - 2º procurador: Pedro Vargas. - 3º procurador: Frederico C. Carvalho”. (O NACIONAL. Palácio Episcopal. O Nacional, Passo Fundo, nº 687, 04 ago. 1930, p. 3). No decorrer dos anos os integrantes dessa Comissão irão sendo alterados.

seria encarregada de suscitar fundos para a edificação do palácio episcopal e da catedral. No entanto, pelo que se observa na documentação analisada, essa Comissão não será tão atuante quanto Alice N. Bade, Zulmira Ribas e Honorina Avila, sendo elas esposas de Otto Bade, de Octacilio Ribas⁸ e de Max Avila, respectivamente. Ressalta-se que tanto o primeiro como o segundo sujeito integraram a Comissão que tinha por intuito a construção de uma nova Matriz.

Essa nova Matriz seria edificada onde se localiza a atual Catedral Arquidiocesana de Passo Fundo. Assim, em 1913, em presença da população, bem como dos Padres Valentin Rumpel e Rafael Iop, e da Comissão construtora da Igreja, o Bispo Dom Miguel de Lima Valverde, então Bispo da Diocese de Santa Maria (1911-1922) fez a bênção da primeira pedra da Igreja Nossa Senhora das Dores que seria erigida no mesmo local da antiga Matriz, demolida em 1909⁹. Esse assunto chegou a ser mencionado até mesmo n'*O Nacional* e teve sua última citação nesse mesmo periódico aos 13 dias de julho de 1927. Hipoteticamente, essa discussão tenha sido encerrada por iniciarem os debates relacionados ao bispado e à provável construção deste no mesmo lugar.

Com a finalidade de arrecadar fundos para a construção tanto do palácio episcopal quanto da catedral, deu-se início à organização de eventos, sendo-os divulgados ao público passo-fundense por meio da imprensa local. Eram anúncios de chás, bailes, torneios de futebol, sessões de cinema, quermesses, rifas, festivais artísticos, etc. A primeira publicação ocorreu no dia 22 de agosto de 1930,

8 Os dois fizeram parte da Comissão Pró-Catedral juntamente com Herculano Trindade, Eduardo Kurtz e Almiro Ilha. (O NACIONAL, Passo Fundo, nº 677, 23 jul. 1930, p. 4).

⁹ RUMPEL, Padre Valentin, in: *Livro Tombo - Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida N.º 2*, p. 3.

com o seguinte título: “Pró palacio episcopal Sessão no Cine Colisseu”. Também se salientava que para o dia da sessão “os ingressos serão vendidos a preços populares, e será focado o film <Rosa da meia noite>”¹⁰.

Não demorou para que surgissem as primeiras propostas de projetos para a futura catedral, sendo os primeiros arquitetos a apresentarem suas ideias Ernesto Delvaux – propondo um projeto em estilo gótico –, José Formento – desenvolvendo-o em estilo renascença – e Victorio Zani – apresentando-o através de um gótico de transição do estilo romano. O orçamento inicial da catedral girava entre 800 e 1.200 contos de réis. No início de 1931, havendo oito projetos, nomeou-se uma comissão para “estudar os projectos e dar parecer sobre os mesmos”¹¹.

Dom Antônio Reis, em posse da Diocese de Santa Maria (1931-1960), que na época compreendia também Passo Fundo, fez uma consulta aos Padres Consultores da Diocese em 1932, com o propósito de saber a posição deles acerca da possível criação ou não de uma Diocese em Passo Fundo. As respostas registradas, em sua maioria, apontam que os Consultores Diocesanos não eram favoráveis. Dentre as alegações expostas, estavam as referentes ao aspecto financeiro, aos aspectos geográficos, aos aspectos religiosos e ao enfraquecimento da Diocese de Santa Maria, que por se tratar de uma diocese recém-criada (1910), nem dispunha de um patrimônio significativo. É importante destacar que esses aspectos apresentados pelos Consultores já se faziam presentes antes mesmo de 1932. Em carta a Dom Becker, Monsenhor Luiz Scortegagna deixa clara a fragilidade financeira em que se encontrava a localidade de Passo Fundo: “Todas as paróchias estão com dividas por causa das

¹⁰ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 702, 22 ago. 1930, p. 2.

¹¹ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 812, 05 jan. 1931, p. 4.

recentes construções das Igrejas Matrizes, Capellas e outras obras parochiaes”¹². Assim, com base em argumentos, os Consultores e Monsenhor Luiz julgavam a criação de um bispado em Passo Fundo, naquele período, uma atitude “prematura”, todavia não rejeitavam a probabilidade de este ser criado no futuro. Assim, essa pauta poderia ser retomada quando existisse um panorama mais propício para tal, e segundo eles isso levaria de 10 a 15 anos.

Por dificuldades financeiras, no decurso de todo o processo de construção da catedral as obras foram constantemente interrompidas, o que justifica os 21 anos de processo. Então, solicitando cooperação aos passo-fundenses, as comissões e o Vigário local se valeram mais uma vez da imprensa, fazendo anúncios e pedindo insistentemente para que a população realizasse doações, a fim de que as obras pudessem ser finalizadas o mais breve possível. Sublinha-se que em seus discursos em busca de amparos, evidencia-se não só a questão relativa à fé católica, como também a tentativa de obter auxílio de cidadãos de outras crenças religiosas, recorrendo ao sentimento de afeto pela cidade de Passo Fundo.

Se o objetivo era obter cooperação não apenas de católicos, mas também de sujeitos das mais diversas crenças religiosas ou políticas, esse foi alcançado com sucesso. Para tanto, basta recordar que Nicolau Araújo Vergueiro, durante o tempo em que foi intendente municipal, foi o responsável pela doação de um terreno, em 1922, na Avenida Brasil, para a construção do atual Instituto Educacional Metodista (IE). Nesse período, enquanto maçom, Nicolau simpatizava mais com a Igreja Metodista do que com a ICAR (Medeiros, 2007). Apesar disso, em reunião de 3 de agosto de 1930, Vergueiro foi nomeado presidente de honra da primeira

¹² SCORTEGAGNA, Luiz. [Carta] 17 maio 1931, Santa Maria [para] BECKER, João Batista. Porto Alegre. Criação da Diocese de Passo Fundo.

Comissão Pró-Bispado. Outro fato que ilustra o êxito da ICAR, em Passo Fundo, em atrair para dentro do movimento Pró-Diocese integrantes de outros credos ou ideários políticos é o caso do comunista João Junqueira Rocha¹³. Destaca-se que esses são apenas dois exemplos, contudo, crê-se que não se constituam em casos isolados.

Nesse sentido, Riolando Azzi diz que, a partir de 1908, as elites locais passaram a dirigir movimentos pró-bispado, vendo na figura de uma diocese um instrumento de prestígio para os próprios centros urbanos (Azzi, 2008, p. 18). Esse prestígio, trazido ao centro urbano, somava-se ao ideário de progresso, de “ser moderno”, ideia essa difundida por uma elite político-econômica, que se opunha a uma cultura “considerada atrasada, ineficiente e distante do lema republicano de ordem e de progresso” (Souza, 2008, p. 62). Sendo assim, verifica-se que os indivíduos que ocupavam os cargos dirigentes dos movimentos leigos possuíam evidência socioeconômica na sociedade passo-fundense. Portanto, essa participação na direção das organizações, segundo Manoel, assegurava o financiamento fundamental e o seu funcionamento (Manoel, 2008, p. 57).

Seguindo essa linha de raciocínio, identifica-se nos discursos impressos do jornal *O Nacional* a ideia do poder simbólico e o prestígio que uma diocese traria para a cidade de Passo Fundo: “Inegavelmente, o término desse grandioso empreendimento não significa, apenas, o novo Templo da Igreja Católica nesta cidade, como também, uma bela obra de arte arquitetônica que muito contribuirá para o maior realce e embelezamento de Passo Fundo”¹⁴.

¹³ “Durante a década de 1920, uma das figuras mais influentes da Sociedade Operária era a do advogado João Junqueira Rocha, que inclusive presidiu a entidade diversas vezes. Aliás, devemos lembrar que Junqueira Rocha se filiaria ao comunismo em 1931 e ao reassumir a presidência da entidade, em 1934, tornaria a entidade um núcleo comunista” (Batistella, 2007, p. 2).

¹⁴ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 5204, 16 nov. 1945, capa.

Além disso, constatou-se a pregação da ideia de uma cidade avançada em relação as demais, ou seja, uma ideia de desenvolvimento e progresso: “Entendemos que a solução desse caso interessa vivamente a nossa população, tanto católica, que é a maioria, como de qualquer outra religião, visto que diz de perto com o nosso desenvolvimento moral e artístico”¹⁵.

Em 1939, uma nova Comissão Pró-Catedral foi constituída. De acordo com o vigário, seria preciso realizar uma nova eleição “visto o desejo manifestado pelo anterior de deixar que outros também emprestem o seu concurso para a realização dessa grandiosa obra que atenderia aos vindouros os esforços da população católica de Passo Fundo”¹⁶. Apesar dessa fala, a alteração, na verdade, pode ter acontecido pela pouca dedicação e empenho da comissão anterior. Para mais, salienta-se que no ano de 1937 existiam somente cinco famílias construtoras¹⁷, já em 1939, após a eleição da nova comissão, inscreveram-se 58 novas famílias em apenas um mês. De acordo com *O Nacional*, ainda naquele ano as obras encontravam-se paradas: “cuja a construção, em breve será reiniciada”¹⁸. Porém, as obras apenas foram retomadas em 1940, conforme notícia de 12 de setembro: “Tiveram na presente semana o reinício dos trabalhos da monumental obra da catedral desta cidade”¹⁹. Destaca-se que nesse último anúncio se anexou a ele um desenho (Figura 1) do que poderia vir a ser a futura catedral, procurando, dessa maneira,

¹⁵ A LUTA, Passo Fundo, nº 2, 16 maio 1931, p. 2.

¹⁶ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 3298, 17 maio 1939, p. 2.

¹⁷ Para se tornar um construtor dever-se-ia fazer uma doação no valor de um conto de réis. “Os nomes dos assinantes, depois da realização do pagamento, serão gravados em mármore na entrada da futura Catedral” (O NACIONAL, 24 maio 1939, p. 4). Percebemos a inexistência desta placa de mármore, acima mencionada, na Catedral Metropolitana de Passo Fundo.

¹⁸ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 3303, 24 maio 1939, p. 4.

¹⁹ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 3683, 12 set. 1940, p. 3.

apresentar a toda a população passo-fundense o resultado que poderia ser atingido se todos se unissem em favor da causa. Contudo, se por um lado, no decurso de todo esse processo de criação de um bispado, a ICAR foi angariando cada vez mais fiéis e se fortalecendo, por outro, fez com que alguns católicos “virassem a casa”, isto é, eles deixaram de ser fiéis da Sé Romana e aderiram às Igrejas Protestantes²⁰.



Figura 1. Ilustração frontal da Catedral de Passo Fundo. Fonte: O NACIONAL, 12 de setembro de 1940. AHR.

Em vista do indispensável fortalecimento do movimento Pró-Bispado, aos 29 dias de outubro de 1943, Dom Antônio Reis, então Bispo de Santa Maria, deixou incumbido o Monsenhor Clemente Müller para a edificação da futura igreja catedral e da residência episcopal, assim como pela constituição do patrimônio, exigido pela Santa Sé²¹. Para tanto, Dom Reis concedeu ao Monsenhor Müller todas as atribuições necessárias para que pudesse executar seu trabalho da melhor maneira possível nas paróquias dos municípios²² que pertenceriam ao futuro bispado, deixando

²⁰ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 2211, 23 set. 1935.

²¹ REIS, Dom Antônio, in *Livro Tombo - Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida N.º 2*, p. 73.

²² Passo Fundo, Carazinho, Getúlio Vargas, Erechim, Soledade, Sarandi, Iraí e Marcelino Ramos.

sob aviso os párocos, vigários, capelães, reitores de igrejas e demais sacerdotes a fim de que acatassem ao Monsenhor Müller, podendo ele, assim, realizar seu trabalho com sucesso.

Ademais, destaca-se que dentro dos movimentos leigos as mulheres tiveram enorme relevância, sendo as principais encarregadas pela organização de eventos. Estas, no que lhes cabia, não poupavam esforços para que as festas “revistam-se de grande brilhantismo”²³. Logo, elas foram as responsáveis pelos preparos dos famosos chás, muito divulgados no período – a comissão encarregada pelos chás era alterada todo mês. Em 1939, durante a reunião da nova Comissão Central, foi composta uma comissão Central de Damas. A partir daquele momento, as mulheres, que já se faziam presentes desde o início do processo, passaram a ser ainda mais ativas, chegando a criar a Legião Feminina Pró-Catedral, com subse-
de no Município de Marau.



Figura 2. Pedido de auxílio ao povo passo-fundense, em favor da catedral. Fonte: O NACIONAL, 19 jun. 1946, p. 16.

Em 1948 houve a organização de uma nova Comissão Pró-Catedral. Essa Comissão, somada a um número cada vez maior de fiéis católicos e a liderança do Monsenhor Clemente Müller, fez com que as obras ganhassem fôlego nos últimos “metros da

²³ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 2476, 12 ago. 1936, p. 4.

maratona”. Nomeada em 19 de maio de 1948 por Dom Antônio Reis, a nova Comissão Central ficou “constituída de elementos de projeção social e religiosa”²⁴, sendo atribuída a essa comissão “supra poderes de formar sub-comissões, não só nos distritos de Passo Fundo, mas também nas sedes e distritos [...] dos municípios, que pela posição topográfica deverão pertencer ao futuro Bispado”²⁵.

Aproximadamente um ano depois se faria presente, em Passo Fundo, Dom Antônio Reis com a finalidade de benzer²⁶ a catedral, sede do futuro bispado. Para tal ocasião um programa foi elaborado. Dentro dessa programação estabeleceu-se a transladação “com enorme massa de fiéis” da imagem de Nossa Senhora Conceição Aparecida da residência da doadora, Laura Vargas Rocha, esposa de Antonio Junqueira Rocha, para a Catedral de Passo Fundo. Com a chegada da imagem à catedral, ambas (a imagem e a catedral) foram benzidas “ante a multidão de fiéis, que se acotovelava no amplo recinto do templo”²⁷. Apesar disso, somente no ano seguinte, mediante decreto de Dom Reis a catedral passou a ser sede de uma nova paróquia:

Fazemos saber que, atendendo á necessidade de ser creada mais uma Paróquia na Cidade de Passo Fundo, que será o futuro Curato da Sé, em virtude da Nossa Autoridade Ordinária, havemos por bem decretar, como de fato pelo presente Decreto, determinamos que a Nova Paróquia terá como principal orago: Nossa Senhora Aparecida, modificando a denominação do orago da antiga Paróquia que era

²⁴ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 6017, 18 ago. 1948, capa.

²⁵ REIS, Dom Antônio. Portaria de 19 maio 1948.

²⁶ Segundo consta no Código do Direito Canônico “Cân. 1217 – 1. Concluída devidamente a construção, a nova igreja seja quanto antes dedicada, ou pelo menos benzida, observando-se as leis da sagrada liturgia” (2007, p. 211).

²⁷ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 6308, 12 set. 1949, capa.

de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, para o título de Nossa Senhora da Conceição²⁸.

Desse modo, nascia a Paróquia de Nossa Senhora Aparecida, tendo como primeiro vigário o Padre Laurentino Tagliari. Em 1950, a recém-criada paróquia já possuía uma média de trinta comunhões diárias, podendo “observar em Passo Fundo uma crescente vida religiosa, pois, sem se denotar diminuição de movimento nas demais igrejas, já existentes, são bem frequentadas as [...] missas”²⁹.

No ano seguinte, Dom João Claudio Colling, então Bispo auxiliar (1950-1951) de Santa Maria, viria a Passo Fundo para fixar residência. Contudo, pela ausência de um palácio episcopal – o prédio que já havia sido adquirido acabou sendo destinado à secretaria do bispado – Dom Colling hospedou-se por um curto período na casa canônica da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. Assim, a compra de uma casa para sua morada foi a primeira “teclá” a ser batida por Colling, já que este possuía o desejo de fixar-se o quanto antes em Passo Fundo, pois, conforme o Padre Laurentino Tagliari, “pesando-lhe sobre os ombros a responsabilidade de filho para com sua santa progenitora quasi octogenária”, portanto ansiava, “uma vez que estava determinada sua residência em Passo Fundo, trazer quanto antes sua idosa mãe, antes dos rigores do inverno planaltino da Serra”³⁰.

No início da década de 1950, o município de Passo Fundo já dispunha de um candidato a tomar o posto do futuro bispado e de uma catedral, que mesmo não achando-se absolutamente fi-

²⁸ BERTOLDO, Monsenhor Achiles Luiz, in: *Livro Tombo - Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida N^a 2*, p. 97. Bertoldo foi chanceler do bispado de Dom Antônio Reis.

²⁹ O NACIONAL, Passo Fundo, n^o 6495, 29 abr. 1950, capa.

³⁰ O NACIONAL, Passo Fundo, n^o 6480, 12 abr. 1950, p. 3.

nalizada, era aceitável para sediar uma diocese. Sublinha-se que os sinos e o carrilhão chegaram por via férrea aos 24 dias de abril e sua instalação se efetivou em 6 de agosto do mesmo ano, quando os sinos soaram pela primeira vez “espalhando modulações sonoras por sobre a cidade, como um chamado solene e cativante de Cristo, Redentor dos povos”³¹. Portanto, aguardava-se somente que houvesse o reconhecimento e o título de diocese.

Dessa forma,

a Diocese de Passo Fundo foi criada por meio da Bula Papal *Si qua Dioecesis* de 10 de março de 1951, sendo desmembrada totalmente da Diocese de Santa Maria. No dia 22 de julho, Dom Vicente Scherer, então Arcebispo (1946-1981) Metropolitano de Porto Alegre, conforme delegação recebida de Dom Carlos Chiarlo do Núncio Apostólico do Brasil (1946–1954), deu execução a bula *Si qua Dioecesis*, instalando oficialmente o novo Bispado. À tarde do mesmo dia, com a presença de vários Bispos rio-grandenses, houve posse solene de Dom Cláudio Colling, tornando-se primeiro Bispo da Diocese de Passo Fundo. Dada a grandeza do evento, este foi amplamente mencionado pela mídia não só passo-fundense como também pela imprensa da capital do Estado do Rio Grande do Sul, como por exemplo o periódico *Correio do Povo*. Assim, por instalação da Diocese ficaram pertencendo os municípios de Passo Fundo, Carazinho, Sarandi, Getúlio Vargas, Erechim e Marcelino Ramos, tendo uma população aproximada de 400 mil habitantes e um total de 32 paróquias sob sua jurisdição (Balzan, 2017, p. 68).

³¹ O NACIONAL, Passo Fundo, nº 6574, 07 ago. 1950, capa.

Dom Cláudio Colling, naquele mesmo ano, reconhecendo a relevante atuação dos movimentos leigos, escreveu uma carta ao Núncio Apostólico brasileiro para que este entrasse em contato com o pontífice romano. Na carta, Dom Colling pediu para que Ernesto Morsch e José Canessa recebessem a honraria do papa *Pro Ecclesia et Pontifice* em sinal de reconhecimento pelos “inestimáveis serviços prestados em favor da Diocese e da Religião”. Em resposta de Pio XII, estes receberam as honrarias solicitadas. Nas palavras de Dom Colling:

O Primeiro, como presidente da Comissão Pró-Bispado, foi incansável, tendo dispendido do próprio bolso somas consideráveis, até de levar vida religiosa regularmente perfeita, tendo mesmo um filho sacerdote da Companhia de Jesus. O segundo é médico em Erebangó, solteiro, vindo de muitos anos da Itália, vive para a caridade e destina para as obras pias quase todos os proventos da sua clínica, levando vida de piedade modelar³².

É de grande relevância pontuar que Ernesto Morsch, no tempo em que presidiu a comissão, foi o articulador fundamental entre as subcomissões, criadas nas várias paróquias que englobariam a então Diocese de Passo Fundo, os diversos movimentos leigos e a instituição católica. Para Morsch não havia obrigação de seguir a tradicional hierarquia³³ piramidal da ICAR. Ele comunicava-se

³² COLLING, Cláudio. [Carta] 26 jul. 1951, Passo Fundo [para] CHIARLO, Carlo. Rio de Janeiro: Núncio Apostólico do Brasil. Solicitação de honrarias a Ernesto Morsch e José Canessa.

³³ Para Manoel, “Os leigos subordinados ao comando do clero, eram convocados a trabalhar e a combater pela causa da Igreja católica. Isso ocorria em virtude de a organização da instituição católica ser hierárquica. Essa estrutura eclesial era também administrativa, de modo que todo o trâmite burocrático e de tomada de decisões seguia a sequência piramidal, das organizações paroquiais até o comando centralizado” (2008, p. 57).

diretamente com o Núncio Apostólico brasileiro, pois a ele fora conferido tal privilégio.

Tendo ciência da história da criação da Diocese de Passo Fundo, o então Bispo (1999- 2011) Dom Pedro Ercílio Simon, que posteriormente tornou-se o primeiro Arcebispo da recém referida Diocese (2011-2012), salientou a relevância dos cidadãos de Passo Fundo que se engajaram no movimento Pró-Bispado: “Distinção especial merecem os numerosos leigos que abraçaram a causa, criaram condições, insistiram, sempre unidos a seus pastores e finalmente conseguiram o objetivo de todos” (Simon, 2005, p. 35).

Como apontado anteriormente, mesmo estando inacabada, a igreja catedral foi benzida, porém não inaugurada. Então, paulatinamente, as obras iam avançando na medida em que havia recursos para tal. Dessa forma, foi inaugurada em 25 de dezembro de 1965 e mesmo assim não estava concluída. Sublinha-se que “com o tempo, pouco a pouco, festejavam-se novas etapas concluídas: o forro, o piso, os vitrais, o sistema de som...” (Nascimento, 2000, p. 88). Já as pinturas ficaram a encargo do polonês Arysyrch Kasznrewicz, que inicia seus trabalhos somente em 1975.

Salienta-se que a catedral foi erigida em um local de destaque da cidade de Passo Fundo. Localiza-se no coração da cidade, na Avenida General Netto, em frente à Praça Marechal Floriano, mesmo lugar onde foi erguida a primeira capela da cidade. Sem hesitar, pode-se dizer que se tornou ponto de referência. Na compreensão da população passo-fundense, essa obra, que se destaca entre os prédios da cidade, possui significados diversos e que, inclusive, vão além do religioso. À vista disso, em entrevista feita por Zanotto, as respostas sobre a catedral remetiam a feições políticas, sociais, culturais e simbólicas:

um ponto de vista religioso (*“lugar sagrado”* – ex. Paola, 14 anos), político (*“A Catedral é sinal de uma capital de progresso”* – Geraldo, 71 anos), social (*“ponto de encontro da cidade”* – Tania, 60 anos), cultural (*“Centro de religião em Passo Fundo”* – Lucas Duarte, 72 anos) e simbólico (*“Significa tudo”* – Leomar Duarte, 72 anos) (Zanotto, 2011, p. 225).

Dessa maneira, ainda segundo Zanotto (2011, p. 229), essa obra que de início era apenas semióforo³⁴, passou também a ser patrimônio e, nesse caso, um não invalida o outro. Em suma, a catedral é semióforo e patrimônio ao mesmo tempo.

Para mais, elevada à Arquidiocese em 2011, possui 53 paróquias com abrangência de 47 municípios. Além do mais, apresenta uma atuação social nos mais diversos espaços, beneficiando assim, anualmente (segundo consta no site da Arquidiocese), milhares de pessoas, desde crianças, adolescentes, jovens, adultos e/ou idosos. Dentre esses espaços, pode-se citar três entidades: Cáritas, Lucas Araújo e Leão XIII. Mais um dado considerável e que merece destaque é que segundo o censo de 2010³⁵, a cidade de Passo Fundo possuía 184.826 pessoas, dentre estas, 144.573 seriam pertencentes à ICAR. Isto é, 78,22% da população passo-fundense em 2010 se declarava católica, número este extremamente significativo. Em vista disso, consegue-se dizer que, até o presente momento, a igreja está intimamente ligada à cidade de Passo Fundo, influenciando direta ou indiretamente na formação cultural e social do município.

³⁴ Zanotto (2011, p. 221) concebe o conceito de *semióforo* seguindo Chauí, que o considera como “algo retirado do circuito do uso ordinário, sem utilidade imediata no dia-a-dia, mas um objeto provido da capacidade de articular o visível e o invisível imbricando-se a outras noções de tempo e espaço e que, essencialmente, estão expostos ou são públicos”.

³⁵ Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, no último censo (2010), Passo Fundo contava com 184.826. O mesmo órgão traz o dado de população estimada para 2019: 203.275 habitantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desejo que nasce do clero e de parte da sociedade passo-fundense em relação à edificação de uma Diocese em Passo Fundo foi abraçado pela ICAR em 1930 e sem demora começaram a ser criados movimentos pró-bispado. Esses movimentos foram instrumentos essenciais para promover eventos e arrecadar fundos em benefício da construção dos pré-requisitos impostos pela Sé Romana. Dentro desses movimentos, destacam-se as mulheres, por serem as principais organizadoras de chás, quermesses e bailes em favor da criação da diocese. Para mais, o uso da mídia impressa foi ferramenta base para tais movimentos, visto que foi a partir dela que se pode divulgar todos os eventos para a população; bem como foi por meio dos periódicos que foram feitos os convites para os eventos e também por meio desses veículos que noticiaram-se alguns dos resultados obtidos nessas festas.

Os 21 anos de processo para a realização desse sonho tão almejado por parte da população de Passo Fundo podem ser explicados fundamentalmente pelas dificuldades financeiras, pois elas fizeram com que as obras ficassem a maior parte do período paradas. Já entre fins da década de 1920 até 1950 houve a ocorrência de dois eventos mundiais que devem ser lembrados: a Crise de 1929 e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Esses fatos ocasionaram forte abalo na economia global, influenciando também na cidade de Passo Fundo. Ademais, é necessário lembrar que a criação de um bispado fez com que a ICAR passo-fundense se fortalecesse com a entrada de novos fiéis. Contudo, por outro lado, ocorreu um fenômeno inverso: alguns católicos deixaram de o ser.

Hoje, a catedral, símbolo do esforço da cidade de Passo Fundo e região, é ponto de referência. Possui para os passo-fundenses

vários significados que vão além do religioso, dado que traz significados político, social, cultural e simbólico. Por fim, destaca-se que, criada em 1951, a diocese que inicialmente contava com 34 paróquias, foi elevada à Arquidiocese no ano de 2011. Portanto, atualmente conta com 53 paróquias e possui uma atuação social em diversos espaços da comunidade.

REFERÊNCIAS

ARQUIDIOCESE DE PASSO FUNDO. Disponível em: <<http://www.arquidiocesedepassofundo.com.br/site/node/32>>. Acesso: 26 nov. 2017.

AZZI, Riolando. A presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia. (Org.). *Faces do catolicismo*. 1. ed. Florianópolis: Insular, 2008. v. 1 p. 17-40.

BALZAN, Jonas. “*E sobre esta pedra edificarei a minha Igreja*”: a criação da Diocese de Passo Fundo (1930-1951). Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de História. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2017.

BATISTELLA, Alessandro. *Entre a cruz e o martelo: as disputas político-ideológicas entre comunistas e católicos no movimento operário de Passo Fundo (RS) na década de 1930*. [Mimeo]. 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. Versão Portuguesa. Tradução: Conferência Episcopal Portuguesa – Lisboa. 4. ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA

– IBGE. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/passo-fundo/panorama>>. Acesso: 30 ago. 2019.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão . Visualidade urbana no centenário de Passo Fundo - 1957. In: *II Encontro de História, Imagem e Cultura Visual*, 2013, Porto Alegre. Anais Eletrônicos do II Encontro História, Imagem e Cultura Visual, 2013. p. 1-9.

MANOEL, Ivan Aparecido. A criação de paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da ação católica. In: In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia. (Org.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, v. 1 p. 41-60.

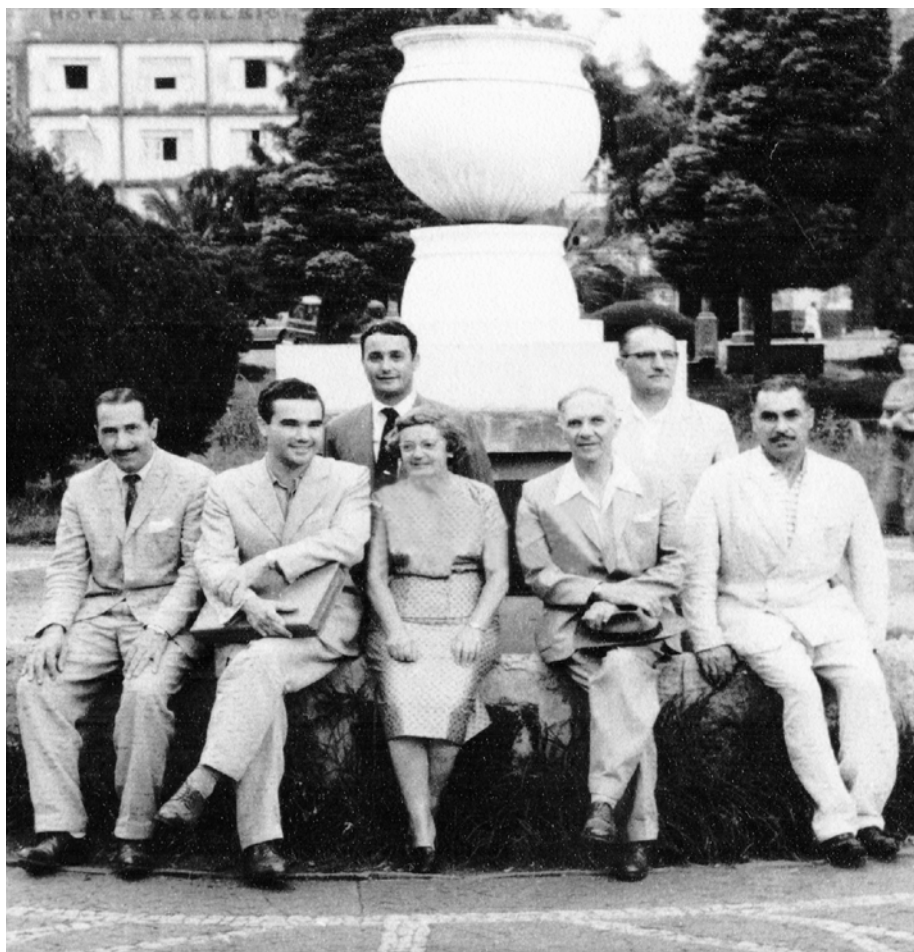
MEDEIROS, Márcia Maria de. *Cara ou coroa: católicos e metodistas no Planalto Médio Gaúcho (início do século XX)*. 1. ed. Passo Fundo: UPF Editora, 2007. v. 1.

NASCIMENTO, Welci. *De capela a catedral*. Passo Fundo: Berthier, 2000.

SIMON, Pedro Ercílio. Uma diocese chamada Passo Fundo. Passo Fundo: Berthier, 2005.

SOUZA, Rogério Luiz de. Desejos de civilidade e ser moderno: uma história sobre o nascimento da diocese de Florianópolis. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia. (Org.). *Faces do Catolicismo*. 1 ed. Florianópolis: Insular, 2008, v. 1, p. 61-83.

ZANOTTO, Gizele. A Igreja Catedral de Passo Fundo: de semióforo a patrimônio. In: Alessandro Batistella. (Org.). *Patrimônio, memória e poder: reflexões sobre o patrimônio histórico-cultural de Passo Fundo (RS)*. Passo Fundo: Méritos, 2011, v.1 p. 211-232.



DAS CASAS AOS CENTROS:
os primórdios do Espiritismo em Passo Fundo

CHALINE DE SOUZA



No século XIX, o espiritismo estabeleceu-se como crença de que a conversão às modernas ideias excluía a possibilidade de aceitação do sobrenatural, sendo ele em suas inúmeras formas. Os fiéis da doutrina espírita, nesse período, tentavam adequar seus estudos acerca dos fenômenos, até então considerados sobrenaturais, ao campo científico. Salienta-se que a afirmação do saber científico materialista do século XIX foi o resultado de um processo longo e descontínuo de separação entre conhecimento de base experimental e a metafísica (Damazio, 1994, p. 33).

A crença na multiplicidade de existências não foi uma inovação da doutrina espírita kardecista. A crença reencarnacionista remonta a vários povos da Antiguidade, desde os primeiros povos da África e das Américas até o subcontinente asiático. Na Grécia Clássica, Pitágoras e Sócrates, alguns dos maiores pensadores gregos, já acreditavam na reencarnação (Damazio, 1994, p. 33).

Fora então, no século XIX, em meio a um contexto em que a ciência e o materialismo se entrelaçavam na Europa, que surgiram e propagaram-se os ideais do desenvolvimento moral, intelectual e técnico. Na França, na segunda metade do século XIX, desenvolve-se a sistematização do que viria a se tornar a doutrina espírita, organizada por Hippolyte Léon Denizard Rivail¹ a partir do

¹ Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) nasceu em Lyon na França, estudou no Instituto de Educação de Pestalozzy. Dedicou-se ao magistério, à tradução de livros e à preparação de livros didáticos. Também prestou trabalhos de contabilidade, além de contribuir na área do ensino, onde seus livros foram adotados em estabelecimentos de ensino público francês. A partir de 1855, empenhou-se a estudar os fenômenos e as crenças rela-

lançamento do *Livro dos Espíritos*, em 1857, compilação extensa baseada em pretensas 1.019 respostas obtidas por meio do contato com espíritos (Aureliano, 2011, p. 31).

De acordo com José Roberto de Lima Dias, naquele contexto, Rivail procurou

[...] associar as ideias ao pensamento científico da sua época, adotando procedimentos científicos rigorosos como forma de dar validade à nascente doutrina, junto à sociedade francesa. Preocupado em estabelecer parâmetros que configurassem uma presumível verdade espírita no âmbito do cientificismo, afirma que o verdadeiro caráter da ideia é o de uma ciência (Dias, 2011, p. 45).

Como os demais intelectuais de sua época, Rivail também se interessou pelos fenômenos do mesmerismo², dedicando-se a estudar o magnetismo. Através desses estudos, teve contato com os eventos envolvendo as mesas girantes em Paris, entre os anos de 1853 e 1857. Esses fenômenos consistiam em formar uma cadeia magnética em torno de uma mesa, fazendo-a girar, ao passo que os espíritos respondiam às perguntas dos assistentes através de pancadas. Esses eventos tornaram-se objeto não só de curiosidade, como também de diversão nos salões parisienses.

Rivail convenceu-se de que os fenômenos das mesas girantes eram produzidos por espíritos. Então, pela primeira vez, o codificador do espiritismo se utiliza das noções previamente desenvolvidas

cionadas a uma vida após a morte. Ver mais em: Damazio, 1994, p. 45

² Movimento tido a partir das ideias do alemão Franz Anton Mesmer (1733-1815). Segundo Mesmer existiria no ser humano e em toda natureza uma energia magnética capaz de ser manipulada pela vontade e pelo uso das mãos e de ser posta a serviço da medicina. Ver mais em: GIL, Marcelo de Freitas. *O movimento espírita pelotense e suas raízes sócio-históricas e culturais*. 2008. 184 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2008, p. 57.

pelo mesmerismo e que acabam, em grande parte, sendo incorporadas ao corpo doutrinário do Espiritismo³. Nessas sessões, Rivail acaba por descobrir, através do contato com os espíritos, que seu nome em outra encarnação teria sido Allan Kardec. Desse modo, justifica a adoção desse pseudônimo como forma de externar que a nova obra doutrinária não era sua, e sim dos espíritos, sendo Kardec apenas o seu organizador (Aubrée; Laplantine, 1990, p. 42).

Allan Kardec elaborou mais outros quatro livros e uma série de artigos, estes publicados pela *Revue Spirite* (Revista Espírita), fundada por ele em 1858. De acordo com Waleska Araújo Aureliano (2011, p. 33), nesses escritos Kardec viria a formular as bases da doutrina espírita, abordando diversos temas:

[...] dos elementos gerais do universo às categorias de espíritos, do suicídio às leis do trabalho, da caridade aos períodos geológicos da Terra. Não escaparia à obra espírita de Kardec qualquer elemento, seja de ordem material, espiritual, social, moral ou política.

Por muitos anos Kardec defendeu a ideia de ter sido o compilador de uma doutrina filosófica e moral de cunho religioso, como qualquer outra filosofia espiritualista⁴, negando o caráter convencional de religião que o espiritismo viesse a ter na época. Para Kardec o conceito de religião era inseparável do conceito de culto (Damazio, 1994, p. 48). Nesse mesmo sentido, Célia da Graça Arribas (2011) diz que

³ O termo “Espiritismo” surgiu como um neologismo, criado pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail para nomear especificamente o conjunto de ideias codificadas por ele, após a publicação de seus livros. Desse modo, nesse trabalho adotar-se-á tal termo.

⁴ Usar-se-á desse termo “espiritualista” para denominar as crenças que se baseiam na reencarnação, comunicação com espíritos e mediunidade, porém que se diferem do Espiritismo, pois não se fundamentam nas obras básicas da doutrina kardecista.

desde seus começos, essa doutrina nunca foi tratada como sendo especificamente uma religião. Ela propunha entender o mundo e suas relações com o além de uma forma bastante inusitada, já que se definia como sendo, ao mesmo tempo, uma doutrina filosófica, científica e religiosa. E foi justamente essa definição que acabou provocando polêmicas por onde quer que o Espiritismo tenha passado. Nem propriamente filosofia, nem ciência, nem propriamente religião, ele não só foi interpretado de diversas maneiras por seus diferentes adeptos, como também recebeu ataques de todas as partes, principalmente dos campos científico e religioso (Arribas, 2011, p. 15).

Ressalta-se que apesar de o Espiritismo ter se desenvolvido e disseminado pelo continente europeu a partir da metade do século XIX, com o intuito de definir-se e alcançar o patamar de ciência, filosofia e religião, deve-se destacar que suas proporções não limitaram-se apenas à Europa, alcançando, em especial, o continente americano, onde passaria a assumir novas características.

ESPIRITISMO À BRASILEIRA

O século XIX trouxe modificações após a ocupação de Portugal pelas tropas napoleônicas, fato esse que ocasionou a transferência da Corte portuguesa para o Brasil em 1808. Com a abertura dos portos, permitiu-se o contato com a França, centro cultural procurado pelas novas gerações da elite brasileira em busca de diploma. Tal contato possibilitou a consciência dessas elites da desarmonia em que o Brasil vivia em relação à Europa (Damazio, 1994, p. 54).

Ressalta-se que o Brasil ainda em seu período colonial recebeu de forma gradativa influxos das ideias iluministas, que se limi-

taram a atingir os poucos grupos mais intelectualizados da época. Torna-se compreensível, segundo Sylvia Damazio (1994), que tal acanhamento se explique tanto pelo fato da distância geográfica entre o Brasil e a Europa quanto pelo estatuto da colônia, que não só dificultava, como também inibia o entrosamento com o restante do ocidente.

Assim, com o alinhamento do Estado e da Igreja, houve a radicalização da posição católica quanto aos demais cultos e crenças, bem como a exclusão e a condenação de tudo que ia de encontro aos preceitos pregados pela Igreja Católica.

Segundo Marcelo Gil (2008),

a Igreja Católica procurou reagir a toda essa ordem de fatores. No entanto, ao invés de assimilar a noção de progresso em seu arcabouço teórico-doutrinário, mostrou-se intransigente condenando o liberalismo, o evolucionismo, afirmando a infalibilidade papal em meio a todo esse contexto de efervescência intelectual, o que contribuiu decisivamente para o descrédito em meio a uma sociedade cada vez mais intelectualizada (Gil, 2008, p. 43).

Apesar de todo o empenho da Igreja Católica e dos poderes do Estado, grande parte da elite intelectual e política, assim como o povo, continuaram a manter as doutrinas e práticas combatidas. No entanto, deve-se ressaltar que para a manutenção dessas crenças fora necessário o não afrontamento direto às determinações da Igreja Católica, que prezava por manter o catolicismo sob *status* de religião oficial (Gil, 2008, p. 54).

Conforme Gil (2008, p. 71), a crença na possibilidade de haver comunicação com os espíritos não era nenhuma novidade no Brasil. A fé em seres sobrenaturais, em assombrações e no poder

da magia já fazia parte da cultura popular brasileira quando aqui chegou a então doutrina sistematizada por Kardec. No mesmo sentido, para Ubiratan Machado (1983, p. 165), o brasileiro seria um “homem místico” que “não se contentava com a frieza da razão” e por isso “abrasileirando-se, o espiritismo perdia o caráter rigidamente experimentalista e científico de sua origem”.

O Espiritismo no Brasil se adaptou à realidade, criando maneiras de lidar com a cultura local e a censura. Desse modo, com a absorção e a intelectualização dos preceitos da doutrina kardecista pela elite brasileira, criaram-se favoráveis condições para a sua difusão e inserção no Brasil (DIAS, 2011, p. 95). De acordo com as palavras de Dias (2011),

o Espiritismo brasileiro, filiado ao Espiritismo francês propagado nos meados do século XIX, implantou-se no país na época em que se iniciava a secularização em favor de um sistema político republicano. Essa modificação foi acompanhada pela introdução de uma lógica cientificista resultante, principalmente, da atuação e da educação de militares, engenheiros e de alguns intelectuais que queriam manter um vínculo com a espiritualidade. Em razão da situação vigente, podemos entender o momento histórico do surgimento do Espiritismo no Brasil como propício para a formação de uma ideia conciliadora, que procurou superar os limites entre corpo e espírito, entre racionalidade materialista e espiritualidade (Dias, 2011, p. 98).

Referindo-se a exemplos de ambiguidade ideológica entre ciência e razão no Brasil, para a elite letrada tem-se o discurso de Rui Barbosa em que este afirma: “Pus a ciência acima de todas as coisas; mas não afirmei jamais que a ciência não possa abranger

as coisas divinas” (Dias apud Damazio, 1994, p. 56). Entretanto, tal movimentação ideológica se restringia a um pequeno grupo de intelectuais e políticos, como Silvio Romero, Tavares Bastos, Rio Branco e outros; a população ficava à margem do debate. Para mais, ressalta-se que mesmo esse grupo professando ideias e crenças divergentes da religião oficial, os membros continuavam a se declararem católicos, ao menos para fins censitários (Damazio, 1994, p. 56).

No ano de 1860, as obras do codificador Allan Kardec começaram a chegar no país. Afinal, através das polêmicas geradas por Kardec nas principais revistas e jornais franceses e em outros locais do mundo, iniciou-se no Brasil a leitura do *Livro dos Espíritos*. Para Maria Cavalcanti (1983), a comunicação espiritual ergueu-se com evidência dos sentidos, ganhando então o estatuto de prova científica. O Espiritismo, na codificação, apresentar-se-ia não apenas como uma religião, mas também como ciência e uma filosofia. A tríade desse aspecto do Espiritismo e sua ênfase racional estão no âmago desta doutrina. Contudo, de acordo com Cavalcanti, no Brasil o Espiritismo teria adquirido um caráter essencialmente “místico”, “religioso”. Renshaw dá ênfase à noção de cura espiritual e à ação fluídica de forças espirituais como fatores determinantes do rumo que o Espiritismo tomou no Brasil, destacando a “caridade mística e a cura mágica e espiritual”. O referido autor ainda afirma que “para a maioria dos espíritas brasileiros, a fé não baseia-se na razão, mas na interpretação de curas como milagres” (Renshaw apud Cavalcanti, 1983, p. 57). É importante destacar que para as demais classes sociais brasileiras o espiritismo não era algo que precisava ser naturalizado, tendo em vista que as práticas espiritualistas já eram corriqueiras no dia a dia de muitos grupos menos letrados e favorecidos. Enquanto na Europa o Espiritismo se apresentava como uma doutrina da elite e para elite, no Brasil, mesmo

que tivera sido aceito e difundido por figuras da intelectualidade, o espiritismo brasileiro desenvolvera-se diferentemente dos demais.

No período de fins do século XIX, em que a doutrina já se encontrava em estado de consolidação, a população brasileira, em geral, não possuía escolarização e tinha dificuldades de entender o espiritismo nos moldes científico-filosóficos. Como mencionado anteriormente, à época, existia, quanto ao sobrenatural, uma concepção de que este era inerente à sociedade, portanto, natural. Segundo Paulo César da Conceição Fernandes (2008, p. 19), o estranhamento com tal doutrina não fora significativo, o que facilitou o seu florescimento no país, diferente da concebida na Europa.

Depois de certo tempo, o Espiritismo acabou por atingir todos os grupos da sociedade brasileira. Conforme Fernandes (2008), a razão disso está

[...] na mentalidade (ainda presente) dos setores privilegiados e desprivilegiados de nosso país em seu primeiro contato com essa doutrina. As elites buscavam o espiritismo como amuleto contra mau-olhado, a azaração, e outras magias, o que acabou por transformá-lo em ‘coisa sua’ *versus* os setores que os ameaçavam (no caso, os escravos e outros desprovidos), na ‘guerra mágica’ que era reflexo do conflito social explícito ou implícito. Todavia, sabemos também que os setores menos favorecidos tentavam mimetizar os costumes dos ricos, na busca por se parecer com eles, o que é fruto da “cultura de aparências” brasileira (Fernandes, 2008, p. 20).

É importante destacar que Luiz Olimpio Teles de Menezes⁵

⁵ Luiz Olympio Telles de Menezes (1825-1893) fora um intelectual baiano, com passagens em conselhos artísticos imperiais e fundador de um jornal literário. Após ter contato com a obra de Allan Kardec, deu o pontapé inicial do espiritismo em solo brasileiro, traduzindo

fora o criador do primeiro Centro Espírita brasileiro, em meados da década de 1860. De acordo com Fernandes (2008),

Teles quis tirar o espiritismo da alta roda que circulava e aproximá-lo de todos. Mais que uma curiosidade, para esse ‘apostolo baiano’ o espiritismo deveria ser encarado de outra maneira. E devido a isso, depois de cinco anos de contato, estudo e um pouco de propaganda da doutrina, às 22h30min do dia 17 de setembro de 1865, realizava-se em Salvador, na Bahia, a primeira sessão espírita do Brasil, sob a direção de Luiz Olímpio. Ainda nesse mesmo ano, Teles irá fundar, também em Salvador, o primeiro centro espírita brasileiro: *Grupo Familiar do Espiritismo*. Em 1866, lança ele o opúsculo *O Espiritismo - Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita*, que seria um apanhado de páginas traduzidas por Teles de Menezes da 13ª edição do Livro dos Espíritos (Fernandes, 2008, p. 20).

Assim, apesar do controle e da perseguição advindos da Igreja Católica, o Espiritismo estabeleceu-se firmemente no Brasil. Formaram-se grupos de estudos destinados à apreensão do conteúdo doutrinário, religioso e filosófico kardecista, e logo se estabeleceram as práticas de caridade, de maneira assistencialista. O ideal de ajuda aos oprimidos não se limitou apenas às práticas de caridade, estendendo-se às sessões de efeitos físicos para comprovação dos espíritos e do consolo às pessoas que perderam entes queridos. Para a narrativa espírita, a doutrina, portanto, também acabou por adentrar à luta política e, em especial, à causa abolicionista.

O ideário abolicionista, segundo Dias (2011), favoreceu a

as obras, publicando em jornais laicos e mais tarde fundando o primeiro periódico espírita brasileiro.

união da intelectualidade carioca no estudo do Espiritismo. Havia, de fato, o interesse permanente pela questão do fim do regime escravista; então, a participação em movimentos favoráveis à libertação dos negros fora frequente entre parte da elite intelectual brasileira. Bezerra de Menezes – nome de maior prestígio do espiritismo brasileiro – fora um grande defensor da causa abolicionista, tendo ao seu lado Francisco Raimundo Ewerton Quadros – presidente da Federação Espírita Brasileira e editor-chefe do jornal *Reformador*.

Já na década de 1870, o Rio de Janeiro tornou-se o principal núcleo onde o espiritismo se consolidou e se disseminou para o restante do Brasil. Não diferentemente da Europa, no Brasil o Espiritismo fora interpretado de variadas formas por diferentes grupos. Na década seguinte, surgiram as primeiras iniciativas com objetivo de formar uma unidade doutrinária e reunir institucionalmente a crescente população dispersa de adeptos à doutrina. Nesse contexto, passaram a ser conformadas instituições agremiadoras dos numerosos núcleos espíritas já existentes. Assim, em 1884, fundou-se a Federação Espírita Brasileira (FEB), que nos últimos anos do século XIX e nas primeiras décadas do século XX atuou na efetivação de uma organização do movimento espírita nacional (Weber, 2012, p. 23). Contudo, somente por volta de 1950 a FEB assumiria a liderança do movimento espírita brasileiro.

A DOCTRINA ESPÍRITA CHEGA AO RIO GRANDE DO SUL

O cenário político sul-rio-grandense no final do século XIX e início do século XX foi basilar para a inserção do espiritismo no Rio Grande do Sul. Mesmo que houvesse as proibições determinadas pelo Código Penal de 1890, dado que seus artigos 156 e 157 vinculavam o espiritismo com magia e com práticas de curandeirismo,

no estado do Rio Grande do Sul, devido à política positivista da época, fora assegurada a liberdade religiosa. A doutrina pôde, então, fruir de maior liberdade, não só de prática, como também de difusão por todo o estado (Gil, 2008, p. 94).

Júlio de Castilhos, em julho de 1891, outorgou a Constituição que consagraria não somente a liberdade profissional, mas também o irrestrito respeito a todas religiões, eliminando um culto oficial e assegurando a independência entre o poder temporal e o espiritual (Gil, 2008, p. 93). No entanto, o processo de ascensão da nova doutrina não se deu sem percalços, estes advindos, sobretudo, de lideranças católicas e dos saberes médicos da época. Entretanto, em razão da legalidade da liberdade de culto, provida pelo estado, tais embates se deram de maneira mais amena do que no restante do país (Sherer, 2013, p. 34).

De acordo com Dias (2011, p. 144), a chegada da doutrina espírita no Rio Grande do Sul tivera início na cidade de Rio Grande, resultado de um trabalho pioneiro de alguns intelectuais que incorporaram as ideias da doutrina espírita. No ano de 1887, foi fundada a Sociedade Espírita Rio-Grandense, considerada a primeira do estado. Em seguida, foram criadas a Sociedade Espírita Allan Kardec, em Porto Alegre, no ano de 1898, e a Sociedade União Espírita, na cidade de Pelotas, em 1901. Então, já no ano de 1921, a Sociedade Espírita Allan Kardec de Porto Alegre juntamente com outras entidades articularam a Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS) (Sherer, 2013, p. 23). Nessa mesma ocasião de articulação da FERGS, fora realizado o I Congresso Espírita do Rio Grande do Sul, que contou com 18 grupos organizados de várias cidades sul-rio-grandenses.

No processo de ocupação da região norte do Rio Grande do Sul, ao longo do século XIX, desenvolveu-se, através da abertura

de novas rotas de passagem e de comércio à Província, o início da ocupação luso-brasileira na região. Propiciou-se, assim, o início da formação de fazendas pastoris e de um núcleo populacional estável, o que resultou na convivência entre diferentes grupos: a população cabocla e indígena, como também tropeiros e militares de passagem (Batistella, 2011).

Emancipado em 1857, o município de Passo Fundo mostrou, a partir de então, um crescimento demográfico contínuo, tendo como atores principais do incremento populacional negros escravizados – que em 1859 já compunham 20% da população total da localidade – e imigrantes/migrantes – sobretudo alemães e italianos –, entre outros grupos que ainda constituem a base étnica do município.

Os primeiros registros históricos redigidos sobre o município de Passo Fundo dão ênfase ao catolicismo como a base religiosa, sobre a qual os passo-fundenses se apoiaram desde o início do núcleo urbano. Contudo, mesmo que a historiografia apresente a diversidade étnica dos munícipes, percebe-se a carência no que tange a diversidade religiosa nas narrativas sobre o município, considerando esse elemento de diversidade fundamental, pois tais discursos silenciam a multiplicidade advinda de tamanha mescla étnica e cultural (Souza, 2016).

O “manto católico” está presente – não somente na cidade de Passo Fundo, mas em todo Brasil – desde os tempos coloniais, encobrendo assim as demais crenças, práticas, ritos e rituais de outras matrizes religiosas que, com toda certeza, coexistiram, atrelando-se ao catolicismo e à dinamicidade sócio-histórica brasileira, sul-rio-grandense e, por conseguinte, em Passo Fundo e região (Zanotto; Silva; Gastaldon, 2013).

DAS CASAS AOS CENTROS: O ESPIRITISMO EM PASSO FUNDO

As pesquisas sobre o Espiritismo na cidade de Passo Fundo são atuais, mas remotas são as provas de um Espiritismo já consolidado no município. Contudo, sabe-se que entre os anos de 1902 e 1903 houve o registro da fundação do primeiro núcleo espírita local:

<Orientador> deve ao venerado conterrâneo e confrade sr. Francisco Antonino Xavier e Oliveira, as informações sobre os dois mais antigos grupos espíritas desta cidade. Eis que conta êle, na colaboração publicada em Dezembro de 1950, edição nº 33, dêste órgão, sob o pseudônimo de AVILER: <Que eu saiba o autor destas linhas, o primeiro grupo espírita surgido em Passo Fundo teria sido o que, em 1902 ou 1903 surgiu por influência de Augusto César de Castro Bandeira, telegrafista aposentado com residência no Rio de Janeiro e que se achava então em visita a seu genro dr. Custódio Moreira de Souza, médico bahiano que nessa cidade estava clinicando. Desse primeiro grupo faziam parte o telegrafista Aniceto Gomes Castanho encarregado da estação telegráfica local, Francisco Antonino Xavier e Oliveira e outros, cuja recordação o longo tempo decorrido enevoa>⁶.

O segundo núcleo chamou-se Grupo Espírita Concórdia e Caridade, fundado em 29 de junho de 1905, cuja diretoria era constituída por Eduardo Manoel de Araújo, Francisco Antonino Xavier e Oliveira, João de Deus Goulart, João Brandizio de Almeida, Alfredo Pereira da Silva e Carlos Leopoldo Reichmann. Porém destaca-se que o núcleo não teve longa duração.

⁶ ORIENTADOR. Passo Fundo, nº 109, abr. 1957, p. 4.

Já o primeiro centro espírita do município de Passo Fundo foi o Centro Espírita de Amor e Caridade Cristã (CEACC), criado no início da década de 1920, possivelmente entre os anos de 1923 e 1924; nesse mesmo período também se originou o Grupo Espírita Camilo Flamarion, que se fundiu com o CEACC poucos anos depois. O centro foi fundado por Gastão Marques e na ocasião de fundação consta



Gastão Marques, membro da Diretoria do Centro Espírita de Amor e Caridade Cristã.

Fonte: O Orientador. AHR.

nas atas a presença de 80 pessoas, externando que mesmo em época de pouco conhecimento da doutrina o número de presentes reflete em seu crescimento na cidade. Juntamente com Gastão Marques, faziam parte da diretoria do centro Herminia Chicuta e Antônio Cruz Rosado, tendo como médiuns Carmem Rosado e Antonina F. Martins. O CEACC durou, segundo a narrativa espírita, em torno de um ou dois anos (Souza, 2016).

Ainda no ano de 1924 há registros de atividades do denominado Grupo Sr. Manuel Peres, que teria atuado apenas por três anos. Após sua extinção, seus membros reuniram-se ao CEACC, fundando, em 25 de dezembro de 1935, o Centro Espírita de Caridade Dias da Cruz, que no ano de 1943 se filiou a FERGS (Zanotto; Silva; Gastaldon, 2013, p. 50). Conforme o jornal *Orientador*:

C.E. DE CARIDADE- <DIAS DA CRUZ>

Em seguida, estando adquirido o prédio pelo Grupo, foi este ali instalado, tomando a denominação de Centro Espírita de Caridade <DIAS DA CRUZ>, fundado a 25 de Dezembro de 1935. A presidência

foi assumida pelo irmão Pedro Cogo, que exerceu tal cargo durante 20 anos, com grande compreensão e dedicação. Desencarnando em 1955, foi substituído pelo atual presidente irmão Ernesto Formighieri que vem prestando excelentes serviços. O C.E. <Dias da Cruz> possui magnífica sede, tendo anexo, um hospital para doentes mentais, o qual tem sido de grande eficiência, inclusive para doentes de fóra. Possui departamento da juventude e infância, sob direção de duas evangelizadoras que fizeram curso especial em P. Alegre. No serviço de assistência, possui o Roupeirinho do Pequenino, que vem prestando bons serviços⁷.

As inúmeras instituições espíritas, sejam nacionais ou sul-rio-grandenses, estiveram imbuídas das perspectivas gerais do movimento espírita, codificadas por Allan Kardec e, mais tarde, sistematizadas pela FEB. Tais concepções baseavam-se na noção da caridade, em que a doutrina enfatizava o auxílio material aos necessitados. Desse modo, os núcleos e centros espíritas promoveram a organização de instituições de caráter assistencial (Souza, 2016, p. 29). De acordo com Souza (2016),

a caridade, portanto, seria o alicerce para expansão da ação espírita, seria através dessa prática social que o Espiritismo superaria os preconceitos e incompreensões religiosas da sociedade. Para a historiografia acerca da prática assistencialista do Espiritismo, fica claro que a caridade não se limita a uma visão de senso comum, de distribuição de esmolas, mas sim que se trata de uma virtude maior, mais representativa, vinculada a ajuda moral e espiritual (não somente material, portanto) (Souza, 2016, p. 26).

⁷ ORIENTADOR. Passo Fundo, nº 109, abr. 1957, p. 4.

Foi nesse sentido que o C.E.C. Dias da Cruz assimilou claramente essa noção, visto o trabalho assistencial em benefício de crianças – Cidade dos Menores Desamparados e Fundação Allan Kardec –, a oferta de ensino escolar – Escola Assistencial Municipal Manuel Peres –, uma atividade de assistência social, responsável pela distribuição de roupas, alimentos e remédios – Roupeirinho dos Pequenininhos –, bem como o tratamento de doentes mentais no chamado Hospitalzinho, que funcionava no andar térreo do C.E.C. Dias da Cruz⁸. A dimensão das práticas assistencialistas não se limitou apenas a essas atividades mencionadas, incluía-se também estudos desde a infância sobre o Espiritismo, além de passes e de auxílio a espíritos “desencarnados” através de sessões mediúnicas.

Para mais, é preciso ponderar sobre a perceptível presença de mulheres durante as organizações dos núcleos e centros da doutrina na cidade, exteriorizando a permeabilidade do espiritismo por entre a elite intelectual e, inclusive, em meio a figuras femininas que se destacaram em âmbito regional, apesar de serem sempre consideradas coadjuvantes no cenário político, social e religioso da época (SOUZA, 2016). Na imagem ao lado, tem-se como primeiro exemplo retratado na imprensa espírita passo-fundense, Herminia de Oliveira Chicuta, pioneira na participação e representatividade feminina no meio espírita da cidade, o que acaba por remeter aos papéis fundamen-



Herminia de Oliveira Chicuta.
Fonte: O Orientador. AHR.

⁸ Idem.

tais tidos por mulheres na organização, inserção e divulgação da doutrina em Passo Fundo e região.

Destaca-se que os diversos meios de assistencialismo aos setores desassistidos, não só possibilitou a divulgação da doutrina, como aumentou o número de adeptos e simpatizantes. Isso agrega-se, então, à proposta de praticar a caridade com a intenção de evangelizar seus adeptos. Nesse sentido, o C.E.C Dias da Cruz passou a utilizar como veículo de difusão um periódico, intitulado *Orientador*. Assim, a criação de um órgão de imprensa pelos membros do C.E.C Dias da Cruz visou a introdução na sociedade passo-fundense dos princípios ético-morais da crença e mostrou-se fundamental, não só para intensificar a divulgação, como também para consolidar o Espiritismo em Passo Fundo.

REFERÊNCIAS

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Paris: J. C. Lattès, 1990.

BATISTELLA, Alessandro (Org.). Patrimônio, memória e poder: reflexões sobre o patrimônio histórico- em Passo Fundo (RS). Passo Fundo: Méritos, 2011.

DAMAZIO, Sylzia. *Da Elite ao Povo; advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DIAS, José Roberto de Lima. *Percursos da racionalização do sagrado no espiritismo: um conjunto de ideias presentes na literatura e na imprensa brasileira (1857-1915)*. Tese (Doutorado em História), PUC. Porto Alegre, 2011.

GIL, Marcelo de Freitas. *O movimento espírita pelotense e suas raízes sócio-históricas e culturais*. 2008. 184 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2008.

MACHADO, Ubiratan Paulo. *Os intelectuais e o espiritismo*: de Castro Alves a Machado de Assis. Rio de Janeiro: Antares, 1983.

MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *100 anos de comunicação espírita em São Paulo (1881-1981)*. São Paulo: Madras, 2003.

SHERER, Bruno Cortês. *Ações sociais do espiritismo*: a sociedade espírita feminina Estudo e Caridade, Santa Maria – RS (1932 -1957). Monografia (Graduação em História), UFSM. Santa Maria, 2013.

SOUZA, Chaline de. *“O sublime papel da mulher”*: análise das representações das condições femininas no periódico espírita Orientador (1948-1958). Trabalho de conclusão de curso, UPF. Passo Fundo. 2017.

WEBER, Beatriz Teixeira, ZANOTTO, Gizele (Orgs.); *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul: espiritismo e religiões mediúnicas*. São Paulo: ANPUH, 2013

ZANOTTO, Gizele (Org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012.





“FOI ASSIM QUE APARECEU
POR AQUI O BATUQUE”:

*possibilidades acerca da origem do
Batuque em Passo Fundo*

ALÉXIA LANG MONTEIRO



O presente capítulo é fruto da pesquisa realizada para o Trabalho de Conclusão de Curso da autora, apresentado em dezembro de 2021 e denominado *“Foi assim que apareceu por aqui o Batuque”: o processo de formação histórica do Batuque em Passo Fundo/RS*. Os objetivos da pesquisa foram compreender as especificidades do processo de formação histórica do Batuque em Passo Fundo/RS pelas memórias de religiosos, relacionando a religião, a história e cultura negra da cidade de forma a demonstrar a importância da cultura afro-brasileira como elemento constitutivo da identidade e da história local e regional.

Dito isso, são muitos os motivos que tornam as afroreligiões no Rio Grande do Sul, em especial o Batuque, um tema em potencial para ser abordado academicamente. Em se tratando da constituição de uma religião afro-brasileira no estado do Rio Grande do Sul, a temática por si só já suscita emergente necessidade de ser abordada, afinal trata-se de um estado marcado por ampla imigração alemã, italiana, dentre outras nacionalidades europeias, fato que por vezes renega às presenças indígena, africana e afrodescendente, os papéis de coadjuvantes de uma História da qual foram sujeitos ativos, uma História também construída por suas culturas e por suas mãos.

Tal concepção se deve, em parte, ao que nos fez pensar a historiografia tradicional sul riograndense, representada por memorialistas e historiadores como Walter Spalding, Moisés Velinho, Amyr Borges Fortes, Arthur Ferreira Filho. Entretanto, a impor-

tância da participação negra na formação sulina foi expressiva e responsável por contribuir significativamente em todos os contextos, da fundação e desenvolvimento dessa sociedade.

É o que podemos observar ainda nos dias de hoje, como quando nos deparamos com os dados dos últimos dois censos realizados pelo IBGE, que apontam o Rio Grande do Sul como o estado mais autodeclarado afrorreligioso no Brasil. No ano 2000, o estado aparece como o estado brasileiro em que mais indivíduos disseram pertencer a essas religiões. Era, então, 1,62% da população, contra 0,3% da população do Brasil que se manifestou como pertencente ao segmento religioso afro-brasileiro. Ainda no censo de 2010 novamente o Rio Grande do Sul apareceu como o Estado com o índice mais elevado de indivíduos que se autodeclararam pertencentes às religiões afro-brasileiras (ORO, 2012, p.558). Os motivos que levam a essa maior autodeclaração ou mesmo a um maior número de afrorreligiosos no estado não serão aqui discutidos, pois dificilmente conseguiríamos esboçar uma resposta em poucas linhas. O fato é que estes dados vão de encontro ao estigma da formação étnica do estado, anteriormente mencionado.

Desta forma, ao abordar as especificidades do processo de formação histórica do Batuque no interior do Rio Grande do Sul, pretende-se elucidar questões praticamente intocadas no que concerne a trabalhos acadêmicos. Sendo assim, este trabalho justifica-se, pois, há uma lacuna historiográfica no que diz respeito à história do Batuque, das religiosidades afro-brasileiras atreladas à história da cultura negra em Passo Fundo. Soma-se a isto a importância social e cultural do estudo dessa temática, afinal são ainda parcamente exploradas pelos estudos já realizados sobre o local.

Partindo da dimensão da História Cultural e mais especificamente da Nova História Cultural, no caso da pesquisa em questão

a necessidade de fazer o uso da fonte oral se deu pela característica própria da religiosidade, um culto que tem a transmissão de ensinamentos primordialmente feitos pela oralidade. A fonte oral nos pareceu uma boa possibilidade também devido à ausência, desconhecimento e dificuldade de acesso e análise de fontes documentais disponíveis, sendo uma alternativa às interpretações estruturalistas e discursos homogeneizantes, apoiados, sobretudo, em documentos escritos. Sendo assim, o trabalho foi primordialmente construído pelo cotejo entre depoimentos, jornais e sites memorialistas dos adeptos, sendo os depoimentos as fontes que mais tiveram peso. Os entrevistados, por sua vez, foram quatro adeptos da religião, dois *babalorixás*¹ já com seus terreiros estabelecidos na cidade Pai Duda de Ogum – Baba Akinele, e, Pai Ipácio Carolino; além deles, foram entrevistadas duas adeptas da religião, ambas com mais de 20 anos de vivência dentro dos terreiros, ocupam o grau hierárquico de *prontas*² a seus respectivos Orixás, mas não possuem *Casas de Religião*³ abertas – Fátima Valdeci de Oxum e Apelonice Fuchina.

Ao nos aproximarmos dos estudos sobre o Batuque no Rio Grande do Sul, alguns trabalhos foram basilares para a construção desta pesquisa. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*, de Norton Corrêa, livro que sin-

¹ De origem iorubá formada pela junção de Bábá+lo+Òrìsà. Com o aportuguesamento tornou-se babalorixá - baba=pai + lo=de + orixá. Termo utilizado em algumas religiões de matriz afro-brasileira em referência aos sacerdotes, os responsáveis pela vida religiosa dos adeptos destas religiões chamados filhos de santo. Mesmo sentido de pai de santo. Masculino de Ialorixá/Iyalorixá. No Batuque, este é o maior grau hierárquico que pode-se alcançar dentro de uma Casa de Religião, a partir do alcance deste grau hierárquico, o adepto pode sair da casa de seu sacerdote ou sacerdotisa e formar sua própria Casa de Religião e família religiosa.

² Estágio hierárquico atingido pelo batuqueiro quando cumpre com todas as *obrigações rituais* e é considerado pronto para o Orixá. Grau hierárquico abaixo do babalorixá ou iyalorixá.

³ Templos de Batuque, também chamados Ilês, terreiros ou terreiras. Locais onde se realizam os rituais, festas, obrigações rituais as vivências e sociabilidades do povo batuqueiro.

tetiza a pesquisa de 20 anos feita pelo antropólogo, em terreiros de Porto Alegre/RS, é essencial para que entendamos a organização, funcionamento, perspectivas, relações, práticas, símbolos e percepções dos adeptos do culto, em resumo, aquilo que Norton Corrêa chamará de cosmovisão batuqueira ou cultura batuqueira (CORREIA, 2016). Da mesma forma, os estudos de Ari Pedro Oro foram essenciais para entender o cenário afrorreligioso, em especial a conformação do Batuque no estado mais meridional do Brasil (ORO, 2002). No mote dos estudos mais recentes tendo o Batuque como objeto, encontramos diversos trabalhos, sendo a sua grande maioria concentrados nas áreas das Ciências Sociais – Antropologia. Da bibliografia analisada os trabalhos que trataram da transmissão da tradição batuqueira (ALMEIDA, 2002) e a face política do Batuque com Ávila (2009) e Meirelles (2011), foram os que mais ajudaram na compreensão do cenário batuqueiro de Passo Fundo, onde percebeu-se similaridades entre narrativas, entre relações político-religiosas, dentre outros aspectos da presente pesquisa.

No lócus de estudo, lembramos que há outros trabalhos realizados em terras passo-fundenses nos antecederam na intenção de falar sobre religiões afro-brasileiras: Talita Morais dos Santos escreveu dois artigos sobre rituais de Batuque, um deles de nome *O estudo da imagem dentro do ritual*, no qual utilizando-se de método etnográfico analisou uma *obrigação ritual* em um terreiro de Passo Fundo (SANTOS, [s.d]). Já no outro artigo *O ritual de eguns no Batuque: dádivas entre mortos e vivos*, o ritual acompanhado pela pesquisadora é um *ritual de eguns*, cultuados especificamente pelo *lado* ou *nação* de Cabinda dentro do Batuque, trata-se de um ritual que homenageia os ancestrais (SANTOS, 2017). Também cabe aqui mencionar o Trabalho de Conclusão de Curso de Jeferson Sabino Candaten que analisa as relações entre sambas-enredo e o

carnaval passo-fundense com as religiões afro-brasileiras (CANDATEN, 2018).

A partir de tais bases teórico-metodológicas, no estado da arte da produção sobre o tema e nas entrevistas que desenvolvemos, o presente capítulo se divide em duas partes: a primeira visando abordar considerações a respeito do processo de ocupação do território e contribuição afro-brasileira para o desenvolvimento de Passo Fundo; a segunda traçando possibilidades a respeito da origem do Batuque em solo passo-fundense.

A CONTRIBUIÇÃO AFRODESCENDENTE À CULTURA LOCAL

A História das afrorreligiões no Brasil é necessariamente vinculada aos diversos processos de invisibilização pelos quais as populações negras foram submetidas no país. Desde um processo violento de escravização de africanos transportados ao Brasil, passando pela abolição tardia, até os processos de urbanização no início do século XX e as perseguições no Estado Novo, em todos estes contextos as religiões afro-brasileiras estiveram imbricadas de alguma forma, principalmente como pontos de estruturação das comunidades negras, resistência, representações de família, lugares/espços de refúgio e ajuda mútua. Nessa perspectiva, é necessário ao menos esboçar algumas considerações a respeito do(s) processo(s) de ocupação do local de estudo – Passo Fundo/RS - e também sobre a contribuição afro-brasileira para a conformação do território, principalmente, neste primeiro momento, através da força de trabalho.

A historiografia tradicional passo-fundense frequentemente estabelece como marco o ano de 1827 quando da chegada de Manoel José das Neves, conhecido como Cabo Neves, que teria vindo habitar nas plagas sulinas e estabelecido sua fazenda próxima ao

local hoje correspondente à Praça Tamandaré. Juntamente daquele que teria sido um dos pioneiros luso-brasileiros na ocupação do território, teriam chegado também família e escravizados (BATISTELLA; RIBEIRO, 2017. p.137).

Fica nítido desde este momento a utilização da mão-de-obra escravizada, na construção da sociedade de Passo Fundo. Entretanto, é preciso mencionar que não se tratava unicamente de africanos e afro-brasileiros escravizados, afinal a ocupação humana do território de Passo Fundo era longínqua, mas o que cabe aqui relatar é que foi um processo marcado por disputas, expropriações e fricções interétnicas entre indígenas, caboclos e o intento luso-brasileiro de povoação. Dessa forma, quando há a efetiva ocupação luso-brasileira da região a partir do século XIX e do tropeirismo, estas disputas se tornam mais evidentes, segundo Rückert, mesmo já vindo de longa data:

A hostilidade entre os indígenas caingangues e os luso-brasileiros vindos do leste e que adentram o território é mútua. Além das revanches que os novos ocupantes da terra infligem aos nativos a escravidão indígena torna-se também uma realidade em Passo Fundo (RUCKERT, 1997, p. 52-53).

Assim, as disputas por território fizeram com que os casos de escravidão indígena fossem comuns nos primeiros anos de “povoação oficial” de Passo Fundo, pelo menos até 1860, mesmo que em 1831 tenha sido decretada lei que liberta os indígenas da escravidão na localidade. Consta que diversos dos primeiros povoadores brancos da região, mantinham em trabalho a título de “proteção”, vários indígenas (RUCKERT, 1997).

Dessa forma, ao tratarmos de escravismo na região de Passo Fundo, estamos necessariamente incluindo indígenas que muitas

vezes não são referidos. A partir de tais constatações, podemos observar a primeira contribuição afro-brasileira e indígena para a consolidação da sociedade passo-fundense, através do trabalho escravizado. A dimensão e importância da mão-de-obra escravizada fica nítida no primeiro recenseamento do município, logo após a emancipação, em 1857:

DISTRITOS	LIVRES	LIBERTOS	ESCRAVOS	TOTAL
1º - Passo Fundo	1.534	11	281	1.826
2º - Campo do Meio	505	13	147	665
3º - Nonoai	372	13	79	464
4º - Jacuizinho	980	15	315	1.310
5º - Restinga	938	39	217	1.194
6º - Soledade	980	16	315	1.311
7º - Lagoão	1.080	26	345	1.451
	6.389	133	1.699	8.221

Tabela 1. Recenseamento do município 1859. Fonte: RÜCKERT, Aldomar A. A Trajetória da terra: ocupação e colonização do centro-norte do Rio Grande do Sul (1827-1931). Passo Fundo: EDIUPF, 1997. p.89.

Para além da contribuição a partir do trabalho como escravizados, os afrodescendentes constituem importante parte da formação cultural e étnica de Passo Fundo, já que presentes desde o início do século XIX na região, não poderia ser diferente. Antes mesmo da Abolição, por todo o país os grupos e sociedades negras, representaram pontos de estruturação da comunidade negra, lugares de comunhão, de refúgio e ajuda mútua⁴. Por essa premissa surgem clubes como a Sociedade Floresta Aurora, fundada a 1872 em Por-

⁴ Bem como os terreiros de candomblé e as afrorreligiões no geral, abordado de forma muito interessante por Neto quando trata das origens do samba. Ver mais em: NETO, Lira. *Uma história do samba: as origens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

to Alegre sendo um dos clubes sociais negros mais antigos do país, ainda em atividade (ESCOBAR, 2018, p. 58).

Os afrodescendentes passo-fundenses continuaram sentindo as heranças de uma região e de um país escravocrata mesmo após a Abolição, tanto é verdade que os clubes sociais de Passo Fundo não permitiam os negros de frequentarem esses espaços, a exemplo da Sociedade Italiana, do Clube Comercial e da Sociedade Alemã. A resposta ao problema foi fazendo o que já se fazia em outras localidades, ainda no período escravocrata, criando um clube próprio: o Clube Visconde do Rio Branco.

Nessa perspectiva, o Clube Visconde do Rio Branco foi fundado em abril de 1916, com o intuito de ser uma instituição recreativa de lazer, sociabilidade, em que a comunidade negra pudesse primeiramente ser aceita e se reunir para desfilar no carnaval, fazer festas, danças, bailes e outras manifestações culturais. Na década de 1950, o Clube organizou a primeira escola de samba da cidade e escolas atuantes até hoje como o Garotos da Batucada, surgiram de dissidências da instituição. Até as décadas de 1980 as disputas entre as escolas de samba no carnaval aconteciam incluindo o Clube Visconde. A instituição deixa de funcionar lentamente, a partir da década de 1990.⁵

Em se tratando de patrimônio imaterial, a romaria e festa de São Miguel Arcanjo configuram-se também como parte da contribuição afrodescendente para a história de Passo Fundo. A narrativa a respeito da história da festa, da romaria e da devoção a São Miguel, remete a dois escravizados negros Generoso e Izaías que teriam encontrado a imagem de São Miguel ao retornar da Guerra

⁵ Ver mais em: FERNANDES, Murilo. *Clube Visconde do Rio Branco: narrativas de memória e esquecimento* (1916 - 2018). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Curso de História, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2018.

do Paraguai. Ao trazer a imagem teriam sido os precursores de tal devoção que reverbera até os dias de hoje, com a romaria e festa de São Miguel. Reunindo inicialmente a comunidade afrodescendente em torno da devoção e sendo progressivamente abraçada por devotos de todas as etnias, a festa e romaria de São Miguel completou 150 anos no ano de 2021, se constituindo em importante manifestação de devoção passo-fundense, patrimônio histórico-cultural e imaterial de Passo Fundo.⁶

Ainda na perspectiva dos patrimônios imateriais deparamo-nos com a lenda da Mãe Preta, a qual teria sido apropriada e ressignificada por afro-brasileiros de uma lenda Kaingang sobre o Arroio Lava-Pés, denominado pelos indígenas Goixim, segundo nos diz Jorge Edeth Cafruni:

Diz-se que Mãe Preta era escrava do Cabo Manuel José das Neves, que primeiro aqui se estabeleceu e era senhor daquelas glebas. Mãe Preta tinha um filho único, que era sua alegria. Certa vez, o jovem fugiu de casa e não mais voltou, causando a morte de sua mãe. Das lágrimas da Mãe Preta teria brotado a fonte. Antes de morrer, Mãe Preta foi visitada por Jesus-Menino, o qual lhe disse que não chorasse mais, porque seu filho se encontrava na mansão celeste. Jesus ter-lhe-ia dito ainda: ‘Em recompensa de tua dor, pede o que quiseres que te darei’. Mãe Preta então pediu: ‘Dá-me a felicidade de ir para junto de meu filho. Mas, como lembrança, quero deixar esta fonte para que, todo aquele que dela beba, retorne sempre a este lugar (CAFRUNI, 2019, p. 68).

⁶ Ver mais em: ZANOTTO, Gizele (Org.) *São Miguel, príncipe, guardião e guerreiro: histórias e memórias sobre 150 anos de festas em Passo Fundo/RS*. Passo Fundo: Acervus Editora, 2021.

O Arroio Lava-Pés da lenda era lugar de importância para a comunidade afro passo-fundense no século XIX, sendo que foi local de construção de um chafariz em 1863, que servia tanto para o abastecimento de água da Vila – transporte feito pelos escravizados – quanto para a lavagem de roupas pelas lavadeiras - em geral, também escravizadas. Ao longo das décadas foi demolido e reconstruído por diversas vezes. Em 1982 o chafariz foi reconstruído no local onde se encontra até hoje, na esquina das ruas Uruguai e Dez de Abril fazendo referência ao nome da lenda e rememorada como legítimo patrimônio imaterial afro-brasileiro em Passo Fundo, na Praça da Mãe Preta (BATISTELLA; RIBEIRO, 2017, p. 147-148).

Outros elementos constituintes das identidades negras em Passo Fundo foram as Festas do Rosário, as congadas e as festas do boi, recentemente abordadas por Carvalho. Segundo ele, é necessário que se pense nas sociabilidades e resistência negras, também àquelas atreladas à religiosidade, pois, muitas das sociabilidades negras estabelecidas em Passo Fundo com a realização de festas, fundação de clubes sociais e esportivos, estão imbricadas em amplas redes de parentesco e em um sistema de resistência e manutenção de tradições e memórias (CARVALHO, 2021, 138-139).

Além de todos estes elementos, é preciso localizar os cultos de matriz afro-brasileira também como conjunto da resistência negra perante violências físicas, sociais e culturais ao longo da história do Brasil. Embora, segundo Prandi (2003, p.30) recentemente aconteça a adoção de um caráter mais universalista dos cultos e não mais o caráter único de preservação de um patrimônio étnico, deve-se mencionar o elemento central desta pesquisa, o Batuque, como contribuição afro-brasileira tanto para a sociedade sul-rio-grandense e também passo-fundense.

O BATUQUE EM PASSO FUNDO – TRAÇANDO POSSIBILIDADES ACERCA DE SUA ORIGEM

Observa-se no Rio Grande do Sul e em Passo Fundo, três conhecidas denominações afro-religiosas de maior vulto, a saber: a Umbanda, o Batuque e a Quimbanda, embora não desconsideremos a existência de outras matrizes do crer no município. Nesta seção, em especial, delinearemos algumas possibilidades a respeito da origem do Batuque em solo passo-fundense.

O Batuque é a face mais “afro” dentro das religiões afro-sul-riograndenses pelas suas simbologias, práticas e rituais. Também chamada de *Nação*, é uma religião iniciática caracterizada pelo culto a doze divindades chamadas Orixás, sendo eles: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Obá, Odé, Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. É historicamente dividida em *lados* ou *nações*, tendo sido, as mais importantes, segundo Oro (2002, p. 352), as seguintes: Oyó, Jeje, Ijexá, Cabinda e Nagô. Essas são as certezas que temos a respeito do culto, porém quando nos referimos aos dados específicos sobre as origens da religiosidade, local e época de surgimento das primeiras *Casas de Religião*, o que temos é um grande aglomerado de suposições.

Norton Corrêa conjectura a possibilidade de os primeiros templos de Batuque terem surgido em Rio Grande ou Pelotas, entre os anos de 1833 e 1859 (CORREA, 2016, p.49) Retornando às origens étnicas que concebem a religião, sabe-se que os africanos trazidos para o Brasil na condição de escravizados foram classificados, de forma genérica, em dois grandes grupos: os bantos e os sudaneses. Os bantos que teriam sido trazidos (ou sequestrados) para o país, eram ocidentais, dentre os quais os grupos monjolo, angola, benguela, ganguela, cassanje, rebolo, moçambique, cabinda e/ou cabundá (sendo este último o nome de um dos lados/nações

do Batuque). Já os sudaneses são mais conhecidos pelo grupo que foi denominado devido às proximidades geográfica e cultural: jeje-nagô (ou iorubá), também conhecidos como “mina”, fazendo referência à Costa da Mina, não sendo necessariamente a proveniência dessas pessoas, mas sim, geralmente, o ponto de onde embarcavam (CORREA, 2016, p. 39).

Ainda a partir de Corrêa (2016, p. 38-48) teremos importantes constatações: o grupo banto vem em número muito maior que os sudaneses para o Rio Grande do Sul e é responsável por muitas palavras do vocabulário regional, inclusive topônimos em Porto Alegre e Mostardas; porém, reitera que é inverdade que não houve tráfego de sudaneses no estado. Esses vieram no início oficial da colonização inclusive e de outros estados da nação ao longo do tempo, o autor refere uma possível influência muito forte desse grupo para a constituição do início do Batuque devido às semelhanças observadas entre este e o Xangô do Recife, o que será retomado posteriormente.

De Rio Grande ou Pelotas o culto teria migrado também para Porto Alegre, visto que a capital representa no século XIX um grande mercado absorvedor de mão-de-obra, recebedor de levas de trabalhadores escravizados e negros livres. Porto Alegre teria sido o pólo irradiador do culto, tanto para o estado como para outros países, sobretudo a partir do século XX, quando é possível se notar uma ligeira expansão da religiosidade batuqueira, inclusive para países fronteiriços, principalmente na Argentina e no Uruguai (ORO, 2002, p. 363).

Ainda no âmbito das suposições acerca do início do Batuque, Corrêa atribui a religiosidade ter se mantido até hoje graças à influência jeje-nagô e seu alto nível de articulação interna, influência que pode ter sido conformada simultaneamente ao surgimento da

religião ou introduzida tempos depois, por mais que os sudaneses viessem em menor número do que os grupos banto. A religião pode ter atuado “no passado, como importante fator de identidade para as grandes massas negras urbanas de todas as origens étnicas, no Rio Grande do Sul” (CORREA, 2016. p. 50).

O Batuque também possui seus mitos fundadores e esses geralmente estão atrelados aos *lados* ou *nações* dos quais os adeptos se dizem pertencentes. A partir desses lados, o adepto constitui a sua origem denominada *linhagem de santo*, *bacia* ou *gôa*⁷, como uma árvore genealógica é fator muito importante e valorizado internamente para dar legitimidade à pessoa dentro da comunidade ou mesmo à Casa de Batuque pertencente.

Chamam-se ‘lados’ os grupos tribais africanos aos quais o filiado atribui sua origem étnica. Cada lado corresponde, teoricamente, a formas rituais diversas [...]. As diferenças entre os lados estão principalmente no andamento dos ritmos dos tambores, alimentos rituais e letras e melodias de alguns cânticos dirigidos aos orixás (CORREA, 2016. p. 50).

Ao perguntar sobre a trajetória religiosa de um *babalorisá*, ou *iyalorisá* do Batuque é muito provável que em dado momento algum desses personagens seja mencionado: Príncipe Custódio de Almeida, Emília de Oyá Ladjá, Valdemar de Xangô Kamucá. Esses três são considerados pelos batuqueiros os expoentes, respec-

⁷ Termos que fazem referência à família ou descendência religiosa à qual o adepto pertence – *pai* ou *mãe de santo*, *avô* ou *avó de santo*, *irmão de santo*, *neto de santo*, *bisneto de santo* são alguns dos termos utilizados quando se fala em linhagem, bacia ou gôa. A família religiosa é quase tão importante quanto a família biológica dos adeptos, a *linhagem de santo* dá respaldo à identidade dos adeptos dentro do culto e é a partir dela que se dá a validação da pessoa enquanto religiosa, sendo assim reconhecido (ou não) como parte da comunidade.

tivamente, das nações de Jeje, Oyó e Cabinda. Entretanto, não será possível neste momento detalhar tais narrativas.

Tendo essas possibilidades a respeito da origem do Batuque no Rio Grande do Sul, buscou-se elementos que permitissem a identificação da chegada do Batuque a Passo Fundo, eis que nos deparamos com uma matéria publicada no jornal *O Nacional*, no ano de 1928. A referida nota diz o que segue:

Passo Fundo é incontestavelmente uma cidade progressista; tudo que é bom aqui aparece. Mas, como aparece o bem, também aparece o mau; foi assim que apareceu por aqui o Batuque. Quarta-feira à noite ainda houve na Rua Independência lá para os lados do quartel da Polícia uma rumorosa batucada. Chovia torrencialmente, mas quem andava naquelas zonas ouvia o batido monótono do tambor de folha, e, contam que dentro da casa, onde o tambor batia, um negro de quatro pés fazia esconjuros acompanhado por uma toada de ladainhas. O tal negro veio há pouco de Porto Alegre, onde a polícia perseguiu os adivinhadores, quiromantes, professores etc. Contaram-me que o negro é estupeiando no seu batuque; entre outras façanhas faz concorrência aos advogados, consegue fazer qualquer cobrança de dívidas por mais difícil que seja. Numa roda alguém disse que o Delegado já deu uma batida nos batuqueiros, tendo proibido a sua continuação. Vamos ver se ele continua. (F&Cia. O Batuque. *O Nacional*, 12 mai. 1928. Arquivo Histórico Regional (PPGH/UPF).

Escrita por alguém que se denomina “F&Cia”, a matéria, mesmo identificando o Batuque como uma prática do mal, menciona os sucessos do batuqueiro em seus trabalhos. Oriundo de Porto Alegre, por motivo de perseguições, o negro havia estabelecido uma

casa nas proximidades da cadeia, localizada na rua Independência, nas proximidades da Vila Luiza. Nas interlocuções analisadas, não encontramos referência a quem poderia ser esse batuqueiro já em 1928 em solo passo-fundense. Mas cabe aqui a menção à matéria para sabermos que data já do final da década de 1928 um registro possível a respeito de uma prática afro-brasileira, pelas características mencionadas, Batuque. Deixamos em aberto a questão e ainda por descobrir de quem se tratava, à qual *nação* pertencia, cultuava os Orixás sozinho ou se já era *babalorisá* e constituía família religiosa na cidade.

Fazendo uso das memórias de alguns pais de santo e adeptos da religião em Passo Fundo, podemos esboçar possibilidades acerca da origem do Batuque no município. As nossas principais fontes foram os relatos de: Baba Akinelé (Pai Duda de Ogum)⁸, Pai Ipácio Carolino⁹, Valdeci de Oxum¹⁰ (Fátima Valdeci) e Apelonice Fuchina¹¹.

Foi comum ouvir falar no nome de Mãe Candinha do Bará. Segundo relatos, essa matriarca da religião teria sido mãe de santo de muitos líderes de Casas de Batuque e de Umbanda que ainda

⁸ Seu nome civil é Mário André Souto Selayaran, também chamado de Baba Akinelé, dirige a Egbé Asé Akinelé no bairro Vera Cruz. Iniciado na religião na década de 80, se tornou *pai de santo* em 1994. Sua família religiosa é de Porto Alegre, mas desde que se tornou *babalorisá* reside aqui. Militante pelos direitos do povo de terreiro.

⁹ Seu nome civil é Ipácio Carolino Pinto, dirigente da Casa Branca Aldeia de Oxóssi, no bairro Integração. Desde pequeno tem contato com a Umbanda por ser filho de mãe umbandista, porém sua iniciação no Batuque só se dará no fim da década de 1990. Cacicou-se na Umbanda sendo, portanto, *zelador*, *dirigente espiritual* da Casa e é *pronto* no Batuque, mas não se considera ainda *babalorisá* nesta vertente de fato por não ter filhos no Batuque. Militante dos direitos humanos, do movimento negro e pelos direitos do povo de terreiro.

¹⁰ Fátima Valdeci dos Santos é *pronta* na religião Batuque, filha de santo de Pai Valdomiro da Oyá. Não é *iyalorisá* mas frequentemente recebe pessoas em sua casa para fazer trabalhos, jogar cartas e ajudar através da religião.

¹¹ Apelonice Fuchina é ex-professora de Educação Física, *pronta* no Batuque há mais de 20 anos. Não é *iyalorisá* mas possui envolvimento ativo com a militância e com o movimento negro de Passo Fundo.

estão na ativa em Passo Fundo. Assim, buscaremos, mesmo que brevemente, traçar a genealogia religiosa de Mãe Cândida do Bará, apontada por muitos como sendo uma das expoentes do Batuque em Passo Fundo, o que nos foi possível seguindo relatos orais e publicações feitas pelos religiosos.

A maioria das informações foram obtidas em sites e blogs desenvolvidos pelos próprios adeptos, os quais são feitos com o intuito de registrarem as suas linhagens religiosas, devido a essas informações serem repassadas primordialmente pela oralidade. Também, muitas informações foram corroboradas pelas entrevistas que serão mencionadas em seguida.

Nascida, provavelmente, em Porto Alegre, Mãe Candinha era filha carnal do pai Hugo de Yemanjá¹². Hugo Antônio da Silva, Pai Hugo de Yemanjá, foi iniciado na religião pela Yalorixá Celestrina de Oxum Docô, da nação Ijexá, aos 16 anos de idade. Mãe Celestrina de Oxum trabalhava numa banca do Mercado Público de Porto Alegre, onde vendia verduras ou quitutes, sendo auxiliada por Hugo, ainda jovem. A Mãe Celestrina de Oxum Docô foi aprontada¹³ na religião pelo Babalorixá Cudjobá de Xangô, da nação Ijexá, mas teria iniciado na religião antes disso.¹⁴

Aqui faz-se necessário que sejam abordadas as possíveis origens do Cudjobá de Xangô e sobre a *nação* de Ijexá. Segundo o site da Terreira de Nação Ijexá Ilê Axé Ocutá Orun do Rio Grande do Sul, a nação Ijexá “talvez [seja] uma das únicas no RS que não te-

¹² Através do artigo de Reginaldo Gil Braga, sabe-se da existência do terreiro de Pai Hugo em 1946 em Porto Alegre, entretanto não são dadas maiores informações a respeito do *pai de santo* ou da Casa. Ver mais em: BRAGA, Reginaldo Gil. A primeira gravação etnográfica do Batuque do Rio Grande do Sul (1946) e as (des)continuidades aparentes na tradição do tambor hoje. *Debates do Ner*, Porto Alegre, v. 23, n. 14, p. 201-218, jan-jun 2013.

¹³ Estágio hierárquico atingido pelo batuqueiro quando cumpre com todas as *obrigações rituais* e é considerado *pronto* para o Orixá.

¹⁴ Fonte: XANGÔ, Tita de. *Xangosol*. Disponível em: <http://xangosol.com.br/batuque/>.

nha vindo do Tronco Rio Grande-Pelotas. Cudjobá de Aganju veio de Pernambuco provavelmente cultuava o Xangô Pernambucano”. Cudjobá de Aganju residia na Cidade Baixa, próximo ao que se denominou de Ilhota, entre os anos 1889 e 1930 e um de seus poucos *filhos de santo* foi mãe Celestrina, mencionada como descendente de escravizados vindos da Costa da Mina.¹⁵ Podemos perceber que a oralidade dos adeptos do Batuque reforça a suposição de Norton Corrêa da forte influência de sudaneses na conformação da religiosidade e das semelhanças entre o Xangô praticado no Recife e o Batuque Sul-rio-grandense (CORREA, 2016. p. 49).

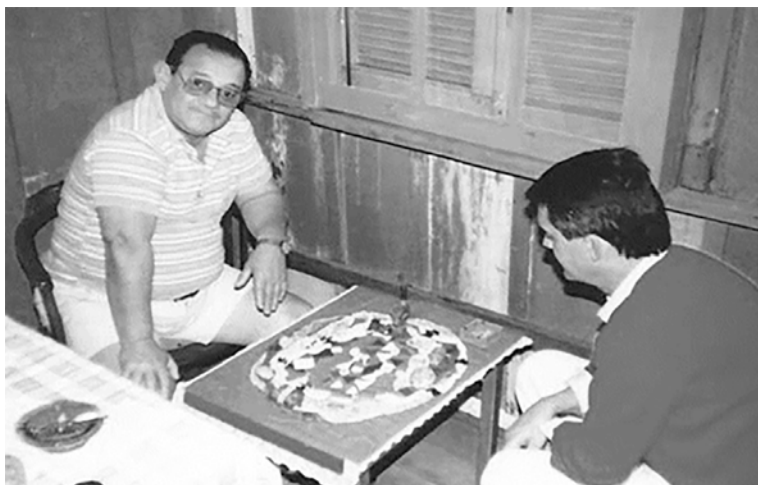
Pai Hugo de Yemanjá nasceu em 29 de abril de 1904 e foi casado duas vezes. A primeira vez com a Yalorixá Jovelina da Rosa Silva, conhecida no meio religioso como Jovelina de Xangô Aganjú, com quem não teve filhos. Já com sua segunda esposa, Lurdes, Pai Hugo teve cerca de 21 filhos, dentre eles Mãe Candinha e Araci Silva, esta última casada com o *babalorisá* Ayrton do Xangô¹⁶, *filho de santo* do pai Hugo de Yemanjá e *pai de santo* de Candinha do Bará. A partir destas informações podemos supor o nascimento de Mãe Cândida entre aproximadamente 1920 e 1940. Quando teria se estabelecido na cidade de Passo Fundo permanece em aberto, mas supondo o nascimento dela no ano de 1930, por exemplo, em 1950 teria 20 anos, o que já representa uma idade aceitável para uma *iyalorisá*¹⁷ abrir sua Casa, visto que

¹⁵ Fonte: A NAÇÃO Ijexá no Rio Grande do Sul. Site da Terreira de Nação Ijexá Ilê Axé Ocutá Orun do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 22 mar. 2016. Disponível em: <https://ocutaurun.wordpress.com/2016/03/22/a-nacao-ijexa-no-rio-grande-do-sul/>.

¹⁶ Ayrton da Paixão (ou Ayrton da Paixão) de Xangô é um dos *pais-de-santo* que participa e contribui ativamente com informações que consolidam a pesquisa do antropólogo Norton Corrêa, no supracitado livro.

¹⁷ De origem iorubá formada pela junção de Iya+lo+Ôrisá. Com o aportuguesamento tornou-se *Ialorixá* - iya=mãe + lo=de + *orixá*. Termo utilizado em algumas religiões de matriz afro-brasileira em referência as sacerdotisas, as responsáveis pela vida religiosa dos adeptos destas religiões chamados *filhos de santo*. Mesmo sentido de *mãe de santo*. Femi-

provavelmente teria seguido a tradição religiosa da família, iniciando ainda quando criança.



Pai Ayrton do Xangô joga búzios para o pesquisador Reginaldo Prandi. Fonte: Porto Alegre, 1989. Foto: Ari Pedro Oro. Site do pesquisador Reginaldo Prandi Disponível em: <https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/fotos-campo>.

O trabalho de Corrêa corrobora as informações da linhagem religiosa de Ayrton do Xangô como a precursora da *nação* Ijexá no Estado:

O pai-de-santo Ayrton do Xangô complementa que o primeiro chefe do jexá (ou Ijexá) teria sido o velho Cudjobá (nome do Xangô deste e pelo qual era conhecido), filho do Xangô com a Obá, de quem ele, Ayrton, é bisneto-de-santo. Entre outros chefes já falecidos, filhos do primeiro, cita a Celestrina da Oxum Docô. Segundo ele, o Cudjobá

nino de *Babalorixá/Babalorisá*. No Batuque este é o maior grau hierárquico que se pode alcançar dentro de uma *Casa de Religião*, a partir do alcance deste grau hierárquico, o adepto pode sair da casa de seu sacerdote ou sacerdotisa e formar sua própria *Casa de Religião* e família religiosa.

tinha “lanhos de chicote” (ou marcas tribais?) e morava na rua Taquari, perto da igreja São Francisco. Netos-de-santo deste eram a Januária da Oxum Docô e o Hugo da Iemanjá, do qual ele vem a ser filho-de-santo (CORREA, 2016, p. 53).

A respeito de Mãe Cândida, encontramos uma história que relata um acontecimento antes da festa de batuque em comemoração aos 50 anos de *assentamento*¹⁸ do Orixá da *iyalorixá*:

As flores

As flores dentro do nosso culto sempre tiveram um significado de carinho e de embelezar qualquer obrigação. A dualidade das flores no batuque sempre me intrigou pois *pejis*¹⁹ (quarto de santo) e *balés*²⁰ (buraco - casa de egum) são sempre muito enfeitados com flores. Em Passo Fundo residia uma das filhas carnal do pai Hugo de Iemanjá Bomi, a mãe Cândida de Bará Adague. Mãe Candinha como era conhecida sempre foi muito simples em lidar com a religião, teve muitos filhos, entregou muitos axés

18 Feito sobre símbolos específicos do *Orixá* e um *ocutá* (uma pedra escolhida na natureza que teria as características do *Orixá* do adepto, preparada nos rituais para ser um objeto sagrado) o assentamento é onde o *Orixá* do adepto “mora”. Estes assentamentos só são designados ao adepto no dia do seu *aprontamento* ritual que deve ocorrer quando o adepto já tem certa idade e vivência religiosa. A partir do dia do *assentamento* do Orixá, o adepto é considerado de grau hierárquico *pronto* e já pode levar o assentamento para sua própria casa, desde que realize os cuidados rituais com o objeto sagrado. O primeiro *assentamento* sempre é consagrado ao *Orixá* da pessoa (chamado também Orixá de cabeça), posteriormente são feitos assentamentos para todos os outros Orixás, quando o adepto fizer o assentamento de todos os *Orixás* estará pronto para ser sacerdote ou sacerdotisa.

19 Também chamados quartos de santo são os lugares onde numa *Casa de Religião* se encontram os assentamentos dos *Orixás* do *pai* ou *mãe de santo* e também dos *filhos de santo*. É o local mais sagrado dentro de uma *Casa de Religião*, é em frente ao *quarto de santo* que são feitas as *obrigações rituais*, festas de Batuque e onde ocorrem as possesões dos adeptos pelos *Orixás*.

20 Local nas *Casas de Religião* (geralmente as casas que se identificam como da *nação Cabinda*) especialmente dedicado aos *eguns* e onde os ancestrais de religião do sacerdote ou sacerdotisa “moram”. Ver mais em : CORREA, 2016. p. 144.

de *obés* e *ifás*²¹, fez inúmeros *erús*²² e se destacou no meio da batuqueirada da época. Os Batuques do Pai Bará em Passo Fundo eram muito concorridos pela magia e pelo axé que só o Pai Bará da Mãe Candinha tinha, o carinho se notava de longe nos canteiros de diversos tipos de flores que cercavam todo o terreno. Seu quarto de santo era todo enfeitado por flores que ela mesmo colhia, além das bandeirolas de papel vermelho, cor do padroeiro da casa. As flores têm uma importância muito grande em todos os momentos da vida humana principalmente a vida batuqueira, a abundância e o carinho expressamos presenteando flores, por exemplo, ao fazer uma obrigação por carinho ao orixá colocamos flores para expressar amor, em forma de aceitação a obrigação floresce (cria pequenas larvas), ao visitar o preso no chão se leva flores para alegrar o mesmo e seu orixá, ao levantar a *obrigação*²³ se coroa(se tampa) com flores e ao fazer o passeio se

21 Axé de obé: Também chamado *axé de faca* é uma concessão ao *batuqueiro* já *pronto*, confiando assim a possibilidade de este realizar as próprias sacralizações rituais, podendo assim ser pai de santo ou mãe de santo e abrir sua própria Casa. Tem relação com o axé de ifá ou axé de búzios, frequentemente são ofertados ao *batuqueiro pronto*, em conjunto. O axé de búzios permite que o *batuqueiro* tenha o seu próprio jogo de búzios que constitui uma ligação e comunicação direta para com os *Orixás*, é através do jogo de búzios que o *Orixá* determina suas vontades e desígnios para a *Casa de Religião*, o jogo de búzios permite que pessoas de fora da *Casa* se consultem, determina os trabalhos e demandas para que o consulente possa ter seus problemas resolvidos, assim como determina a filiação de Orixá, ou seja, qual Orixá rege o caminho de cada pessoa que se consulta com os búzios. Estes axés são entregues em cerimônia pública, ou seja, numa *feira de batuque* para que outros *pais* e *mães de santo* sirvam de testemunha da entrega destes axés, fazendo assim com que o uso destas ferramentas pelo agora babalorixá ou ialorixá, seja respaldado pela comunidade batuqueira.

22 São duas definições – a primeira se refere a um ritual de “troca de vida” quando o cliente ou adepto está muito doente, é feito o Erú; a segunda definição tem relação com o Arissum e seria um ritual específico que ocorre sete dias após a morte de um filho de santo.

23 Termo utilizado para se referir aos rituais *batuqueiros* em que oferendas são dedicadas aos Orixás para que o(s) adepto(s) afirmem ou reafirmem seu grau de compromisso e votos para com a divindade. Geralmente estas oferendas incluem sacralização de animais, a depender do *Orixá* que rege a vida do adepto e do grau hierárquico que o adepto está, ou passará a estar a partir da obrigação, os animais são escolhidos.

oferece flores na margem do rio em agradecimento a obrigação realizada. Nos rituais fúnebres a minha avó dizia que as flores eram para enfeitar a morte e trazer paz ao morto. Muitos *babás* e *yás* usam o copo de leite em seus balés e por isso não usam em seus *pejis*, inúmeros feitiços e axés para *egun* ²⁴são feitos com flores e perfumes nos *balés* e cemitérios. Mãe Candinha estava a um mês do aniversário de 50 anos do Pai Bará e eis que em sua casa havia sempre um casal de clientes chamados de Lauro e Ângela, clientes antigos e amigos da casa. A notícia do Batuque cinquentenário do Pai Adague se espalhou e toda a Porto Alegre e a bacia da Mãe Miguela do Ajelú se preparavam para o dia 13 de junho dançarem descalços em Passo Fundo no *Ilê* de Mãe Candinha, Ângela era filha de Iemanjá e Lauro filho de Xapanã e os dois uma semana anterior ao batuque resolveram testar a mãe Cândida e o seu Bará. No dia 13 de junho saem Ângela e Lauro em seu fusca branco rumo ao Cemitério Santa Casa que fica localizado ali na Oscar Pereira em Porto Alegre e pegam um buquê de rosas vermelhas do túmulo do Teixeira (cantor) e vão para Passo Fundo levar o presente para o Pai Bará. A cozinha do *Ilê* de Mãe Candinha estava a mil com os preparativos para o Batuque, canja no fogo e todos os outros pratos sendo realizados por ela e suas filhas, eis que quando foi três horas da tarde ela estava fazendo a canjica docê e ela dá um pulo e o Bará pega ela, fizeram chegada no orixá e ele saiu pra rua esfregando as mãos e ficou no portão da casa, suas filhas perguntaram o que tinha acontecido e o Pai Bará Adague respondeu: Vim receber meu presente minhas filhas!

24 Espírito de ancestral cultuado especificamente pela *nação* Cabinda. Trata-se de um ancestral da linhagem religiosa do sacerdote ou sacerdotisa, que é reverenciado por meio de uma série de rituais nesse *lado* específico da religião.

Em seguida estaciona bem no portão da Mãe Candinha o fusca e descem Lauro e Ângela com um lindo buquê de rosas vermelhas e entregam ao Pai Bará que de imediato e com toda a calma agradece e passa o buquê de rosas no corpo dos dois e diz: Que esse axé que vocês estão me trazendo seja perpétuo na vida de vocês. Aos prantos o casal pede misericórdia ao Pai Bará mas que nada adiantou. Quatro meses depois, Lauro bate o fusca e morre no acidente, Ângela viúva e sem ninguém perde a casa por um incêndio e acaba virando mendiga. Ambos tiveram um fim triste.

“Os bons já foram o que nos resta é sentar e ouvir”.²⁵

A partir da história podemos afirmar que Mãe Candinha viveu o suficiente para comemorar os seus 50 anos de *aprontamento* na religião. Segundo a narrativa, teria entregado muitos *axés de obés* e *ifás*. Estes direitos só são concedidos àqueles considerados *prontos* dentro da tradição religiosa, e que têm propensão a serem *babalorísás* ou *iyalorísás*. Então, segundo a narrativa, Mãe Candinha teria formado muitos *pais e mães de santo* em Passo Fundo.

Um de seus *filhos de santo* atua ainda nos dias de hoje. Trata-se de Pai Bady de Oxum, portanto, descendente da matriz do pai Cudjobá. Infelizmente não conseguimos conversar com Pai Bady devido a problemas de saúde. Contudo, a mãe Candinha não é a única que aparece nas interlocuções. Segundo o relato de Pai Duda de Ogum outras vertentes religiosas teriam nascido por Francisca de Oxum e Dênis de Xangô:

Então, o Batuque que eu sei de Passo Fundo, quem digamos assim que trouxe, a gente tinha alguns

25 JADERSON FRAGA. *As flores*. Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/jaderson.deyemanja/posts/1703729409756301>.

expoentes aqui, por exemplo: a Mãe Francisca de Oxum que iniciou muita gente de Passo Fundo, ela vinha de uma casa tradicional que é conhecidíssima - a Casa Nagô que era a Casa da mãe Apolinária - que diga-se de passagem agora só com Pai Cleon o único, é cortejo fúnebre e é inclusive nome de rua Apolinária, a Picorrucha da Iansã, Apolinária de Iansã. Tem seus descendentes e tem o Dinajara de Oxalá, tudo de Porto Alegre. Então a Francisca ela tinha filhos de santo aqui, ela teve uma senhora que o pai Magno foi iniciado lá, aqui do Odé, que eu não me recordo o nome, que já por causa de muita idade foi para Porto Alegre, foi iniciada pela Francisca da Oxum, o Cavalheiro também, uma outra senhora que eu não me recordo o nome dela que era do Ogum, a Francisca iniciou muita gente.²⁶

Segundo Carlinhos de Oxum, Francisca de Oxum (Francisca Rocha de Oliveira), era natural de Passo Fundo, nascida por volta de 1916, tendo ingressado na religião ainda menina, na cidade de Porto Alegre, na casa de Yalorixá Apolinária Matias Batista de Iansã Oyá Aydê, Mãe Apolinária, permanecendo nesta bacia religiosa durante toda a sua existência. Francisca faleceu em 1984, em Porto Alegre, mas o Centro fundado por ela, em 1958, ainda permanece em atividade. Francisca era filha de santo de Mãe Apolinária, também conhecida como Mãe Currucha ou Picurrucha de Iansã.

Por sua vez, Apolinária teria nascido em 10 de março de 1912 em Tubarão, Santa Catarina, viveu praticamente toda a sua vida em Porto Alegre. Segundo Cléber Ribeiro, foi um dos baluartes da religião, residindo próximo a outros religiosos no Bairro Mont Serrat, onde tinha sua casa de religião de Umbanda e Batuque, a

²⁶ PAI DUDA de Ogum – Baba Akinelé. Entrevista concedida a Alécia Lang Monteiro. Passo Fundo: 27 set. 2021.



Mãe Francisca de Oxum, uma das expoentes do Batuque passo-fundense. Fonte: ILÊ WA AXÉ FAMÍLIA NOSSA CASA, 2021.

Sociedade Caboclos Amigos. Filha de Iansã com Ogum, as festas de Mãe Apolinária eram realizadas em 4 de dezembro, dia de Santa Bárbara, Iansã para os afro-religiosos, e em 23 de abril, dia de São Jorge, o Ogum. Em maio de 1955, a *Revista do Globo*²⁷ publicou uma matéria sobre a festa de Ogum no terreiro de Mãe Apolinária. Editada com muitas fotografias da cerimônia, a reportagem registrou a presença de autoridades ligadas à Divisão de Cultura da Secretaria de Educação do Rio Grande do Sul que, por ocasião da

²⁷ KREBS, Carlos Galvão. Ogum baixou no terreiro de “mãe” Apolinária: Afro-gaúchos e teuto-brasileiros dão-se as mãos pela primeira vez no Rio G. do Sul, por iniciativa da Divisão de Cultura, durante a grande festa de Ogum. *Revista do Globo*, ano XXVI, 14 mai. 1955. p. 41-43. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/biev/texto/mae-apolinaria/>.

passagem do músico Fritz Joede, pela capital Porto Alegre, participaram do culto em que, segundo o texto, “se manifesta de forma mais flagrante a nossa herança africana”.²⁸ Mãe Apolinária, era da *nação* Nagô-Oyó, da Bacia de Mãe Ermina de Oxum Bolomí, que também era de Santa Catarina, tendo falecido no dia 5 de junho de 1957, com 45 anos de idade.

Conforme nosso interlocutor, o cenário do Batuque em Passo Fundo na década de 1990 era composto da seguinte forma:

Então nós temos de gente aqui do Batuque dessa década que eu me deparei, que eu chego, que é na década de 90, gente da linhagem da Francisca da Oxum, da Apolinária da Iansã, e tenho que me lembrar o nome dessa senhora do Odé, e depois da linhagem também do Ivo do Ogum do Oyó, que era da Princesa Emília Lajá, que fez o Ivo, e o Ivo por sua vez também fez o Magno. E a partir do ano 2000, entra em Passo Fundo o Pai Jaiminho do Xangô, qual entrou na casa do Ivo do Ogum com 16 anos de idade, depois já adulto migrou do Oyó pro Jeje-Ijexá que foi filho de um grande expoente que era o vô Pedro de Iemanjá. Falando Pedro de Iemanjá, falando Francisca de Oxum ou Apolinária de Iansã, Ivo do Ogum, essas pessoas, se tu falar e alguém que se diz pai de santo, mãe de santo não conhecer, não conhece o Batuque, não tem como não conhecer. O vô Pedro era um *alagbê*²⁹, era inclusive o cara que na época, o pai de santo que era mais requisitado porque tinha mais conhecimento no *arissum*³⁰, a gente diz né ele embalou muito pai de santo, muito caixão, embalou muito pai de santo por que ele era chamado sempre.³¹

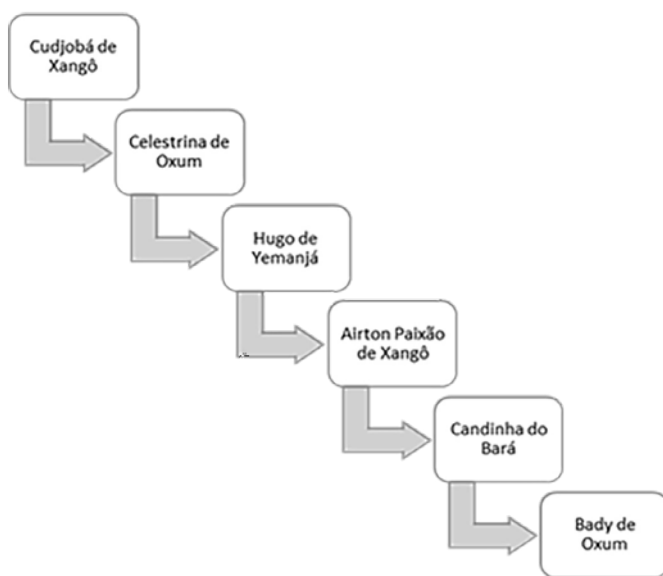
²⁸ Idem, p. 41.

²⁹ Termo utilizado para se referir àqueles que tocam o(s) tambor(es) durante as “obrigações rituais” e festas de Batuque.

³⁰ Ritual de desligamento de um adepto quando ocorre o falecimento.

³¹ PAI DUDA de Ogum, 2021.

Certamente, a diversidade religiosa hoje permite que se trace mais genealogias de famílias de santo, porém, nosso objetivo nesta seção foi identificar a origem do Batuque em Passo Fundo, a partir da indicação de três nomes: Candinha do Bará, Ayrton da Paixão e Francisca de Oxum. A partir dos relatos orais de nossos interlocutores foi possível identificar as nações daqueles que são considerados os primeiros, ou expoentes, em Passo Fundo. Assim, pode-se estabelecer, ou ao menos esboçar a relação do Batuque em Passo Fundo com o praticado em Porto Alegre, desde as primeiras décadas do século XX, em vista das trajetórias religiosas daqueles indivíduos que atuaram, ou tiveram filhos de santo que atuaram, em Passo Fundo. Abaixo apresentamos a genealogia de um dos pais de santo que atuam em Passo Fundo hoje, que se liga diretamente a um dos expoentes do Batuque no Rio Grande do Sul.



Organograma que representa a “árvore genealógica” da Nação Ijexá em Passo Fundo.
Fonte: Elaborado pela autora (2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um primeiro momento esboçamos minimamente o processo de formação da região de Passo Fundo e como a contribuição social e cultural afro-brasileira esteve imbricada no desenvolvimento regional, da mesma forma outras etnias que conformaram Passo Fundo como um território multiétnico. A contribuição afro-brasileira foi essencial no processo de constituição da religião Batuque, mas ao longo do século XIX, será adotada, desenvolvida e praticada por outras etnias, caracterizando-se, principalmente a partir dos anos 60 como uma religião universalista. É neste espaço multiétnico, hoje é Passo Fundo, onde as práticas religiosas afro-brasileiras analisadas são materializadas em sociabilidades, ritos e vivências, questões abordadas no segundo capítulo.

Na segunda parte do trabalho, objetivamos localizar as origens das práticas religiosas afro-brasileiras de maior vulto no Rio Grande do Sul, intentamos principalmente esboçar e traçar as origens do Batuque em Passo Fundo.

Para a consolidação dos objetivos desta pesquisa tivemos a intenção inicial de conversar com um grupo de lideranças religiosas, *babalorisás* e *iyalorisás* de Batuque. Entretanto, quando o trabalho começou a ser feito, as dificuldades logo apareceram e mesmo o “acesso” às fontes orais foi problemático.

Apesar das dificuldades, com o relato de Pai Duda de Ogum principalmente e consultando informações veiculadas em páginas e sites dos próprios batuqueiros, conseguimos desenvolver algumas possibilidades pelas quais o Batuque teria adentrado Passo Fundo, a partir da indicação de três nomes: Candinha do Bará, Ayrton do Xangô e Francisca de Oxum.

Sabemos que o Batuque ou ao menos um batuqueiro já estava presente na cidade em 1928, a identidade, as relações religiosas e

externas dessa pessoa, no momento não conseguimos identificar. Os relatos orais coletados não nos indicaram uma temporalidade tão distante como a indicada pela matéria do jornal *O Nacional*, porém pode-se supor que a partir da metade do século XX, o Batuque já estaria chegando em Passo Fundo através das matriarcas Candinha do Bará, *filha-de-santo* de Ayrton do Xangô e através de Francisca da Oxum.

Deve-se ainda mencionar o potencial de estudo contido nas entrevistas coletadas de religiosos do Batuque e que por hora não conseguimos explorar de forma minuciosa neste capítulo.

FONTES

F&Cia. O Batuque. *O Nacional*, 12 mai. 1928. Arquivo Histórico Regional (PPGH/UPF).

FUCHINA, Apelonice. Entrevista concedida a Alécia Lang Monteiro. Passo Fundo: 05 out. 2021.

ILÊ WA AXÉ FAMÍLIA NOSSA CASA. Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/nossacasaogumeoxum/photos/%E-F%B8%8F%EF%B8%8Fyalorix%C3%A1-francisca-de-oxum-pand%C3%A1-mir%C3%AAsra-francisca-rocha-de-oliveira-natural-d/2220896518144349/>. Acesso em 2 dez. 2021.

INTENDÊNCIA MUNICIPAL. Relatório apresentado ao Conselho Municipal pelo Intendente Armando Araújo Annes. Passo Fundo: Livraria Nacional, 1925. Instituto Histórico de Passo Fundo.

JADERSON FRAGA. As flores. Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/jaderson.deyemanja/posts/1703729409756301>. Acesso em 2 dez. 2021.

KREBS, Carlos Galvão. Ogum baixou no terreiro de “mãe” Apolinária: Afro-gaúchos e teuto-brasileiros dão-se as mãos pela primeira vez no Rio G. do Sul, por iniciativa da Divisão de Cultura, durante a grande festa de Ogum. *Revista do Globo*, ano XXVI, 14 mai. 1955. p.

41-43. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/biev/texto/mae-apolinaria/>. Acesso em 2 dez. 2021.

PAI DUDA de Ogum – Baba Akinelé. Entrevista concedida a Aléxia Lang Monteiro. Passo Fundo: 27 set. 2021.

PAI IPÁCIO Carolino. Entrevista concedida a Aléxia Lang Monteiro. Passo Fundo: 21 ago. 2021.

PRANDI, Reginaldo. Porto Alegre, 1989. Foto: Ari Pedro Oro. Site do pesquisador Reginaldo Prandi Disponível em: <https://reginaldo-prandi.fflch.usp.br/fotos-campo>. Acesso em 3 dez. 2021.

VALDECI de Oxum. Entrevista concedida a Aléxia Lang Monteiro. Passo Fundo: 05 out. 2021.

XANGÔ, Tita de. *Xangosol*. Disponível em: <http://xangosol.com.br/batuque/>. Acesso em: 2.dez. 2021.

Referências

ALMEIDA, Francisco de Assis de. *Aprontando filhos-de-santo: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de casas de batuque de Porto Alegre*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

ÁVILA, Cíntia Aguiar de. *Na interface entre religião e política: origem e práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB/RS)*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

BATISTELLA, Alessandro; RIBEIRO, Odorico José. Os afrodescendentes em Passo Fundo. In: TEDESCO, João Carlos; BATISTELLA, Alessandro; NEUMANN, Rosane Márcia (Orgs.). *A formação étnica de Passo Fundo: história, memória e patrimônio*. Erechim: All-Print Varela, 2017.

CAFRUNI, Jorge Edeth. *Passo Fundo das Missões: estudo histórico do período jesuítico*. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2019.

CANDATEN, Jeferson Sabino. *Terreiro na Avenida: relações entre o carnaval e as religiões afro-brasileiras em passo fundo/rs (2000 -*

2015). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Curso de História, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2018.

CARVALHO, Djiovan Vinícius. “Unidos na mesma festa, perdidos na mesma dança”: apontamentos sobre a presença e as sociabilidades negras em Passo Fundo. In: Gizele Zanotto. (Org.). *São Miguel, príncipe, guardião e guerreiro: Histórias e memórias sobre 150 anos de festas em Passo Fundo/RS*. Passo Fundo: Acervus Editora, 2021, p. 121-150.

CORREA, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2016.

ESCOBAR, Giane Vargas. *Clubes sociais negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*. Dissertação (Mestrado em História) Programa de pós-graduação profissionalizante em Patrimônio Cultural pelo Centro de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2010. p. 58.

FERNANDES, Murilo. *Clube Visconde do Rio Branco: narrativas de memória e esquecimento (1916 - 2018)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Curso de História, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2018.

MEIRELLES, Mauro. *Imaginários políticos e religiosos no sul da América Latina*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

NETO, Lira. *Uma história do samba: as origens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 556-565, set-dez., 2012.

ORO, Ari. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre: PUCRS, v.3, n.1, p. 15-34, jun. 2003.

RÜCKERT, Aldomar A. *A Trajetória da terra: ocupação e colonização do centro-norte do Rio Grande do Sul (1827-1931)*. Passo Fundo: EDIUPF, 1997.

SANTOS, Talita Morais dos. *O Estudo Da Imagem Dentro Do Ritual*. Ensaio (Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Fronteira Sul, [S.l], [S.d].

SANTOS, Talita Morais dos. *O Ritual De Eguns No Batuque: Dádivas Entre Os Mortos E Vivos*. Artigo científico (Especialização em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2017.

ZANOTTO, Gizele (Org.) *São Miguel, príncipe, guardião e guerreiro: histórias e memórias sobre 150 anos de festas em Passo Fundo/RS*. Passo Fundo: Acervus Editora, 2021.



“ASSEMBLEIA DE DEUS VEM COMIGO,
OUVIR A PALAVRA DE DEUS”:

*inserção, expansão e conformação da Igreja Evangélica
Assembleia de Deus em Passo Fundo (1936-1963)*

AUGUSTO DIEHL GUEDES



Desde o primeiro censo religioso brasileiro, realizado no ano de 1872¹, durante o período do Brasil Imperial, e ainda antes disso, o catolicismo tem se configurado como a confissão religiosa que mais possui adeptos em território nacional. Entretanto, é também o grupo religioso que mais perdeu adeptos a cada censo realizado, o que evidencia um crescimento de outras matrizes no campo religioso brasileiro. Entendê-las e discuti-las consiste na busca da compreensão de parte das dinâmicas que envolvem a própria história nacional. Nos últimos 500 anos, viu-se, para além das crenças indígenas das inúmeras nações que ocupavam esse território, a chegada do catolicismo ibérico, dos judaísmos e dos cristãos novos, dos primeiros protestantes – calvinistas, anglicanos, luteranos –, das crenças africanas, dos metodistas, congregacionais e presbiterianos, dos espiritismos, dos pentecostalismos, das crenças budistas, esotéricas, dos islamismos, religiões orientais e também da não crença.

Dentre essas matrizes religiosas, as igrejas evangélicas, instaladas de forma efetiva há cerca de 200 anos, têm se destacado, seja pelo seu número de adeptos, com aproximadamente um quarto da população do país, e em constante crescimento, seja pela presença nos mais diversos espaços que antes lhes eram vedados ou

¹ Apesar das deficiências e limitações apresentadas nos e dos censos, os entende-se como significativos para a compreensão de alguns aspectos quantitativos do campo religioso. Evidencia-se que no contexto (1872), a liberdade de confissão religiosa era muito diferente da atualidade, sendo ainda o catolicismo a religião oficial do Império do Brasil.

de difícil acesso (para uma minoria religiosa), como a política, a economia, a cultura, as mídias e outros âmbitos da sociedade. Esse fenômeno pode ser verificado tanto na escala nacional quanto estadual e municipal.

Assim, passadas as comemorações encetadas pelos 500 anos da Reforma Luterana (1517-2017), deve-se considerar que os protestantismos brasileiros são múltiplos². Entende-se que essas igrejas comungam em pelo menos três premissas: a justificação pela fé, o sacerdócio universal de todo cristão e a infalibilidade da Bíblia Sagrada (Delumeau, 1989, p. 59). Observando a pluralidade própria dos protestantismos, as igrejas pentecostais são as que têm apresentado maiores taxas de crescimento e atualmente representam a maior parte das igrejas protestantes, dentre elas a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD) desponta como a segunda maior confissão religiosa no Brasil, com cerca de 12 milhões de membros (IBGE, 2010) e com presença em todos os estados brasileiros de maneira efetiva e consolidada.

² Com base nestas crenças, distinguimos cinco tipos de protestantismos. Inicialmente, o “protestantismo de imigração”, representado por anglicanos e luteranos, principalmente, foram grupos que se preocuparam em acompanhar e assistir espiritualmente as comunidades étnicas que vieram ao Brasil durante o séc. XIX. Já o “protestantismo de missão” constitui-se pelos grupos principalmente estadunidenses que vieram para o país entre 1835-1859 com intuito proselitista, dentre os quais evidenciamos metodistas, batistas, congregacionais, presbiterianos e episcopais (Dreher, 2002, p. 120). O “pentecostalismo”, das igrejas Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor, designa o terceiro tipo dos protestantismos, inserido no Brasil a partir de 1910. Por sua vez o “neopentecostalismo”, com centralidade na teologia da prosperidade, exorcismos, confissão positiva e cura divina, é o quarto tipo dos protestantismos, desenvolvido a partir de 1977 com as igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Apostólica Renascer em Cristo. Por fim a “transconfessionalidade” protestante é conformada por grupos dissidentes do protestantismo histórico (de missão e imigração), que de caráter agora interdenominacional buscam atuar em projetos missionários e evangelísticos, preconizando novas formas de manifestação e compreensão da fé, além de grupos que aderiram a Teologia da Libertação ou a concepções semelhantes (DREHER, 2002, p. 120-121).

Compreender a história de uma instituição já centenária como a IEAD e a sua configuração em território nacional, constituem-se como fatores fundamentais para o campo religioso brasileiro. Em vista disso, atentando para as dinâmicas locais, a presente proposta consiste em analisar a presença dessa instituição religiosa na região de Passo Fundo/RS. Entendendo-a a partir das dinâmicas do campo religioso de Bourdieu³, toma-se como fonte principal o primeiro caderno de matrícula de membros da igreja, que confere a essa pesquisa o recorte temporal (1936-1963), ao que se somam fotografias, a história oficial, o estatuto e a revisão de literatura⁴ para auxiliar na compreensão acerca da inserção e da (con)formação inicial dessa comunidade na região do Planalto Médio sul-rio-grandense.

“PORTA QUE ABRIU E NUNCA MAIS FECHOU”⁵: A IEAD NO BRASIL E NO RIO GRANDE DO SUL

Em 19 de novembro de 1910, provenientes dos Estados Unidos, desembarcaram no porto de Belém (PA) dois missionários suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, e lá se estabeleceram junto a uma igreja

³ Partindo de Bourdieu (2015, p. 39), entendemos que campo religioso é o espaço dinâmico produzido pelas relações de poder envolvendo a ação dos agentes religiosos, inicialmente para com os leigos, mas também dentre seus pares. Entre si, esses agentes, que consistem no corpo de especialistas (padres, pastores, médiuns, ialorixás, etc.), lutam pela ampliação de sua influência no campo para garantir o seu monopólio. No caso brasileiro, sacerdotes do clero católico romano empreenderam, desde a época da colonização, estratégias para manter, expandir e consolidar o domínio católico no país, inclusive buscando influenciar outros campos e não somente o religioso, uma vez que nenhum campo é autônomo, mas está vinculado aos demais, como o político, artístico, intelectual, cultural, econômico, entre outros.

⁴ É importante agradecer ao Pastor João Maria Hermel, Pastor Presidente da IEADPF na época inicial da pesquisa, e ao Pastor Ângelo Zanfir da Silva, atual Pastor Presidente da IEADPF Sul, pela confiança de terem nos recebido no templo sede e permitido que a pesquisa fosse realizada por meio da consulta e digitalização dos documentos, bem como a Alan Chiamenti Machado pela disponibilização das fotografias e a Daniel Jesus da Rosa pelas conversas e indicações, sem as quais seria difícil o desenvolvimento desse trabalho.

⁵ Trecho do “Hino do Centenário” da IEAD.

batista com vínculos suecos, dirigida pelo Pr. Erik Nilsson. A doutrina por eles pregada – o pentecostalismo – levou a uma cisão na igreja local, criando uma nova igreja no Brasil, a Assembleia de Deus⁶.

O pentecostalismo se caracteriza como a crença, dentro do protestantismo, na continuidade de dons “carismáticos” registrados na Bíblia, aos quais a igreja contemporânea teria ainda acesso. Essa compreensão teológica, que nasceu na Escola de Topeka, no Kansas, e foi potencializada na *Apostolic Faith Mission*, em Los Angeles⁷, levou as igrejas estadunidenses na virada do século XIX para o XX a vivenciarem cultos marcados por êxtases, curas e demais experiências tidas pelos fiéis como sobrenaturais e legitimadoras dessa fé. Assim, pastores e pastoras fundaram novas igrejas que atingiram inúmeros países, como no caso do Brasil. Historiadores e sociólogos concordam a respeito das características desse pentecostalismo nascente que chega ao Brasil denominado de “Pentecostalismo Clássico” ou de “primeira onda”, visto que é marcado pela simplicidade da mensagem (para todos os públicos) trazida por imigrantes, dando ênfase ao adventismo (imminente retorno de Jesus Cristo) e à *glossolalia* (batismo no Espírito Santo). Portanto, criam-se comunidades a partir da atuação de leigos⁸, principalmente nas periferias e no meio rural (Freston, 1994; Mariano, 2014; Siepierski, 2008)⁹.

⁶ Inicialmente, o grupo adotou o nome de Missão da Fé Apostólica, mudando-o apenas em 1918 para *Assembleia de Deus*. Ambos os nomes eram também de igrejas estadunidenses.

⁷ Para saber mais sobre o chamado “Avivamento da Rua Azusa” ver em: ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2014.

⁸ Com base em Bourdieu (2007, p. 39) depreende-se que os leigos são aqueles que no processo de monopolização da gestão dos bens de salvação, foram destituídos da capacidade de criação. Seu oposto são os agentes religiosos, um corpo de especialistas do sagrado, podendo ser entendidos, neste caso de estudo, como os pastores.

⁹ Em 1910 foi fundada a primeira igreja pentecostal no Brasil – a Congregação Cristã no Brasil – fundada por dois imigrantes italianos que estavam nos EUA, Luigi Francescon e

A pregação das IEADs estava dirigida às camadas mais pobres da população, fator que impulsionou seu crescimento (Alencar, 2005, p. 46), inclusive ao proporcionar a atuação de leigos nas comunidades, até mesmo em cargos de liderança, o que é uma marca do pentecostalismo. A sua expansão deveu-se, dentre inúmeros fatores, à agência dos fiéis no evangelismo pessoal ao divulgar a sua fé no seu círculo de convivência (ROLIM, 1985, p. 46). A respeito dos pentecostais, toma-se as considerações feitas por Dreher com relação aos protestantes brasileiros desse contexto e que se aplicam à realidade que é estudada (apesar das generalizações). Assim, pode-se traçar alguns delineamentos dos pentecostais como sujeitos de

participação na vida da Igreja, testemunho público da fé; [...]; pratica a temperança: não bebe, não fuma, [...]; [no caso pentecostal] não [busca] transforma[r] a sociedade [entendido por um viés de projeto político], mas a condena por causa de seus vícios. É contra carnaval, baile e festa. [...]. A igreja é considerada espiritual, nada tendo a ver com este mundo; ao invés do caráter profético, surge nesse protestantismo o institucionalismo (Dreher, 2002, p. 131).

Com uma identidade muito bem firmada enquanto grupo religioso, permeada por compreensões sobrenaturais sobre si e acerca do grupo¹⁰, uma das marcas da expansão assembleiana pelo Brasil foi o evangelismo pessoal, seja ele gestado pela instituição ou pela

Giácomo Lombardi, na cidade de São Paulo, inicialmente para a comunidade de imigrantes italianos, sendo posteriormente ampliada também para os brasileiros (Araújo, 2014, p. 202).

¹⁰ Como apresentado no título deste trabalho: “À Assembleia de Deus vem comigo ouvir a Palavra de Deus”, trecho de um hino da Harpa Cristã (hinário oficial das IEADs no Brasil), que indica uma autocompreensão legitimadora do processo evangelístico pela presença de Cristo e de sua palavra junto ao fiel.

ação deliberada dos leigos. Até o ano de 1956 a IEAD já estava presente em todos os estados brasileiros, inclusive no Distrito Federal.

Cerca de 45%¹¹ dos estados brasileiros tiveram a instalação da primeira congregação da IEAD “por meio de seus adeptos, leigos, que migraram para essas regiões e ali começaram a pregar sua convicção religiosa. Muitos destes (i)migrantes que se deslocaram, o fizeram por razões econômicas e não com um intuito proselitista, missionário” (Guedes, 2017, p. 519). Nos outros 14 estados brasileiros, inclusive o Rio Grande do Sul, e no Distrito Federal a lógica de implantação da primeira comunidade se deu através do envio de pastores ou missionários que tinham por intuito implantar novas igrejas.

No Rio Grande do Sul, a instalação da primeira igreja aconteceu por meio do envio do casal de missionários suecos Gustav e Herwig Nordlund à capital, Porto Alegre, em 2 de fevereiro de 1924. Vindos da Suécia em 1922, passaram pelos EUA e depois residiram em Belém (PA), local onde trabalharam por um período de oito meses. O primeiro culto em terras porto-alegrenses aconteceu em 15 de abril de 1924, com a presença de quatro pessoas. No mesmo ano, em 19 de outubro, o batismo de dez pessoas no rio Guaíba foi o marco da fundação oficial da igreja em terras sulinas. Ressalta-se que o crescimento do grupo é evidenciado pela mudança, em 1926, para um templo que comportava 200 pessoas, transferência esta que só foi possibilitada por doações de amigos do casal nos EUA e na Suécia (Lopes, 2008, p. 26).

Contudo, cabe destacar duas questões nas quais a IEAD no Rio Grande do Sul se difere do restante do país. A primeira refere-se à permanência dos suecos na direção da igreja, com Gusta-

¹¹ Foram eles Rio Grande do Norte, Ceará, Pará, Piauí, Rondônia, Amazonas, Espírito Santo, São Paulo, Bahia, Sergipe, Santa Catarina, Goiás (Guedes, 2017, p. 519).

vo Nordlund e seu sucessor Nils Taranger, desde 1924 até 1988. Quanto à segunda questão, observa-se a expansão da igreja de forma mais coordenada a partir da instituição, com ações evangelísticas, diferente do que aconteceu nas regiões Norte e Nordeste (Lopes, 2008). O evangelismo pessoal continuou sendo a marca da ação prosélita, todavia, consistia em um investimento organizado eclesiasticamente pró-expansão da doutrina assembleiana.

Um ponto marcante na história da IEAD no estado foi a inauguração, em 26 de fevereiro de 1939, de um templo com capacidade para 2.000 pessoas¹², o maior da igreja até a época em todo o Brasil. A esse respeito, o periódico oficial da IEAD no Brasil, o *Mensageiro da Paz*, noticiou o acontecimento na capa da edição da primeira quinzena de abril de 1939. A imagem estampada na capa reforça a ideia da multidão comportada pela igreja e que se fazia presente na celebração pela inauguração do novo templo. Na página de número seis da mesma edição, um dos articulistas do jornal, Pr. Samuel Nyström, destacou a grande assistência da celebração que fora presidida pelo Pr. Gustav Nordlund, e apresentou a construção como o esforço das IEADs do estado do Rio Grande do Sul, como verificado no trecho a seguir:

Foi uma grande vitória, que o Senhor concedeu às Assembléas de Deus, no Rio Grande do Sul, às quais deu um amplo salão para a pregação do Evangelho de Cristo, na capital do Estado. Todas as assembléas no Estado têm, assim, parte na obra efetuada, e, por isso, se alegram com a assembléia local sôbre á vitória conseguida (1939, p. 6).

Nos anos de 1940, a IEAD de Porto Alegre teve diversas congregações a ela vinculadas fundadas no estado. O Pr. Frederico Lin-

¹² No salão principal de cultos, fora os demais espaços e salas disponíveis.

ck listou 32 igrejas¹³ criadas até aquele momento com o objetivo de expandir o grupo por todo o Rio Grande do Sul e que estavam filiadas a IEAD de Porto Alegre, dentre as quais encontram-se Passo Fundo e Cruz Alta, na região do Planalto Médio (1957, p. 304).

Os anos seguintes foram assinalados por uma crise política que levou a saída do casal Nordlund da direção da igreja em Porto Alegre. Isso posto, concorda-se com Lopes ao entender que “os motivos da saída de Nordlund foram políticos. Havia um movimento dissidente na Assembléia de Deus gaúcha que intentava assumir o comando da denominação” (Lopes, 2008, p. 28).

Com a saída de Nordlund, três pastores sul-rio-grandenses, Jesuíno de Lima, Manoel Dorneles e Orvalino Lemos, indicaram o nome do Pr. Nils Taranger, pastor em Bagé/RS desde 1948, para assumir a igreja em Porto Alegre. A administração do novo pastor resolveu as dissidências no estado por meio da implementação do modelo administrativo ainda presente e tem a sua gestão marcada pela criação da Convenção das Igrejas Evangélicas e Pastores da Assembleia de Deus no Estado do Rio Grande do Sul (CIEPADER-GS), em 1957, mesmo ano em que criou 17 campos autônomos da IEAD no Rio Grande do Sul (Lopes, 2008, p. 29). Segundo o Estatuto da ADPE, são eles: Alegrete, Cachoeira do Sul, Caxias do Sul, Cruz Alta, Ijuí, Itacurubi, Palmeira das Missões, Passo Fundo, Porto Alegre, Rio Grande, Saltinho, Santa Maria, Santa Rosa, Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga, Três Passos e Uruguaiana. Assim, com a criação de campos autônomos da igreja pelo estado, legou-se

¹³ Eram as seguintes igrejas: Caxias do Sul, Taquari, Pega-fogo, São Francisco de Paula, Cachoeira do Sul, Jaguarão, Santa Maria, Cacequi, Alegrete, Uruguaiana, Itaqui, São Borja, Itacurubi, Timbaúba, Itaquerichim, Rincão dos Mirandas, Cândida Vargas, São Luiz Gonzaga, Santo Ângelo, Pôrto Lucena, Linha saltinho, Ijuí, Ramada, Cruz Alta, Potreiro Bonito, Ribeirão Bonito, Boi Preto, Costa da Serra, Rincão da Timbaúba, Alto Uruguai e Passo Fundo.

maior autonomia para as igrejas locais, o que teria favorecido o desenvolvimento desses grupos.

Com base nos levantamentos do Pr. Linck¹⁴, 30 anos após a instalação da IEAD no estado, contabilizavam-se mais de 100 mil membros, com cerca 500 obreiros “nativos” e aproximadamente 120 templos e capelas, que pertenciam, em sua maioria, à instituição, sendo alguns alugados (1957, p. 309)¹⁵.

Assim, compreendeu-se até o momento o cenário que foi sendo estabelecido pela atuação dos assembleianos no Brasil e sua inserção no estado sul-rio-grandense. Postas essas questões, direcionar-se-á para a compreensão da fundação e expansão da IEAD na cidade de Passo Fundo.

“EM CADA POVOADO TEM UMA IGREJA”¹⁶:
A IEAD EM TERRAS PASSO-FUNDENSES (1936-1963)

No contexto da instalação da nova igreja em Passo Fundo na década de 1930, a cidade vivenciava um momento de crescimento e desenvolvimento econômico proporcionado tanto pelas madeireiras, pela produção de milho e trigo, quanto pela crescente indústria de frigoríficos, olarias e serrarias (Miranda; Machado, 2005). O campo religioso que se apresentava também era diverso. Para além da presença católica já estabelecida (século XIX), notabiliza-se as

¹⁴ Toma-se esses dados como indicativos, uma vez que Frederico Linck era pastor da denominação e fala do lugar religioso.

¹⁵ A gestão do Pr. Nils Taranger que se estendeu até 1988 se destacou também por uma maior inserção nos meios midiáticos, com a criação do programa radiofônico *Boas Novas*, através da Rádio Farroupilha AM, além da revista de mesmo nome, a fundação do asilo *Gustavo Nordlund*, da clínica e abrigo *Lar Esperança* e do *Instituto Bíblico Esperança*, para a formação de quadros capacitados para a igreja, todos fundados na década de 1960 (Lopes, 2008, p. 30).

¹⁶ Trecho do “Hino do Centenário” da IEAD.

crenças afro-brasileiras (século XIX), a presença do espiritismo (1902-1903), dos judeus (1912), bem como de quiromantes e astrólogos itinerantes.

A presença de outras igrejas evangélicas também deve ser considerada. O pioneirismo protestante se deu com os metodistas que instalaram sua igreja no ano de 1912, mas já estavam presentes na cidade desde 1904 com as primeiras visitas de pastores de Cruz Alta/RS à cidade (Medeiros, 2007, p. 101). Em 1936, a Assembleia de Deus representou a segunda igreja protestante a se instalar no município, seguida pela comunidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (1937)¹⁷. Já nos anos 1950, ocorreu o estabelecimento de duas outras igrejas: a Igreja Batista Independente (1953) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (1959)¹⁸.

Como já registrado, um dos fatores que levaram à expansão das IEADs em território nacional fora o evangelismo pessoal, o que também ocorreu no estado sulino. Assim, nos primeiros 25 anos da IEAD no estado, igrejas foram fundadas em pelo menos 17 cidades¹⁹, a saber: Porto Alegre (1924), Santa Maria (1927), Caxias do Sul (1928-1931), Porto Lucena (1931-1932), São Luiz Gonzaga (1933-1934), Cruz Alta (1935), Palmeira (1935-1936), Passo Fundo (1936), Rio Grande (1937-1943), Uruguaiana (1937-1938), Nonoai (1938), Ijuí (1940-1942), Santo Ângelo (1940), Alegrete (1946), Cachoeira do Sul (1946) e Três Passos (data não obtida).

¹⁷ Notabilizou-se que a Igreja Luterana já tinha um grupo de senhoras luteranas (a Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas - OASE) por volta de 1928. Entretanto, optou-se por tomar a data utilizada pela própria igreja (1937) uma vez que foi nela a fundação oficial da comunidade em Passo Fundo.

¹⁸ Não foram obtidas informações sobre conflitos entre membros da IEAD e algum outro grupo religioso na cidade neste período, o que não significa que não ocorreram, visto que o campo religioso se pauta também pela concorrência (Bourdieu, 2007).

¹⁹ Os dados foram obtidos através da obra de Machado (2014), que se importou em reunir informações sobre as primeiras igrejas no estado extremo sulino.

Com base na listagem anterior, percebe-se que Passo Fundo foi a oitava cidade em que uma igreja Assembleia de Deus se instalou. Entretanto, a sua fundação está relacionada à atuação do sujeito leigo dentro da igreja, e não a projetos arquitetados pela instituição. Assim,

[...] a data que assinala o início das atividades da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Passo Fundo é o dia 19 de maio de 1936, quando o irmão Oscar Ferreira, diácono da Igreja Assembleia de Deus (telegrafista da Ferrovia) foi transferido provisoriamente para Passo Fundo (por motivos do trabalho). Ele veio com sua família. Uma vez em Passo Fundo, o irmão Oscar anunciava a Jesus através do evangelismo pessoal (IEADPF, 2014, p. 11).

Corroborar com essa leitura o fato de os primeiros sete membros arrolados no Caderno de Matrícula terem sido ferroviários ou pessoas ligadas a eles. Então, foram recebidos como os primeiros membros da IEAD em Passo Fundo, por meio do batismo nas águas²⁰, no dia 21 de junho de 1936, Etelvina S. Ramos, 37 anos e casada, João S. Ramos, ferroviário e casado, Demétrio Bolner, 40 anos, casado e ferroviário, Celina Bolner, 31 anos e casada, Maria Joaquina, 69 anos e viúva, Marcelino Freitas, ferroviário e casado, e Catharina Freitas, casada (Caderno de Matrícula, 1936-1963), abrindo oficialmente a igreja na cidade.

Para a realização do batismo era necessária a presença de um ministro ordenado, o que se deu pela presença do Pr. Tomé de Souza, primeiro pastor da IEADPF, enviado pela igreja da cidade de

²⁰ Ressalta-se que, de tradição batista, o batismo nas águas é o meio para recepção do fiel como membro de fato na instituição. Casos em que a pessoa viera de outras igrejas evangélicas se faz apenas um reconhecimento, sem precisar ser novamente batizada.

Santa Maria, de forma provisória. Em 1937, a IEAD de Porto Alegre enviou o Pr. Emiliano Araújo Lopes para coordenar a igreja em Passo Fundo (IEADPF, 2014, p. 11)²¹.

Posto isso, o que se verifica no caso de Passo Fundo é o que Rolim (1985) denominou de nucleação (formação de pequenos núcleos), ou seja, uma vez que

[...] cada crente é um porta-voz de sua fé. Aonde chega semeia sua crença como uma planta nova. E aqui entre o segundo elemento vivido pelas populações nortistas e nordestinas, sobretudo a imigração inter-regional. Cada crente que se desloca carrega consigo sua igreja para plantá-la no lugar onde vai morar. Não espera a construção de um templo, nem mesmo pela chegada de um pastor. Estabelece o culto em sua própria casa, nas periferias das cidades ou vilas, ou mesmo na área rural (Rolim, 1985, p. 46)

Entendendo que o pentecostalismo é um meio em que as experiências cotidianas são valorizadas pela comunidade de fiéis e criadas como perpassadas do sobrenatural, muitos destes sujeitos interpretam essa experiência “como um mandato para o evangelismo” (Araújo, 2014, p. 289), uma missão. Foi através dessa perspectiva que um ferroviário integrante da IEAD em Santa Maria/RS iniciou suas prédicas com um pequeno grupo em sua casa. Destaca-se, também, que não há registros precisos de onde teria sido a primeira igreja, mas pelo que as fontes indicam, poderia ter sido na Rua Fagundes dos Reis, próximo da Vila Rodrigues, região onde muitos ferroviários residiam na cidade.

²¹ Outros pastores conduziram a igreja na cidade por pouco tempo. São eles: Pr. Júlio Adão Michel (05/1941-04/1943), Pr. Orvalino Lemos (04/1943-11/1943), Pr. Teodoro Borges (01-02/1952), Pr. Ramão Marques (02/1952-12/1952) e Pr. Noé Camargo (06/1953-01/1954).

Vale ressaltar que a principal fonte é o primeiro Caderno de Matrícula de Membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Passo Fundo (IEADPF). Nela, encontram-se arroladas 3.092 pessoas que foram batizadas entre 21 de junho de 1936 e 22 de outubro de 1963, compreendendo um período de 27 anos. O caderno contém os seguintes registros: números (de registro como membro), nomes, idade (data de nascimento), nacionalidade, batismo (data), profissão, residência (localidade ou município em que reside), estado civil, “eliminação” – subdividida em data e causa da exclusão do membro – e observação (Caderno de Matrícula, 1936-1963).

Então, partindo da análise dos dados contidos no caderno, busca-se evidenciar algumas questões acerca da história dessa comunidade na cidade de Passo Fundo. Por exemplo, dentre os membros, diversos não possuem todas as colunas preenchidas. Ademais, salienta-se que o número de 3.092 ressalta o ingresso de novos membros, mas nem sempre a permanência vitalícia destes na igreja. No ano de 1967, o número de membros em comunhão foi cedido pelo Pr. Nils Taranger às pesquisas do Pr. William R. Read.²² Esses dados foram tabelados em um gráfico para que se compreenda o crescimento vivenciado pela IEADPF²³. Como evidenciado no Gráfico 1, verifica-se que a expansão da instituição e o recebimento de novos membros foram constantes durante o período estudado, o que permite perceber uma aceitabilidade da fé pentecostal na

²² William Read foi pastor presbiteriano, estadunidense, e desenvolveu diversas pesquisas a respeito do protestantismo no Brasil e na América Latina, dos quais destacamos a obra produzida dois anos após a obtenção dos dados: READ, William; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harmon. *O Crescimento da Igreja na América Latina*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1969.

²³ Uma vez que os dados cedidos a William Read não conferem com os números obtidos junto ao caderno (apresentam menos membros que os arrolados), tomam-se essas informações para delinear um gráfico representativo do crescimento da IEADPF.

comunidade de Passo Fundo. Todavia, sublinha-se que as crianças não são contabilizadas nesses dados, posto que a IEAD não possui a prática de batizar crianças, fazendo-o geralmente depois dos 10-12 anos de idade. Além disso, ao observar quem eram os sujeitos que compõem a comunidade assembleiana em Passo Fundo, a maioria absoluta era composta de brasileiros, com a exceção de alguns poloneses (4), russos (3), alemães (2) e uruguaios (2)²⁴.

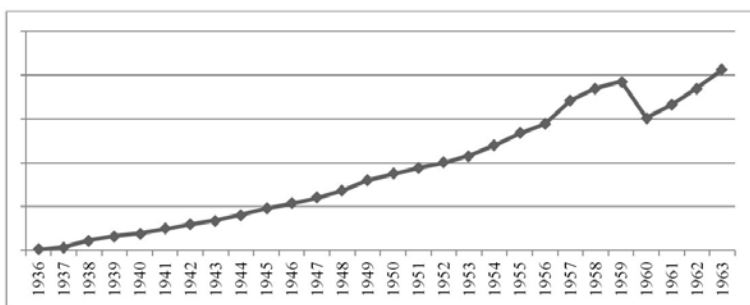


Gráfico 01: Crescimento dos membros da ADPF (1936-1963). Fonte: Dados de William R. Read citados no Caderno de Matrícula dos Membros da ADPF. Acervo da ADPF. Gráfico produzido pelo autor²⁵.

Para mais, os batismos eram realizados várias vezes por ano, tendo relação direta com o crescimento da adesão à fé assembleiana. Em 1936, primeiro ano da comunidade, foram realizados dois batismos (junho e agosto). No segundo ano, o número subiu para seis (janeiro, abril, julho, outubro, novembro e dezembro), man-

²⁴ Como as datas da vinda destes ao Brasil não foram registradas não se pode afirmar os motivos que levaram à migração. Entretanto, depreende-se que eventos como a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a Revolução Russa (1917) e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) possam ter alguma relação com o deslocamento desses sujeitos.

²⁵ Ponderamos que a queda entre os anos de 1959 e 1960 se deu devido à emancipação da Assembleia de Deus de Nonoai. Houve com isso uma redução de 537 membros. Outra consideração é que as crianças não são membros uma vez que ainda não receberam o sacramento do batismo, o que ocorre na pré-adolescência.

tendo-o para o ano de 1938 (março, maio, agosto, setembro, novembro e dezembro).

Na imagem a seguir (Figura 1) tem-se o primeiro registro fotográfico de um batismo assembleiano em Passo Fundo. Em concordância com as informações do caderno de membros, compreende-se que esse batismo ocorreu em 29 de maio de 1938. No meio da fotografia, em posição de destaque, é possível verificar a presença do Pr. Emiliano Araújo Lopes, responsável pela igreja na cidade entre os anos de 1937-1941 e de novembro de 1943 a fevereiro de 1953. As roupas dos candidatos ao batismo são batas brancas, uma referência explícita à simbologia de pureza e à santificação do rito.



Figura 1. Batismo nas águas, em 29 de maio de 1938. Fonte: Autoria desconhecida. Acervo da IEADPE.

Salienta-se que a comunidade era formada por aproximadamente 63% de mulheres. Apesar destas não terem lugar na hierarquia assembleiana, eram ativas nas classes das Escolas Bíblicas Dominicais²⁶ e nos círculos de oração, grupos nos quais oravam,

²⁶ As Escolas Bíblicas Dominicais são encontros de instrução bíblica, realizadas em diversas igrejas evangélicas, geralmente nos domingos pela manhã, com o intuito de difundir e

cantavam e compartilhavam suas vivências. Mello (2011, p. 30) considera que a adesão das mulheres ao pentecostalismo nesse contexto permite uma maior participação na esfera pública, uma vez que por meio da evangelização e do trabalho desempenhado na congregação a mulher tem maior atuação na sociedade.

Em relação ao estado civil de seus membros, boa parte dos assembleianos, tanto homens quanto mulheres, eram solteiros (49%). Casados constituíam cerca de 46%, e viúvos, 5%²⁷. Quanto à profissão, a maioria das mulheres eram classificadas como “domésticas”, ou seja, donas de casa²⁸. As profissões que se destacaram foram: agricultores, operários, seguidos por ferroviários e militares. Indicando uma inserção no meio rural da região. Além destes, jornalheiros, pedreiros, mecânicos, motoristas, comerciantes e evangelistas, ao que se somam guardas noturno, industriais, alfaiates, costureiras, marceneiros, carpinteiros, estudantes, professoras, industriais, alfaiates, pintores, funcionários públicos, niqueladores, latoeiros, secretária, eletricista, entre outros, compunham a IEADPF. Para Guedes (2017, p. 53) isso remete tanto ao crescimento econômico e populacional e à diversificação do trabalho no município no qual a IEAD integra quanto ao aumento dos setores industrial e de prestação de serviços.

Deve-se ressaltar que os membros da IEADPF, naquela conjuntura, não faziam parte do restrito grupo da elite política e econômica passo-fundense. Um dos motivos que reforçam essa compreensão é a parca repercussão da IEAD nos periódicos *O Nacional*

ensinar a sua fé aos seus membros e a quem mais se interessar.

²⁷ Esse número de solteiros nos aponta para a formação de casais entre jovens assembleianos, uma vez que o casamento com alguém da própria igreja era preconizado pela instituição, gerando um fortalecimento da própria igreja.

²⁸ Dado o contexto ainda excludente das mulheres para o mercado de trabalho.

e *Diário da Manhã*, principais jornais da região. Apenas duas notícias foram identificadas²⁹ no período entre 1936-1963. A primeira foi veiculada em 25 de maio de 1946 e convidava para a inauguração de um templo da IEADPF, “conhecida em todo o mundo”, na esquina das ruas Moron e Vinte de Setembro, publicada no *O Nacional*³⁰. A segunda veiculação é de novembro de 1957 sobre um congresso realizado na IEADPF, noticiada pelo *Diário da Manhã*.

A década de 1950 marcou três fatores importantes para a igreja local. Inicialmente, em 22 de outubro de 1950 foi construído o templo na Rua Moron, 2560, no Boqueirão (Figura 03), durante a administração do Pr. Emiliano Lopes. O segundo momento foi em janeiro de 1954 quando o Pr. Germano Domingo Zucchi³¹ assumiu a igreja, o pastor liderou a comunidade por maior tempo, 42 anos (IEADPF, 2014, p. 11-13). Por fim, em 1957, o Pr. Nils Taranger concedeu à IEADPF sua emancipação eclesiástica da igreja em Porto Alegre, conferindo autonomia jurídico-administrativa a ela, momento este em que passou a ser a sede da Assembleia de Deus na região norte do estado (Guedes, 2017, p. 55).

Além disso, vale mencionar que os membros da Assembleia de Deus em Passo Fundo não residiam apenas na cidade ou na área urbana do município. Ao mapear os lugares de residência, 41 localidades foram apontadas no caderno de matrícula, algumas cida-

²⁹ Utilizou-se o mapeamento das matrizes religiosas do município de Passo Fundo desenvolvido por bolsistas e voluntários do projeto “Religiosidade e Cultura: possibilidades de pesquisa”, sob a orientação da Profª. Drª. Gizele Zanotto.

³⁰ Sobre esse templo não se encontrou registros, uma vez que o templo atual, inaugurado em 1950, fica na rua Moron nº 2560, esquina com a rua 7 de Agosto. Entendemos que se trata de um equívoco, dado que os endereços estão distantes em um quarteirão.

³¹ Em seus 42 anos de pastorado iniciou o trabalho da IEADPF em 22 municípios da região, além de fundar o *Lar Emiliano Lopes* como abrigo para crianças em situação de vulnerabilidade social. (ADPF, 2014, p. 12). Sublinhamos que Zucchi é o único líder assembleiano a ter seu nome homenageado em um dos topônimos da cidade, com uma praça no Conjunto Habitacional Edmundo Trein (Miranda; Mendes, 2011, p. 129).



Figura 2. IEAPF em seu templo central – década de 1960. Fonte: Autoria desconhecida. Acervo da IEADPF.

des e outras ainda distritos. A acentuada presença de localidades do interior corrobora com o entendimento da presença de muitos agricultores entre os membros da IEADPF, o que evidencia o esforço destes agentes assembleianos em ocupar espaços que talvez não tivessem tanta concorrência religiosa ou conota que a presença de outras instituições não fosse tão sensível ao meio rural. As localidades com maior presença eram: Passo Fundo (755) Nonoai (243), Carazinho (231), Erechim (227), Sarandi (209), Votouro (136), Cacique Doble (127), Três Palmeiras (109), Getúlio Vargas (90) e Faxinalzinho (67)³².

Nessa perspectiva, verifica-se uma dispersão e expansão de uma igreja formada por pessoas que não compunham a elite social da cidade, dentre elas agricultores, operários e donas de casa, em

³² As demais localidades registradas são: “Reserva”, Barracão, São José, Iraí, Coxilha, Lagoa Vermelha, São Luiz, São José do Ouro, “M. Senero”, Engenho Menegheti, Engenho Englert, Santa Bárbara, Não Me Toque, “P. Entrada”, Viadutos, Capoeira, São Bento, Pinheiro Marcado, Espigão Alto, “Casa Zuella”, Coroados, Machadinho, Palmeira Estação, Marcelino Ramos, Linha do Fundo, “Linha do Trem ‘Dada’”, Santa Rosa, Ijuí, Pulador, Quatro Irmãos, Ribeirão Bonito e Água Santa.

múltiplos espaços, principalmente os periféricos. De acordo com Alencar (2010, p. 156), um dos fatores de expansão das IEADs no Brasil era a possibilidade de grupos segregados pela sociedade não somente participarem dos cultos, mas também cantarem, pregarem, glorificarem; o membro “era a igreja”. Essa postura não se restringiu somente à AD, mas revela o investimento religioso na tentativa de angariar novos adeptos entre esses grupos sociais. Partindo da ideia do livre acesso ao “poder dividido”, sem a mediação dos produtores de bens sagrados, a liberdade de se expressar e até de ingressar na hierarquia da instituição, são fatores a serem considerados como valorizadores do indivíduo (Alencar, 2010, p. 44; Dreher, 2013, p. 476).

A última parte do caderno tratava das eliminações dos membros³³, o que poderia acontecer por falecimento, transferência, desobediência (expulso) ou por desistência pessoal do membro (deste último não se encontra registro). Destaca-se que foram registrados pelo menos 255 membros que foram excluídos pelo motivo de “desobediência” entre os anos de 1936-1963. As maiores parcelas foram nos anos de 1942 (21), 1947 (13), 1960 (17) e 1961 (17)³⁴, períodos em que Emiliano Lopes e Germano Zucchi foram pastores. As causas não são especificadas, isto é, não eram assinaladas quais foram as faltas cometidas pelos ex-membros. Sendo assim, depreende-se que isso possa estar vinculado àquilo que está estabe-

³³ A respeito disso, o Estatuto da ADPF, no artigo 11, determina que aqueles que não tiverem uma conduta “conforme os preceitos bíblicos”, abandonarem a igreja, “promover[em] dissidência manifesta ou se rebelarem contra a autoridade da igreja, do Ministério ou das Assembléias”, ou praticarem adultério, fornicação, prostituição, zoofilia, relação sexual entre pessoas do mesmo sexo, homicídio e sua tentativa, furto ou roubo, rebelião, “feitiçaria e suas ramificações” e crimes hediondos perderão a sua condição de membros, sendo destituídos de algum cargo se assim estiverem ocupando” (IEADPF, 2006, p. 3).

³⁴ Dado que as causas não são explicitadas torna-se difícil a análise dos dados. Procurou-se grupos setários da AD que se originaram nesse período, mas não foram encontrados.

lecido no Estatuto, mas também não se desconsidera a desobediência ao pastor da igreja.

Dentre os excluídos, um caso chamou a atenção. Uma mulher de 54 anos, membro desde 1937, residente em Passo Fundo, casada e que foi excluída em 1940. Segundo os registros, teve em sua matrícula escrita a palavra “cigarro”, o que pode indicar a causa da sua eliminação do rol de membros da igreja. Logo, esse fato indica para certa rigidez das regras de comportamento impostas ao grupo. Contudo, esse tema ainda merece ser mais bem estudado, buscando entender como se dava a reconciliação e verificando se houve alguma liderança que se rebelou e deu origem a um novo grupo nesse período.

Ressalta-se que não há registros de que esses ex-assembleianos tenham aderido a outro grupo religioso. Para mais, a mobilidade dos membros da AD no estado também é percebida, dado que 196 membros vieram transferidos para a ADPF, e outros 235, oriundos de Passo Fundo, entraram em outras IEADs.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pode-se perceber, os dados analisados durante esse trabalho permitem ainda múltiplas pesquisas; portanto, não se pretende esgotar as fontes ou encerrar o tema. Com base na observação de sua formação histórica, da (con)formação da sua membresia e da sua operatividade prosélita, compreende-se que a Assembleia de Deus chegou e se expandiu não somente em Passo Fundo no princípio do século XX, mas também em toda a região norte do estado, tendo atingido parcelas significativas da população e se consolidando ante um cenário religioso plural. Nesse processo de expansão, a marca do evangelismo pessoal fora mantida. Assim, assembleianos,

agentes de sua fé, foram ativos na evangelização e divulgação de sua fé ante, sobretudo, trabalhadores que constituíam seus vínculos de sociabilidade e (re)construíram uma nova conformação religiosa para o município de Passo Fundo.

FONTES

IEAPDF - IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS PASSO FUNDO. *Caderno de Matrícula dos Membros*. 1936-1963.

IEAPDF - IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS PASSO FUNDO. *Estatuto*. Versão 2006.

IEADPF - IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS PASSO FUNDO. *Nossa História*. 2014. Disponível em: <www.adpassofundo.com.br>. Acesso em 10 nov. 2015.

IEAPDF - IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS PASSO FUNDO. *Credo*. Versão 2014a.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. *Assembleia de Deus: Origem, Implantação e Militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

_____. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. 3.ed. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

_____. Protestantismos na América Meridional. In: _____ (org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre, EST edições, 2002. p. 115-138.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p.67-158.

GUEDES, Augusto Diehl. *“A porta que abriu e nunca mais fechou, Deus multiplicou o seu rebanho”*: a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Passo Fundo (1936-1963). In: BORIN, Marta Rosa. (Org.). *Religiões e Religiosidade no Rio Grande do Sul (V.5) - As religiões protestantes: história, fontes e metodologia de pesquisa*. 1ed. São Paulo: ANPUH, 2017, p. 35-58.

_____. “Com os fiéis ela vai”: um estudo acerca da relação entre migração e a Igreja Assembleia de Deus na primeira metade do século XX. In: WEIZENMANN, Tiago, SANTOS, Luis; MÜHLEN, Caroline von (Orgs.) *Migrações históricas e recentes*. Lajeado, Editora Univates, 2017. p. 514-524.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/>>. Acesso em 10 ago. 2019.

LOPES, Deivis V.. *A Organização Eclesiástica da Assembléia de Deus em Canoas/RS*. 2008. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

MACHADO, Edgar. *História da Fundação da Assembleia de Deus no Rio Grande do Sul*. Canoas: Provedor, 2014.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MEDEIROS, Márcia Maria de. *Cara ou coroa: católicos e metodistas no Planalto Médio gaúcho (início do século XX)*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2007.

MELLO, Izabel Cristina Veiga. Uma leitura de gênero a partir das relações de poder no pentecostalismo brasileira. *Azusa: revista de estudos pentecostais*. Joinville, vol. II, ano 2, n. 1, 2011, p. 1-34.

MIRANDA, Fernando; MACHADO, Ironita P. *Passo Fundo: presentes da memória*. Rio de Janeiro: MM Comunicações, 2005.

NYSTRÖM, Samuel. A dedicação dum novo e amplo templo em Porto Alegre. *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, ano IX, n. 7, 1ª quinzena de abril, p. 06, 1939.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985. DREHER 2002

SIEPIERSKI, Paulo D.. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 71-88.



OS FLUXOS E OS FIXOS DO CRER:

espaços de devoção e fé em Passo Fundo

GIZELE ZANOTTO



Jazigo de Maria Elizabeth, Santuário de Nossa Senhora Aparecida, templos religiosos, crucifixos à beira das estradas, cruzeiros, Monumento à Bíblia e ao Chanucá. Esses são alguns dos lugares sagrados que vislumbramos em Passo Fundo como marcos de ritualidades, práticas, devoção e fé. Mas, junto a esses lugares, *fixos*, há que se considerar outras formas de vivenciar e sacralizar a cidade. Mesmo que em momentos efêmeros, parte das Av. General Netto, Av. Brasil, Av. Sete de Setembro, Rua Cel. Pelegrini e outras tornam-se rotas sacrais para eventos religiosos que mobilizam a comunidade local e regional. Nessas rotas viárias, romeiros, peregrinos e demais fiéis mobilizam seus corpos e mentes para acompanhar eventos como a Festa e Romaria de São Miguel, Romaria de Nossa Senhora Aparecida, Procissão de São Cristóvão e Marcha para Jesus. Por algumas horas, portanto, as vias urbanas tornam-se espaços sagrados, *fluxos*, em nome do crer, que se articulam aos *fixos* que lhe são referenciais: Catedral Arquidiocesana, Santuário de Nossa Senhora Aparecida, Capela de São Miguel, Igreja de São Vicente de Paulo, Igreja Matriz, Igreja de São Cristóvão e Monumento à Bíblia. Considerando que a localização dos lugares e espaços sagrados refletem a percepção dos grupos envolvidos em manifestações religiosas, vamos aqui discutir alguns dos *fixos* e dos *fluxos* de Passo Fundo, seguindo a proposta de Rosendahl, de que os territórios religiosos são espaços “qualitativamente fortes”, com funções e formas espaciais que constituem meios pelos quais os agentes significam o território (ROSENDAHL, 2012, p. 29).

O SAGRADO EM ESPAÇOS E LUGARES DEVOCIONAIS

No corre-corre do dia a dia, nos movemos por diversas paisagens e cenários citadinos ou rurais que são significados cotidianamente. Rotas para a escola, trabalho, lojas, templos, festas... constituem materialidades que servem de passagem; são, na concepção de Barros, *fixos condutores* que têm a função específica de dar dinamicidade ao movimento. Entre tais *fixos* temos ruas, avenidas, túneis, pontes, ruelas e outros “caminhos” que são pontuados de *fixos* de fato, “objetos geográficos que permanecem por um tempo considerável” (BARROS, 2020, p. 497), pontos de apoio do cotidiano que ancoram a vida em sociedade: escolas, universidades, hospitais, mercados, bancos, museus, cemitérios, fórum, restaurantes, rodoviárias, enfim, nossos marcos materiais que estruturam e configuram o panorama municipal (BARROS, 2020, p. 497). O cenário, destaca Coelho, apresenta lugares, pessoas, objetos, informações e outros elementos; é nele que *fixos* e *fluxos* do cotidiano e do sagrado se interconectam (COELHO, 2008, p. 180), e, por que não, dão sentido ao viver.

Quando articulados a hierofanias (manifestações do sagrado), os *fixos* e *fluxos* revestem-se de uma “aura extra cotidiana” que qualifica sua compreensão e a extrapola a um universo religioso, para além da composição paisagística em que se encontra. Como lembra Rosendahl (2012, p. 152), é o espaço o *locus* da hierofania, que se revela em coisas, objetos ou mesmo pessoas. Os crentes nessa realidade o têm como lugar impregnado das revelações ou manifestações do divino. O sagrado é multifacetado, diverso em forma e função, abundante em significado. O sagrado pode se manifestar em animais, pessoas, árvores, pedras, grutas, túmulos, montanhas, nascentes, rios, mares, lagos, cruzeiros, templos, altares, santuários,

necrópoles, monumentos, imagens, relíquias e muito mais. Para Costa (2010b, p. 58),

[...] o sagrado introduz uma ruptura entre o natural e o sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais como a água, o fogo, os animais. É sobrenatural a força ou a potência para realizar aquilo que os homens julgam impossível efetuar, contando com as forças e a capacidade humana. Este espaço, conforme explica Eliade (1992, p. 38), assume um caráter de duplicidade, ele ao mesmo tempo é centralizado e aberto. O espaço sagrado estabelece um centro no mundo, fixando um ponto de homogeneidade no espaço profano, providenciando ainda um lugar onde podemos habitar e estabelecer uma conexão com os deuses.

Costa defende que os lugares sagrados pertencem ao campo das representações simbólicas associadas a hierofanias, que variam de grupo a grupo (COSTA, 2010a, p. 38), de modo que “aciona no homem uma variedade de sentimentos, assumindo ideias de grandeza e pertencimento” (COSTA, 2012, p. 54), pois “Diante do lugar sagrado, o sujeito se depara com um conjunto de elementos simbólicos – templos, roteiros devocionais, rituais, imagens – contextualizando um privilegiado e íntimo espaço para aquele que crê” (COSTA, 2012, p. 57).

O respeito com que um fiel se move num lugar sagrado denota que a compreensão de sua extracotidianidade foi incorporada e que o padrão de significados para o templo, túmulo, monumento, rio, etc., mobiliza seu corpo e mente. Andar lento, contrição, cuidado, sinais de proteção, genuflexões, certo tabu a gestos exagerados e outras manifestações orais e corporais integram-se a uma performance votiva específica, vivenciada em outro ritmo, o sacral,

no qual tempo e espaço têm agregados a si valores sobrenaturais, divinos. Trata-se de ritos e rituais que envolvem consciência e contribuem para a memória, como destaca Segalen (2002, p. 11), ou seja, atos mais ou menos formalizados, expressivos, portadores de dimensão simbólica que se caracterizam por uma configuração espaço-temporal distinta, pelo recurso a objetos (velas, flores, ex-votos, santinhos, entre outros), um sistema de linguagens e comportamentos específicos e signos que têm significado comum ao grupo e que invoquem certo grau de transcendência (SEGALEN, 2002, p. 31) e identidade.

Em sondagem realizada em 2011 pelo Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH/UPF), que coordenamos, ficou evidente que o transitar defronte à Catedral de Passo Fundo não era destituído de sentido por parte da população (Ver: ZANOTTO, 2011). Em amostragem realizada observando e entrevistando transeuntes, em um dia de semana normal na cidade, evidenciavam-se gestos rituais como fazer o sinal da cruz, silêncio, contrição. Entre os entrevistados, quando indagados sobre o significado da Igreja Catedral, houve a explícita indicação de “Lugar Sagrado”, por Paola¹ e de que “Significa tudo” para Leomar Duarte e José Alencar. Mais do que palavras, o que à época nos impressionou – e é constante ao observar os transeuntes que passam pelo templo –, foram as indicações de respeito expressas em olhares, gestos e palavras. Tal relação com o espaço sagrado repete-se em outras situações e contextos, atestando que adentrar nesses locais é deixar-se “tocar”, imergir, em outra relação espaço-temporal e de relação com o sobrenatural.

¹ Os entrevistados assinaram um termo de cessão de direitos e a devida autorização de que nome poderia ser utilizado em nossas publicações: nome civil, somente primeiro nome ou mesmo pseudônimo, ao que respeitamos neste texto. Pesquisa realizada pela autora, com colaboração de Murillo Dias Winter, a quem agradecemos.



Figura 1. Catedral Arquidiocesana Nossa Senhora Aparecida, 1959. IBGE, 2023.

Outro local referencial para se pensar a sacralidade, as memórias e as identidades é o cemitério, *fixo* que, segundo Canetti (1983, p. 306ss), exerce atração e promove um estado de ânimo especial. Nele, segue o autor, caminhamos lentamente, nos detemos a ler lápides, observamos fotografias, nos posicionamos em movimento de contrição e respeito e, ante a tantas datas, refletimos acerca do tempo. Para Andrade Jr. (2011), o cemitério passou de local de descanso dos mortos para espaço de demonstração de fé pelos vivos. O túmulo, a “última morada”, é de fato um artefato material onde mortos são representados pelos vivos, mas também “um domínio do desconhecido, é a porta para um mundo ainda intocável pelos que permanecem na Terra” (ANDRADE JR., 2011, p. 01 e 06).

Em Passo Fundo, também temos lugares sagrados dentro do espaço sacral do Cemitério Vera Cruz (Ver: MIRANDA; ZANOTTO, 2018), que, por um lado, contempla uma miríade de comunidades, crenças e grupos sociais, por se tratar do cemitério urbano mais antigo da municipalidade, em funcionamento desde princípios do século XX, e, por outro, constitui referência identitária específica para devotos voltados, sobretudo, à súplica, ao agradecimento e à transmissão dos “milagres” mediados por duas milagreiras/santas de cemitério ali sepultadas no pós-morte. Sabina Farias (1866-1943), ex-escravizada, pelas demonstrações de fé cemiteriais, seria parte da falange dos Pretos Velhos da Umbanda. Sabina nasceu em 1866 como cativa, e sua libertação infelizmente não foi datada, afora a busca por registros de abolição. Quando de seu falecimento, uma nota informativa foi publicada no jornal *O Nacional* (21 de maio de 1943, p. 04), com o seguinte teor: “Sabina Farias, de côr preta, viuva, com 76 anos de idade, filha de João Farias e Henriqueta Farias, já falecidos, ocorrido no dia 14, às 22 horas.” Na lápide, os singelos dizeres “Uma homenagem do filho, nora e irmã”. Na busca por dados sobre Sabina Farias, somente ouvimos de segunda voz referências como “teria sido escrava”, “era parteira”, “curava pessoas segundo dizem”. Chama a atenção o contínuo incremento, no túmulo, de vestígios votivos, que nos fez e faz refletir sobre sua importância como referência para certo grupo local. Relacionando as falas com os poucos registros já encontrados, bem como com informações sobre crenças afro-religiosas e suas formas de expressão em elementos da cultura cemiterial, em necrópoles, nos filiamos à compreensão de que Sabina Farias foi tornada um espírito protetor para os umbandistas, configurando o que denominamos de Preta Velha.

Segundo a antropóloga Estefânia Jaékel da Rosa, a falange dos

Pretos Velhos na Umbanda é composta pelos espíritos de africanos e afrodescendentes idosos, escravizados no Brasil. Tidos como sábios anciãos, eram referência entre os demais escravizados (ROSA, 2019, p. 155). Em geral, é o Preto Velho que aparece nas terreiras, em cultos afro-religiosos, todavia, há também Pretas Velhas que são veneradas como espíritos sábios, maternais e protetores, e, como no caso de Sabina Farias, talvez conhecedora das ervas e curas. Em sua pesquisa, Rosa trouxe a compreensão de sua colaboradora Eufrazia Santos, que afirma “Os Pretos Velhos são considerados espíritos que trabalham na linha da direita, prestando auxílio através de curas, benzeduras e conselhos, praticando a caridade a serviço do bem” (Apud: ROSA, 2019, p. 155). Para a antropóloga, a

[...] representação feminina na figura da Preta Velha na Umbanda geralmente está associada ao papel materno, com a imagem da “Mãe Preta” dos engenhos, carinhosa, bondosa e devotada. Na terra foram escravizadas como parteiras, amas-de-leite, rezadoras. São entidades prestigiadas pela eficácia de suas mandingas, simpatias e patuás, ajudam mulheres grávidas, crianças, doentes e mulheres com problemas no casamento, auxiliando a resolver os problemas da esfera íntima (ROSA, 2019, p. 156).

Sabina recebe muitos *ex-votos*², objetos, moedas, pinturas, flores, alimentos e bebidas. No acompanhamento do túmulo desde 2014 já encontramos e registramos charutos, aguardente, mel, cigarros, estátua de Nossa Senhora, moedas e notas, flores, coroas, velas e pinturas do túmulo. Ainda não conseguimos encontrar um

² Consideram-se *ex-votos* objetos ou “pagas” depositados como agradecimentos “por força de uma promessa, de um voto”; ou “o voto realizado”; são “pagas”/presentes dados ao milagreiro/santo por uma graça alcançada pela sua intermediação. O *ex-voto* é a materialização de um “milagre” ou graça alcançada pelo fiel.

dos devotos junto ao lugar de sepultamento – e contato com o sagrado –, apesar de nossos esforços recorrentes que seguem a cada visita ao Cemitério.



Figuras 2 e 3. Túmulo de Sabina Farias (1866-1943) no Cemitério Vera Cruz. Fonte: fotografias da autora, 18 de março de 2018 (com frutas e cachaça) e 16 de janeiro de 2023 (com dinheiro, bitucas de cigarro e mini Nossa Senhora de resina – entre as flores).

Todavia, pelas características dos vestígios encontrados, compreendemos que Sabina, como Preta Velha de seus devotos, segue sendo eficaz, resolvendo problemas, protegendo e, quiçá, realizando milagres. Portanto, trata-se de um lugar sagrado, onde a relação com o sobrenatural se dá de modo mais intenso e direto, para o fiel. Um *fixo* pelo qual se alçam pedidos, súplicas, agradecimentos pelas graças quistas ou alcançadas.

Seja para devotar atenção aos chamados mortos públicos (personalidades, milagreiros/santos de cemitério, etc.) ou mortos privados (parentes, amigos), é no espaço cemiterial, especificamente no túmulo, que as lembranças se dão por homenagens impressas, flores, gestos, fórmulas rituais, ex-votos, acendimento de velas e outras demonstrações de atenção, devoção e cuidado.

Se acompanhar dados sobre a vida e devoção à Sabina Farias tem limitações e dificuldades, os acontecimentos relacionados à vida, à morte, à devoção e aos milagres da “santinha de Passo Fundo”, Maria Elizabeth de Oliveira (1951-1965), são registrados, publicados e acessíveis, entre os quais se destacam dois livros publicados e dois livros digitais. Ainda há sobre a “santinha” trabalhos acadêmicos que se debruçam sobre sua aura sacral, para os devotos, e que auxiliam na compreensão de sua história e configuração de seu *fixo*, seu lugar sagrado (Ver: FABIANI, 2006; WINTER, 2012; CASSOL, 2021).

Nascida em 1951, Maria Elizabeth viveu em Passo Fundo tendo sido, segundo os registros, uma criança tranquila e muito devota. Em 1965 ocorreu o acidente que a vitimou, quando foi atropelada enquanto brincava na calçada com amigas, em 28 de novembro. Maria Elizabeth teria previsto sua morte, escolhido o caixão em que seria velada e enterrada. A menina de apenas 14 anos faleceu e, segundo relatos, o culto à sua memória teria iniciado ime-

diatamente. Em sua homenagem, rosas vermelhas foram levadas ao túmulo, tornando essa uma das marcas públicas da devoção.

Um dos marcos para a difusão dessa devoção deriva de uma produção do padre Fidélis Dalcin Barbosa, autor do livro *Maria Elizabeth de Oliveira: uma estrela no céu*, publicado originalmente em 1969, e reeditado com ampliações desde então. Nessa obra, que produz a “hagiografia” acerca de Maria Elizabeth, estão expostos cinco eixos que, segundo o autor, seriam norteadores da consideração da falecida como santa: a ingenuidade e pureza, o altruísmo, as previsões e a relação ímpar com a morte, a devoção quase imediata e seus simbolismos, bem com a relação com a Igreja Católica e, por fim, as relações entre a espontaneidade dos fiéis e os rigores da beatificação e a santidade oficial (BARBOSA, 2010). Além de Barbosa, Margarete Morandi de Oliveira – irmã que não conheceu Maria Elizabeth, pois nasceu após seu falecimento, em 1967 – publicou a obra *Maria Elizabeth de Oliveira. Eternamente uma rosa* (1998) e o devoto Alexandre Chies Acosta compilou dois livros digitais, lançados em sites da internet e intitulados *Minha experiência de Deus e os sinais de Maria Elizabeth de Oliveira* (2009) e “*Dona Leda e Sr. Alcides. A vida de fé e oração dos pais de Maria Elizabeth de Oliveira* (s.d.).

A deferência para com a menina falecida levou os poderes públicos e eclesásticos a mobilizarem-se para dar sustentação ao culto. O Poder Executivo municipal legitimou essa prática de religiosidade, de fé, com o tombamento do lugar sagrado em que a menina está enterrada, declarando o Jazigo como Patrimônio Material do Município (Decreto nº 183/2007). Já religiosos interessados em sua canonização mobilizaram-se na coleta de dados para seguir com o processo junto ao Vaticano, oficializando o culto existente. Uma das conquistas foi a divulgação de uma oração autoriza-

da acerca de Maria Elizabeth. Via jazigo, os devotos vivenciam sua relação com o sobrenatural, com sua mediadora, no que, para eles, é um lugar sagrado, outro *fixo* importante do município, que atrai também devotos de outros estados e países.



Figuras 4 e 5. Jazigo de Maria Elizabeth de Oliveira (1951-1965).

Fonte: Foto da autora de 02 de novembro de 2015 e *O Nacional*, 30 de novembro de 2014. Maria Elizabeth é tida como milagreira/santinha de Passo Fundo e recebe muitas flores, principalmente rosas vermelhas.

Andrade Júnior (2011, p. 06), em estudo sobre os milagreiros, afirma que:

O cemitério foi se transformando em espaço de múltiplas experiências, mas continua sendo o lugar dos mortos, a sua morada, ou sua definitiva permanência. A necrópole é o espaço onde os vivos encontram os mortos e podem, dependendo de sua relação com o sagrado, interagir com ele. Pode-se estabelecer uma mão dupla dos vivos e seus mortos, pois o túmulo é o local que faz a ligação entre estes dois mundos. A sepultura torna-se, no conceito de Eliade, uma hierofania (...), e ela, mediante a devoção dos fiéis que vivenciam a sacralização de mortos, transforma-se num espaço do sagrado.

O morto privado, segundo Eliane Tânia Freitas, recebe visitas, velas, flores, etc., mas não recebem ex-votos. Recebe orações pelo descanso eterno e pedidos para zelar os seus, mas não recebe promessas. Sua condição, seu *status* é diferente do de mortos públicos milagreiros, mas nem por isso a relação dos próximos deixa de ser uma relação com um espaço sagrado (Apud: SANTOS; MAIA, 2008, p. 05).

São também espaços/lugares sagrados os santuários, grutas, cachoeiras, rios, cruzeiros, capelas, montanhas, e um sem-número de outros cenários providos de uma mística que organiza sua geografia para os fiéis. Costa (2010b, p. 60), retomando Eliade em suas análises, afirma que:

Os fiéis que frequentam determinados lugares sagrados, buscam a atmosfera mística e são absolvidos por esta atmosfera através das sensações que o lugar oferece. Sonoridade, cores e movimentos

conformam um conjunto de práticas sem que haja a necessidade de um esforço consciente. O andar pelo espaço sagrado constitui um fluxo contínuo, idealizado por um movimento inconsequente e ao mesmo tempo consequente. Ao adentrar o lugar o sagrado, o fiel se apropria deste lugar e por um sentimento de pertencimento idealiza seu lar. Evocam uma imagem de um passado mitificado. Portanto, ao entrar no lugar sagrado, ele retoma seu tempo adquirido.

Costa lembra ainda que os itinerários, em espaços sagrados, relacionam o corpo com a sacralidade que o rodeia e que mobiliza vínculos de afetividade e pertencimento (COSTA, 2010b, p. 61). Tal relação – subjetiva mas, em muitas ocasiões, coletiva, comunitária – não se dá somente em locais tidos por sagrados. Muitas vezes é no trânsito, no *fluxo*, que experiências imersivas e performáticas ocorrem para quem crê. Todavia, em se tratando de *fluxos* relacionados à fé, há que se pontuar que são itinerários para *fixos*, locais ou espaços esses nos quais de fato a experiência com o sagrado tem maior força e significado. Seja para romeiros, que se deslocam por disposição própria para uma experiência religiosa; peregrinos, que visitam lugares sagrados para cumprir promessas ou agradecer pedidos anteriores que foram atendidos pelos mediadores ou divindades; ou ainda penitentes, que se deslocam para lugares sagrados para se redimir de pecados e culpas (ARNT Apud COELHO, 2008, p. 186), é no trânsito que parte importante do processo de busca pelo sagrado se dá.

Vislumbramos esse caminhar com fé em eventos regulares de Passo Fundo, como a procissão de São Cristóvão (julho ou agosto), as romarias em honra a São Miguel Arcanjo (setembro) e a Nossa Senhora Aparecida (outubro) ou a Marcha para Jesus (novembro).



Figura 6. Marcha para Jesus de Passo Fundo, em 2014. Fonte: O Nacional (2014).

A Marcha Para Jesus de Passo Fundo é realizada desde 2011 pela comunidade evangélica, numa demonstração pública de fé e unidade de diferentes igrejas. Criada em 1987 em Londres, foi difundida pelo mundo como evento religioso, mas também político, em defesa de pautas comuns entre as várias denominações religiosas evangélicas. Em 2010, por iniciativa do então vereador José Eurides de Moraes, foi instituída a Marcha para Jesus no âmbito municipal (Lei n. 4.790/2011), a realizar-se 60 dias após a Páscoa, com concentração e saída no largo da Prefeitura Municipal e tendo como destino final local a ser definido, mas que, tradicionalmente, tem sido o Parque da Gare, onde shows são realizados por artistas gospel.

A redação inicial da lei foi alterada por duas outras leis. A primeira, a Lei n. 5.324/2018, que instituiu a Comissão organizadora com chamada para inscrição de interessados, além de membros da Secretaria de Desporto e Cultura e da Secretaria de Transporte, Mobilidade Urbana e Segurança; e a segunda a Lei n. 5.366/2018,

de iniciativa do então vereador Ronaldo Severo da Silva, que altera a realização da Marcha para Jesus para o mês de novembro, sendo organizada desde então pela Associação dos Pastores e Ministros Evangélicos de Passo Fundo (AMEPAS), por meio de Comissão Organizadora escolhida anualmente, com a participação de Secretarias Municipais na realização do evento. Segundo Guedes (In: ZANOTTO, 2016, p. 73), “Durante o trajeto hinos são entoados, assim como orações proferidas sobre a cidade, estado e país e os seus respectivos governantes”.



Figura 7. Marcha para Jesus de Passo Fundo, em 2017. Fonte: Rádio Uirapuru (2017).

No espectro católico local, temos como destaques as romarias e procissões, todas com sua territorialidade, aspectos devocionais, rotas, comunhões e festas singulares. A manifestação mais antiga desse caminhar com fé data dos fins do século XIX, quando ocorreu a chegada da imagem missioneira de São Miguel Arcanjo às terras dos herdeiros de Bernardo Castanho da Rocha e com a ereção de uma capelinha para culto ao arcanjo. Desde então, ocorre a procissão e a festa que em homenagem ao Santo, uma tradição que já se estende por mais de 150 anos. As formas de organização,

condução religiosa, participação da comunidade, locomoção, rotas e símbolos levados em romaria foram significativamente alteradas ao longo do tempo, como analisado nos capítulos da obra *São Miguel, príncipe, guardião e guerreiro: histórias e memórias sobre 150 anos de festas em Passo Fundo/RS* (ZANOTTO, 2021 e 2022 e-book), evidenciando que tradições se consolidam justamente pela plasticidade de se adequarem aos tempos, novas demandas dos fiéis e as transformações na municipalidade. Desde a vinculação da Capela São Miguel, do Pinheiro Torto, à Paróquia São Vicente de Paulo, na década de 1970, a Romaria parte da Igreja São Vicente de Paulo, no bairro Boqueirão, seguindo até a Capela. No trajeto, além do entoar de hinos religiosos e discursos e da animação por líderes religiosos e leigos, são vistas manifestações mais subjetivas de fé, como o portar imagens e quadros de São Miguel ou mesmo velas acesas, além da presença de crianças vestidas de anjos e do ato de andar descalço. Também, ao aproximarem-se da Capela, alguns fiéis caminham ajoelhados até o espaço sagrado.



Figura 9. Romaria e Festa a São Miguel Arcanjo. Foto da autora, em 25 de setembro de 2011.



Figura 10. Fiéis no interior da Capela de São Miguel. Foto da autora, em 26 de setembro de 2021.

Já a procissão de São Cristóvão, dedicada a motoristas e agricultores, é, sobretudo, realizada por condutores de automóveis, caminhões, carretas e motocicletas que fazem do trajeto um espaço sacral para honrar seu santo protetor. Com buzinaços e bênçãos aos motoristas e motociclistas, a procissão tem como característica o conduzir com fé pelas ruas da cidade em direção à Paróquia do santo, local de missas, comunhão, bênçãos e da festa. A Procissão foi iniciada em 1961, quando o próprio bispo Dom Cláudio Colling benzeu os automóveis e condutores, no contexto de criação da Paróquia São Cristóvão no então Bairro Exposição, que também teve seu nome alterado para homenagear o santo católico.

Do mesmo modo, a Romaria Arquidiocesana de Nossa Senhora Aparecida registra manifestações de devoção que permeiam o caminhar dos fiéis, que tem início ainda na madrugada, com um expressivo afluxo de romeiros de vários estados da federação.

Iniciada em 1980, em um percurso que contornava o Seminário Diocesano, essa manifestação ampliou-se a ponto de ser uma das maiores romarias em homenagem à Nossa Senhora Aparecida no Brasil. Desde 1983, a saída passou a articular dois espaços sagrados, em um *fluxo* que se estende por vários quilômetros: da Catedral de Passo Fundo ao Santuário de Aparecida.



Figuras 11 e 12. Procissão de São Cristóvão (2019) e Romaria de Nossa Senhora Aparecida (2022). Fonte: registros da *Rádio Uirapuru* (2019; 2022).

Refletindo sobre os *fluxos conectores*, apontados por Barros, e sobre a teoria dos *fixos* e *fluxos*, vislumbramos o quanto os trajetos são importantes para as manifestações religiosas, o que se dá por tornarem-se, mesmo que esporádica e efemeramente, espaços sagrados de rota de fiéis. Os *fluxos*, lembra Barros (2020, p. 496), relacionam os *fixos* e o processo; não apresentam uma forma unívoca e identificável, mas são imprescindíveis para dar conta da significação dos *fixos*. Numa representação genérica dos movimentos religiosos contemporâneos aqui mencionados, temos dispostas rotas, partidas e chegadas, *fixos* conectados por *fluxos* que fazem do trajeto a imagem visível da força de seus protetores (São Miguel, Jesus, São Cristóvão ou Nossa Senhora Aparecida), pois “O lugar sagrado exerce uma força distinta que atrai o homem religioso” (COSTA, 2010, p. 42). Rumando em união, lentamente, em contrição, orando, portando símbolos de sua fé, os devotos não estão apenas num caminhar com sentido ao espaço/lugar sagrado; estão também sendo objetos de observação e, quiçá, de admiração pelos demais que, por iniciativa própria, podem se unir a essa “massa domesticada” e “de crescimento”, como aponta Canetti (1983). Como bem lembra Costa (2010, p. 42),

[...] as peregrinações aos santuários constituem uma forma de culto, quer seja a um santo devocional ou a um lugar sagrado. Elas correspondem à necessidade que o fiel sente de fortalecer, a cada tempo, um vínculo com o lugar sagrado a que se dedica. O simbolismo espacial está representado pelo culto, o ato de migrar para o lugar sagrado, que culmina não apenas com isso, mas também com um conjunto de circunstâncias que compõem um sistema de ritos, festas e cerimônias que apresentam uma característica comum: o retorno periódico.

Tal como o ritmo cotidiano da cidade, os *fixos* e *fluxos* do crer envolvem trajetos, territorializações, significação simbólica de vias, lugares e espacialidades. Mobilizando fiéis em contrição, obediência, obrigação ou súplica, temos no calendário religioso passo-fundense uma miríade de expressões votivas que evidenciam o significativo vínculo espiritual de muitos membros da comunidade. Seja para participar de ritos regulares, ordinários, ou anuais, os fiéis dedicam suas energias e voltam o pensamento à santificação de caminhos, de locais, de práticas e de gestos. Se tais investimentos ainda se mostram tão expressivos, pensar a riqueza de suas dinâmicas ainda demanda estudos aprofundados e diversificados que deem conta da multiplicidade sociorreligiosa local. Esperamos que nossas reflexões possam auxiliar na problematização progressiva das modalidades de crer e devotamento e que possam instigar futuras pesquisas sobre outros movimentos, grupos, líderes e fiéis que, entre *fixos condutores* e lugares de crer, vivenciam seu cotidiano entre o sacral e o profano.

REFERÊNCIAS E FONTES

ACOSTA, Alexandre Chies. *Minha experiência de Deus e os sinais de Maria Elizabeth de Oliveira* [recurso digital]. Bento Gonçalves/RS: s.ed., 2009.

ACOSTA, Alexandre Chies. “*Dona Leda e Sr. Alcides*”. *A vida de fé e oração dos pais de Maria Elizabeth de Oliveira* [recurso digital]. Bento Gonçalves/RS: s.ed., 2009.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Cemitérios e Túmulos: espaços de devoção. In: *Anais do XII Encuentro Iberoamericano de Valorización y Gestion de Cementerios Patrimoniales e V Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais*. Goiânia - GO: ABEC, 2011. v. 01. 10 pg.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Uma estrela no céu: Maria Elizabeth de Oliveira*. 33ª. Ed. Passo Fundo: Gráfica Berthier, 2010.

BARROS, José D' Assunção. Fixos e fluxos: revisitando um par conceitual. *Cuadernos de Geografia*, vol. 29, n. 2, p. 493-504, jul./dez. 2020.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. São Paulo, Brasília: Melhoramentos, Editora da UnB, 1983.

CASSOL, Francielle Moreira. "As santinhas de casa que fazem milagres": devoções à Mariazinha Penna (Santa Maria) e a Maria Elizabeth de Oliveira (Passo Fundo). 2021. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Passo Fundo, 2021.

COELHO, Tito Oliveira. Interpretando Interação Espacial. Fixos e fluxos, peregrinação, migração e ritual na Folia de Reis. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 8, n. 1, p. 179-192, maio/2008.

COSTA, Otávio José Lemos. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. In: ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Trilhas do sagrado*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. P. 35-60a.

COSTA, Otávio José Lemos. A experiência do corpo e a circunambulação em lugares sagrados. *Espaço e Cultura*, n. 48, p. 56-70, jul./dez. 2010b.

COSTA, Otávio José Lemos. A imaginação geográfica e as representações dos lugares sagrados. *Espaço e Cultura*, n. 32, p. 48-60, jul/dez 2012.

FABIANI, Márcia. *Maria Elizabeth de Oliveira: a construção do imaginário, da devoção e da santidade*. Passo Fundo. 2006. Dissertação de mestrado, Universidade de Passo Fundo, UPF, 2006.

MIRANDA, Fernando; ZANOTTO, Gizele (Orgs.). *A morte não é o fim: culturas e identidades no Cemitério Vera Cruz*. 1. ed. Passo Fundo/RS: Projeto Passo Fundo, 2018.

O NACIONAL. Devoção à Maria Elizabeth reúne pessoas de todo o Estado, 30 nov. 2014. Disponível em: <https://www.onacional.com.br/cidade/2/2014/11/30/devocao-a-maria-elizabeth-reune-56081>. Acesso em: 17 jul. 2023.

O NACIONAL. Marcha para Jesus é tomada pela emoção, 24

nov. 2014. Disponível em: <https://www.onacional.com.br/cotidiano,1/2014/11/24/marcha-para-jesus-e-tomada-pela-,55862>. Acesso em: 17 jul. 2023.

OLIVEIRA, Margarete Morandi de. *Maria Elizabeth de Oliveira. Eternamente uma rosa*. Passo Fundo: Gráfica e Ed. Berthier, 1998.

RÁDIO UIRAPURU. Marcha para Jesus: Evento reúne milhares de pessoas em Passo Fundo com incentivo a religiosidade, 04 nov. 2017. Disponível em: <https://rduirapuru.com.br/marcha-para-jesus-evento-reune-milhares-de-pessoas-em-passo-fundo-com-incentivo-a-religiosidade/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

RÁDIO UIRAPURU. Procissão de São Cristóvão: motoristas homenageiam santo protetor em Passo Fundo, 28 jul. 2019. Disponível em: <https://rduirapuru.com.br/procissao-de-sao-cristovao-motoristas-homenageiam-santo-protetor-em-passo-fundo/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

RÁDIO UIRAPURU. Romaria de Nossa Senhora Aparecida retorna em outubro de forma presencial em Passo Fundo, 29 set. 2022. Disponível em: <https://rduirapuru.com.br/romaria-de-nossa-senhora-aparecida-retorna-em-outubro-de-forma-presencial-em-passo-fundo/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

ROSA, Estefânia Jaékel da. O Feitiço da Preta Velha tem (Re) existência de Preta Nova: Uma Etnografia Arqueológica da Materialização do Sagrado Afro-diaspórico na Vida Cotidiana das Periferias de Bagé e Pelotas, RS. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pelotas, 2019.

ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção*. Estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

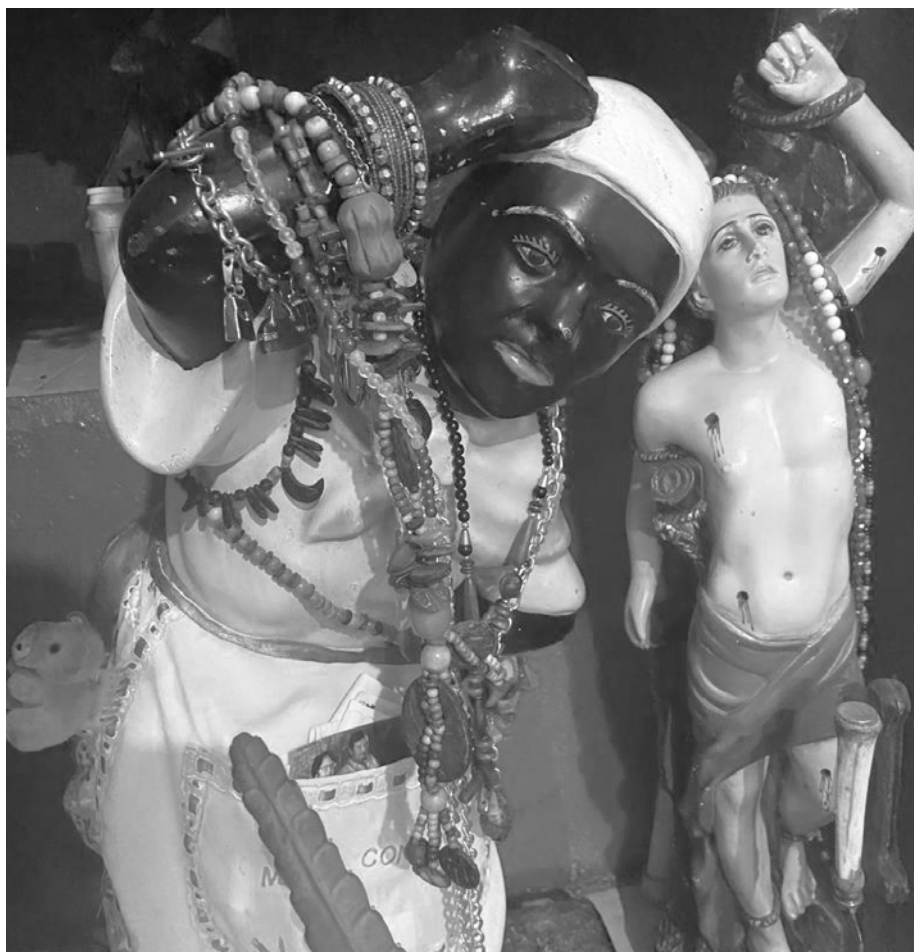
SEGALEN, Martine. *Ritos e Rituais Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

WINTER, Murillo Dias. Da experiência no papel à expectativa do fiel: a construção e a espetacularização da devoção à Maria Elizabeth de Oliveira (1965-2011). In: ZANOTTO, Gizele. (Org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul* (volume 1). 1ed. Passo Fundo/RS: PPGH/UPF, 2012, p. 243-267.

ZANOTTO, Gizele. A Igreja Catedral de Passo Fundo: de semióforo a patrimônio. In: Alessandro Batistella. (Org.). *Patrimônio, memória e poder: reflexões sobre o patrimônio histórico-cultural de Passo Fundo (RS)*. Passo Fundo: Méritos, 2011, p. 211-232.

ZANOTTO, Gizele. *Mapeamento do Patrimônio Imaterial de Passo Fundo/RS*. 1. ed. Passo Fundo/RS: Projeto Passo Fundo, 2016.

ZANOTTO, Gizele. *São Miguel, príncipe, guardião e guerreiro: histórias e memórias sobre 150 anos de festas em Passo Fundo/RS*. 1. ed. Passo Fundo/RS: Acervus, 2021.



MULHER DO AXÉ:

*representação do feminino em um terreiro
de Umbanda em Passo Fundo*

INGRA COSTA E SILVA



Diante da opressão histórica sofrida pelas mulheres, as praticantes de religiões de matriz africana são triplamente penalizadas pela sociedade branca, cristã, machista e patriarcal. Utilizando o conceito que Kimberlé Willians Crenshaw traçou nos anos 90 quanto à interseccionalidade, é possível refletir a respeito da carga atribuída socialmente às mulheres e o quanto essas mulheres de religião afro-brasileira – em sua maioria, trabalhadoras e com raízes africanas – enfrentam desafios impostos pelo preconceito. Esses recortes como de raça, classe, gênero e orientação sexual, por exemplo, trazem diferentes níveis de opressão por parte da sociedade local numerosamente composta por descendentes de alemães e italianos, que praticam religiões judaico-cristãs e preceitos conservadores, constatação possível através dos resultados das últimas eleições, em que candidatos com discurso conservador foram os mais votados.

Partindo da premissa de que mulheres não contam com o mesmo incentivo e sequer ocupam o mesmo papel de destaque em hierarquias religiosas que os homens ocupam, a exemplo das religiões judaico-cristãs, as mulheres mães de santo são símbolo de resistência, empoderamento e representatividade. É através da religião que essas mulheres buscam afirmar sua identidade, exaltando a cultura e a história dos seus antepassados. Através desses valores, confrontam, portanto, uma ordem patriarcal, racista e intolerante. Trazer para o centro das discussões a emancipação das mulheres de religião afro-brasileira potencializa a emancipação de outras mulheres a ocuparem o espaço e o topo hierárquico da religião.

Além disso, ao trazer para a academia as vivências de mulheres que fazem parte de uma hierarquia religiosa, colocam-se em pauta outros espaços que podem ser ocupados pelas mulheres lideranças do axé¹, que representam outras mulheres trabalhadoras e, em sua maioria, periféricas, silenciadas ao longo dos séculos nos espaços de decisão, além de enaltecer a riqueza cultural dos rituais em um modelo de sociedade caracterizado pelo patriarcado e preconceito de gênero.

Este trabalho² está baseado na metodologia etnográfica, através da técnica de observação participante e entrevistas³ realizadas no Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, localizado no Bairro Boqueirão, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul⁴. A metodologia etnográfica foi realizada em duas sessões abertas, uma festa de Ciganos⁵, uma festa em homenagem ao Exu⁶ Tranca Ruas⁷ e uma

¹ De acordo com diálogos diversos estabelecidos no decorrer da pesquisa, Axé é um termo em iorubá, que significa poder, energia ou força presentes em cada ser. Nas religiões afro-brasileiras, o axé representa a energia sagrada dos orixás. É utilizado, ainda, como saudação e votos de boas energias e felicidade.

² Esse trabalho é uma adaptação reduzida do artigo de mesmo nome apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Ciências Sociais, na Universidade de Passo Fundo, em 2018.

³ A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética da Universidade de Passo Fundo.

⁴ Os nomes do terreiro e das mulheres entrevistadas para o desenvolvimento dessa cena etnográfica foram mantidos pela relevância do material desenvolvido que passa a ser história documentada da sociedade local.

⁵ Conforme explicações fornecidas pelos filhos de santo que frequentam o local pesquisado, os ciganos são entidades originárias de um povo rico de lendas e histórias. A maioria seria andarilho dos séculos XII, XIII, XIV, XV e XVI. Na oportunidade, dois filhos de santo de Carmem ofereceram a festa em agradecimento às graças alcançadas. Toda a comunidade religiosa foi convidada, podendo convidar outras pessoas a participar.

⁶ Conforme conversa com a Iyalorisá Carmem Holanda, os exus como moradores nas encruzilhadas, lugares de encantamento para todos os povos. Para os seguidores das religiões que cultuam essas entidades, seria preciso beber na fonte de mestres e mestras para se perceber que as encruzadas significam comunicação, que afirmam ter seduzido mulheres e homens, masculino e feminino, com seus exus e Bombogiras ou Pombagiras.

⁷ Tranca Ruas é o Exu com o qual a mãe de santo do terreiro pesquisado trabalha. De acordo com os interlocutores, são várias as histórias que giram em torno da origem da

feita de Cosme e Damião⁸. Através de entrevistas com a própria sacerdotisa (Mãe Carmem), sua filha de santo (Rosane) e a filha de sua filha de santo (neta de santo, Geneci), foi possível estabelecer um contato inicial e refletir sobre o perfil dessa família de santo que segue os mesmos fundamentos, adequando de forma a preservar a religião e os fundamentos da simplicidade e da caridade, pregados pela umbanda.

Podemos tomar como caridade, durante essa análise, o que Mutti e Chaves (2000, p. 19-20) apontam como o objetivo principal da Umbanda:

conduzir seus simpatizantes e adeptos a uma análise de seus atos, à percepção de seus erros, incitando-os à transformação interna necessária para a mudança nos padrões e vivência. Assim modificando os pensamentos, sentimentos e ações, a vida começará a tomar um rumo melhor.

Com o passar dos séculos, é possível constatar que, em grande parte das sociedades, é a figura masculina a detentora do poder religioso. É o homem quem tem o poder de mediar a relação entre os deuses e “os outros”, quem detém o poder desse diálogo divino. Na África, berço destas religiões em que o saber popular protagoniza na prática ritualística, também é o homem quem detém o poder religioso.

entidade; porém, em geral, é apontado como um chefe da esquerda, subordinado do orixá Ogum. Tranca Ruas seria uma entidade de luz responsável por abrir e fechar caminhos. Anualmente, Mãe Carmem oferece uma festa em sua homenagem, na qual filhos e netos de santo são convidados, podendo convidar outras pessoas a participar.

⁸ De acordo com Dias (2014, p. 36-42), Cosme e Damião são santos católicos que foram médicos. Eles teriam exercido a medicina sem nunca cobrar nada, por isso são chamados de “anargiros”, ou seja, que não são comprados por dinheiro. Na umbanda, são cultuados como seres elementais e puros, sem os defeitos característicos dos humanos. Sua força ativa, mesmo sendo uma entidade infante, é colocada a serviço da humanidade através da caridade prestada durante a ritualística.

Verger (1986) explica essa troca de papéis de protagonismo e detenção de poder religioso entre os sexos através da reconstrução do cotidiano da mulher negra. O autor resgata o valor da feira, em especial para os iorubás⁹, em que mulheres se destacavam como grandes negociantes, sendo maioria quando comparadas aos homens no mercado. Verger (1986, p. 275) destaca o papel da mulher, ao afirmar que

[...] Na organização da família iorubá, que é polígama, contrariamente ao conceito que pessoas mal informadas fazem, as mulheres usufruem uma maior liberdade que a que se dá nas uniões monogâmicas. Na grande casa familiar do esposo, elas são aceitas como progenitoras dos filhos, destinadas a perpetuar a linhagem familiar do marido. Mas elas nunca aí são totalmente integradas, deixando-lhes esse fato uma certa independência. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora seus filhos sejam consagrados ao deus do cônjuge.

Na leitura vergeriana sobre poligamia e autonomia feminina, o autor destaca que o casamento de um homem com várias mulheres não indica submissão feminina, mas sim uma maneira de diluir a dominação masculina entre várias mulheres. As “mulheres no mercado” desempenham um papel de protagonismo que resulta no acúmulo de fortunas consideráveis – inclusive tornando algumas mais ricas que seus maridos –, conferindo uma troca de papéis

⁹ Povos provenientes de cidades da atual Nigéria, como Oyó, Ketu, Abeokutá, Ekiti, Nagô, Ijexá, Egbá, Egbado etc. Odékileuy e Vera de Oxaguiã (2009, p. 39) destacam que “a nação iorubá foi trazida em grande quantidade para o Brasil. Reinos inteiros foram aprisionados e para cá trazidos como escravos. Com eles vieram seus orixás, seus antepassados, rituais religiosos e sua língua”.

atribuídos social e culturalmente aos gêneros. “[...] Na organização dos reinos fons¹⁰ e nagô-iorubá, as mulheres desempenharam um papel ativo, eram elas quem administravam o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado.” (SILVEIRA, 2000, p. 88).

Conforme Bernardo (2005), no século VIII, os mercados e feiras iorubás estremadas se juntavam em uma grande rede simultaneamente ao processo de urbanização das cidades. Mesmo período de fundação e consolidação de duas associações femininas importantes:

A Ialodê era uma associação feminina cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino. (BERNARDO, 2005, p. 4).

Esse papel de protagonismo feminino da mulher africana foi

¹⁰ Povo proveniente de Benin, antigo Daomé. Conforme citam Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009, p. 38-39), palavra fon é a designação de todos os praticantes do candomblé que cultuam os voduns. “O termo jeje (adjeji) origina-se da língua iorubá e significa ‘forasteiro, estrangeiro’. Era uma forma que os iorubás encontraram para humilhar, melindrar e afrontar os fons. Mesmo quando estes se encontravam dentro dos limites do atual Benim, seu reino! Em termos políticos, geográficos e históricos, não existe nenhuma nação chamada jeje na África. No Brasil, o que se compreende do termo jeje é o candomblé formado pelos povos fon e ewe, provenientes do Benim, antigo Daomé, e de Gana e Togo, respectivamente”.

se consolidando através de suas vivências e, posteriormente, em sua força como indivíduo escravizado e na responsabilidade de manter os saberes tradicionais africanos vivos e garantir que estes fossem passados, mesmo que ainda através da oralidade, às gerações que as sucederam. De acordo com Bernardo (2005), para que se possa esclarecer a questão da chefia feminina, é de fundamental importância apontar alguns fatores determinantes para que a mulher chegasse ao ápice da hierarquia religiosa.

As mulheres africanas pertencentes a etnias fons e iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião. (BERNARDO, 2005, p. 16).

Apesar de autores como Cumino (2016) reforçarem que a umbanda não segue o preceito da oralidade, na observação participante, percebeu-se que a maioria dos saberes é transmitida através da oralidade. Dessa forma, os conhecimentos e fazeres religiosos tomam configurações diferentes em cada casa, permitindo que as sacerdotisas atuem e sejam retratadas de maneira discrepante em cada templo. Todavia, são as mulheres que se destacam como transmissoras desses conhecimentos. Cabe lembrar que foram elas que esconderam elementos religiosos em meio às suas roupas enquanto davam voltas na “árvore do esquecimento”¹¹ e eram arrancadas do

¹¹ Baobá, ou a árvore do esquecimento, é uma árvore da família das bombacáceas nativa de regiões tropicais da África. Conforme Vanderleia Barbosa da Costa, no artigo *A signi-*

território africano para serem escravizadas no Brasil. Katrib, Machado e Puga (2018, p. 98) evidenciam que a história dos negros no Brasil assegura o papel da mulher na tradição

[...] foi nestes espaços de reconstrução da tradição que elas criaram uma frente que preservou e vem preservando a originalidade dessa civilização, ante a força do preconceito e da intolerância existente em nossa sociedade. Nesses espaços essas mulheres reconstituíam, passo a passo os valores morais civilizatórios da cosmovisão africana.

Dentre os desafios propostos na construção deste artigo, procuramos compreender o que Katrib, Machado e Puga (2018) classificam como a relação dessas figuras femininas com o sagrado, as relações tecidas com o sobrenatural e o sentido que cada uma estabelece com essa conexão astral. Para os autores, o que fala mais alto são as múltiplas identidades que se amarram e se reconfiguram no fazer de cada uma delas.

Assim, no Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, terreiro escolhido para pesquisa de campo, a cacique de umbanda e também mão de santo conhecida como Mãe Carmem teve um papel fundamental no andamento da pesquisa. Sua atuação como líder religiosa, a relação com os filhos de santo e as ramificações resultantes da sua representação dentro desse espaço foram os norteadores da pesquisa, que tem como objetivo aproximar o leitor da visão e atuação das mulheres dentro desse espaço.

ficção do baobá na cultura africana e suas transmutações ideológicas pós-contato europeu, “antes de embarcarem nos negreiros, eram obrigados a dar voltas em torno de um Baobá que ficou conhecido como a árvore do esquecimento. Mulheres davam sete voltas e, os homens, nove, para apagar as lembranças da terra natal e de sua ancestralidade. Ao completar o ciclo, já não pertenciam a nenhum lugar e suas memórias eram jogadas no limbo, eles deixavam de ter uma cultura e vínculos familiares”.

RELAÇÃO DAS FIGURAS FEMININAS COM O SAGRADO

Com o passar dos séculos, é possível constatar que, em grande parte das sociedades, é a figura masculina a detentora do poder religioso. É o homem quem tem o poder de mediar a relação entre os deuses e “os outros”, quem detém o poder desse diálogo divino. Na África, berço destas religiões em que o saber popular protagoniza na prática ritualística, também é o homem quem detém o poder religioso.

Verger (1986) explica essa troca de papéis de protagonismo e detenção de poder religioso entre os sexos através da reconstrução do cotidiano da mulher negra. O autor resgata o valor da feira, em especial para os iorubás¹², em que mulheres se destacavam como grandes negociantes, sendo maioria quando comparadas aos homens no mercado. Verger (1986, p. 275) destaca o papel da mulher, ao afirmar que

[...] Na organização da família iorubá, que é polígama, contrariamente ao conceito que pessoas mal informadas fazem, as mulheres usufruem uma maior liberdade que a que se dá nas uniões monogâmicas. Na grande casa familiar do esposo, elas são aceitas como progenitoras dos filhos, destinadas a perpetuar a linhagem familiar do marido. Mas elas nunca aí são totalmente integradas, deixando-lhes esse fato uma certa independência. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora seus filhos sejam consagrados ao deus do cônjuge.

¹² Povos provenientes de cidades da atual Nigéria, como Oyó, Ketu, Abeokutá, Ekiti, Nagô, Ijexá, Egbá, Egbado etc. Odékileuy e Vera de Oxaguiã (2009, p. 39) destacam que “a nação iorubá foi trazida em grande quantidade para o Brasil. Reinos inteiros foram aprisionados e para cá trazidos como escravos. Com eles vieram seus orixás, seus antepassados, rituais religiosos e sua língua”.

Na leitura vergeriana sobre poligamia e autonomia feminina, o autor destaca que o casamento de um homem com várias mulheres não indica submissão feminina, mas sim uma maneira de diluir a dominação masculina entre várias mulheres. As “mulheres no mercado” desempenham um papel de protagonismo que resulta no acúmulo de fortunas consideráveis – inclusive tornando algumas mais ricas que seus maridos –, conferindo uma troca de papéis atribuídos social e culturalmente aos gêneros. “[...] Na organização dos reinos fons¹³ e nagô-iorubá, as mulheres desempenharam um papel ativo, eram elas quem administravam o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado.” (SILVEIRA, 2000, p. 88).

Conforme Bernardo (2005), no século VIII, os mercados e feiras iorubás estremadas se juntavam em uma grande rede simultaneamente ao processo de urbanização das cidades. Mesmo período de fundação e consolidação de duas associações femininas importantes:

A Ialodê era uma associação feminina cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se en-

¹³ Povo proveniente de Benin, antigo Daomé. Conforme citam Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009, p. 38-39), palavra fon é a designação de todos os praticantes do candomblé que cultuam os voduns. “O termo jeje (adjeji) origina-se da língua iorubá e significa ‘forasteiro, estrangeiro’. Era uma forma que os iorubás encontraram para humilhar, melindrar e afrontar os fons. Mesmo quando estes se encontravam dentro dos limites do atual Benim, seu reino! Em termos políticos, geográficos e históricos, não existe nenhuma nação chamada jeje na África. No Brasil, o que se compreende do termo jeje é o candomblé formado pelos povos fon e ewe, provenientes do Benim, antigo Daomé, e de Gana e Togo, respectivamente”

carregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino. (BERNARDO, 2005, p. 4).

Esse papel de protagonismo feminino da mulher africana foi se consolidando através de suas vivências e, posteriormente, em sua força como indivíduo escravizado e na responsabilidade de manter os saberes tradicionais africanos vivos e garantir que estes fossem passados, mesmo que ainda através da oralidade, às gerações que as sucederam. De acordo com Bernardo (2005), para que se possa esclarecer a questão da chefia feminina, é de fundamental importância apontar alguns fatores determinantes para que a mulher chegasse ao ápice da hierarquia religiosa.

As mulheres africanas pertencentes a etnias fons e iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser resignificado. Na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião. (BERNARDO, 2005, p. 16).

Apesar de autores como Cumino (2016) reforçarem que a umbanda não segue o preceito da oralidade, na observação participante, percebeu-se que a maioria dos saberes é transmitida através da oralidade. Dessa forma, os conhecimentos e fazeres religiosos tomam configurações diferentes em cada casa, permitindo que as

sacerdotisas atuem e sejam retratadas de maneira discrepante em cada templo. Todavia, são as mulheres que se destacam como transmissoras desses conhecimentos. Cabe lembrar que foram elas que esconderam elementos religiosos em meio às suas roupas enquanto davam voltas na “árvore do esquecimento”¹⁴ e eram arrancadas do território africano para serem escravizadas no Brasil. Katrib, Machado e Puga (2018, p. 98) evidenciam que a história dos negros no Brasil assegura o papel da mulher na tradição

[...] foi nestes espaços de reconstrução da tradição que elas criaram uma frente que preservou e vem preservando a originalidade dessa civilização, ante a força do preconceito e da intolerância existente em nossa sociedade. Nesses espaços essas mulheres reconstituíam, passo a passo os valores morais civilizatórios da cosmovisão africana.

Dentre os desafios propostos na construção deste artigo, procuramos compreender o que Katrib, Machado e Puga (2018) classificam como a relação dessas figuras femininas com o sagrado, as relações tecidas com o sobrenatural e o sentido que cada uma estabelece com essa conexão astral. Para os autores, o que fala mais alto são as múltiplas identidades que se amarram e se reconfiguram no fazer de cada uma delas.

Assim, no Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, terreiro escolhido para pesquisa de campo, a cacique de umbanda e tam-

¹⁴ Baobá, ou a árvore do esquecimento, é uma árvore da família das bombacáceas nativa de regiões tropicais da África. Conforme Vanderleia Barbosa da Costa, no artigo *A significação do baobá na cultura africana e suas transmutações ideológicas pós-contato europeu*, “antes de embarcarem nos negreiros, eram obrigados a dar voltas em torno de um Baobá que ficou conhecido como a árvore do esquecimento. Mulheres davam sete voltas e homens nove, para apagar as lembranças da terra natal e de sua ancestralidade. Ao completar o ciclo, já não pertenciam a nenhum lugar e suas memórias eram jogadas no limbo, eles deixavam de ter uma cultura e vínculos familiares”.

bém mão de santo conhecida como Mãe Carmem teve um papel fundamental no andamento da pesquisa. Sua atuação como líder religiosa, a relação com os filhos de santo e as ramificações resultantes da sua representação dentro desse espaço foram os norteadores da pesquisa, que tem como objetivo aproximar o leitor da visão e atuação das mulheres dentro desse espaço.

UMBANDA

Tendo como um de seus fundamentos a não existência de preconceitos, a umbanda é uma religião criada no Brasil no início do século XX. Sua identidade mediúnica foi forjada através da mistura de influências de diversas crenças como a cultura africana, católicos, indígenas tupiniquins, orientais, kardecistas e misticismo. De acordo com Cumino (2016), a umbanda foi manifestada, diferente do espiritismo, por exemplo, que foi apresentado, explicado e codificado por meio da obra de Alan Kardec.

Conforme Alexandre Cumino, no dia 15 de novembro de 1908, Zélio de Moraes, incorporado do Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciou que vinha para trazer a religião da umbanda e, a partir daí, passou a dar forma, estrutura e doutrina para a religião. (CUMINO, 2016, p. 28).

A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o Candomblé significaria justamente o contrário, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. (ORTIZ, 1999, p. 16 apud SALES, 2017, p. 6).

Presoto (2014, p. 14) destaca que o país se transformava social e culturalmente, adaptando elementos afro-brasileiros com

européus e criando, assim, uma religião nacional cujos frequentadores têm orgulho disso, evidenciando uma oposição às religiões importadas. Isso teria gerado um novo significado dentro do corpo social brasileiro, manifestando as mudanças sociais que estavam se fortalecendo dentro desse espaço religioso.

A Umbanda é uma religião cujos cultos são baseados na possessão, na qual os médiuns entram em transe e recebem os guias, na qual estes são cultuados e dão atendimento aos adeptos, a fim de ajudar aqueles que com eles desejam se consultar. (PRE-SOTO, 2014, p. 12).

Mutti e Chaves (2018) afirmam que a umbanda está firmada nas Leis Divinas que regem a vida: lei da reencarnação, lei da sintonia, lei da ação e reação ou lei do retorno. Cumino (2016) explica que os guias da umbanda, entidades espirituais, apresentam-se em falanges ou linhas de trabalho. Esses espíritos assumem arquétipos para trabalhar que se identificam como caboclo(a), preto-velho(a), criança, exu, pomba-gira, baiano(a), boiadeiro(a), marinheiro(a), cigano(a). “Esses arquétipos são formas de se apresentar que se respeitam todo um contexto de sentido com relação ao universo umbandista” (CUMINO, 2016, p. 31).

Considerada por muitos como genuinamente brasileira, a umbanda nasceu, na prática, nos terreiros dos senhores brancos, no momento em que os negros em condição de escravizados associam as forças energéticas de crença originariamente africana aos santos católicos cultuados pelos brancos. Essa prática é intitulada sincrismo e é encontrada até hoje nas práticas religiosas brasileiras. Mutti e Chaves (2000) explicam que, ao desembarcarem no Brasil, esses indivíduos escravizados foram obrigados a se curvar aos santos

da Igreja Católica Apostólica Romana pelo que as autoras chamam de necessidade religiosa de adaptação para resolver uma situação de conflito cultural-religioso, fazendo com que eles espertamente enganassem os brancos ao cultuarem suas próprias divindades associando-as externamente a determinados santos católicos.

Tal fusão de cultos – sincretismo – persiste em diversos templos, como no templo visitado durante a construção desta pesquisa. Os terreiros de umbanda, assim como o Candomblé, são promotores de acolhimento, transmissores de saberes ancestrais, educação, saúde, meio ambiente, respeito aos mais velhos que guardam em si toda a sua oralidade, considerada herança sagrada de valores fundamentais para celebrar a vida e resistência do povo negro, indígena e todo aquele que busca nos terreiros respostas e acolhimento.

Participando dos cultos religiosos realizados pelo Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, presenciaram-se dezenas de pessoas passarem pelo templo, que também pode ser chamado de *Terreira*, para tomarem passe¹⁵ e receberem Axé. Menos de dez pessoas de fora da corrente¹⁶ se faziam presentes no momento que antecedia o início dos trabalhos. Todavia, conforme os tamboreiros¹⁷ começaram a entoar os cânticos dos orixás, mais pessoas iam chegando. A maioria delas apenas passou pelo local, indo embora logo após tomar o passe.

O respeito à hierarquia dentro do terreiro foi perceptível tanto nas atitudes dos frequentadores quanto nas falas das entrevistas.

¹⁵ Carmem explica que esse é o momento em que o consulente se dirige ao guia espiritual para fazer uma consulta, fazendo perguntas, pedidos e recebendo bênçãos. Nesse processo, o consulente passa por um ritual de purificação, também chamado de *descarrego*.

¹⁶ A corrente energética é considerada pelas frequentadoras do Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã o conjunto de forças magnéticas que se forma no momento em que indivíduos com pensamentos e objetivos semelhantes se reúnem e vibram em comum, complementando-se e interligando tais quais os elos de uma corrente de metal.

¹⁷ Pessoa que toca tambor.

tadas. Os frequentadores, em conversas durante as realizações dos cultos, pontuaram que, mesmo com diversos terreiros espalhados pelas periferias da cidade, Passo Fundo conta com pouca documentação histórica, bibliográfica e/ou acadêmica acerca das temáticas religiosas com raízes e influências africanas, tanto no que diz respeito a números quanto o que se trata de investigações sociológicas e antropológicas nesses espaços. Com informações precárias, disponibilizadas pelos adeptos da religião, é possível apontar que parte desses templos é chefiada por mulheres que galgaram um longo caminho de ascensão espiritual até se tornarem líderes religiosas. Ao ocuparem esse papel de mães de santo protagonizaram a religião dentro daquele espaço.

Nas festividades (Festa em homenagem ao Povo Cigano, Festa em homenagem ao Tranca-Ruas e Festa de Cosme e Damião), muitas pessoas se encontravam no local antes que as atividades ritualísticas tivessem início. A ideia de festa é real tanto pelas vestimentas, que são mais coloridas, quanto pela abundante quantidade de alimentos, bebidas e cigarros dos mais variados tipos. Em todos os rituais preparados, era perceptível o maior número de mulheres na corrente energética e na assistência ou dentre os convidados que aguardavam pelo passe. Ao questionar as participantes, relataram que, na maioria das vezes, esse era o cenário das sessões e festas.

As médiuns trabalhavam com entidades tanto femininas quanto masculinas, sem grandes distinções em razão do gênero do médium. Mulheres trans¹⁸ também faziam parte da corrente energética, sem distinções de tratamento entre os filhos de santo ou por parte do médium já incorporado, que seriam as entidades.

A observação participante nas sessões religiosas e nas fes-

¹⁸ Pessoa que se identifica com identidade de gênero diferente da designada no nascimento.

tividades organizadas pela família de santo de Carmem trouxe a oportunidade de conhecer histórias alternadas que se cruzam no mesmo ponto em comum, transformando completos estranhos em uma família religiosa que busca manter os valores da umbanda passados por Mãe Nilda, de Cruz Alta, a “madrinha” de Carmem.

CASA DAS MULHERES

Mãe Carmem

Com o andar lento devido ao acúmulo de problemas de saúde, Carmem é uma figura marcante. Com pouco mais de um metro e meio de altura, cabelos curtos quase enrolados, ela tem a feição séria e ao mesmo tempo serena. Com tom de voz baixo e expressando-se sempre de forma calma, Carmem tem a pele parda e alguns traços negros¹⁹. Casada, com quatro filhos carnais, trabalhou por muitos anos como costureira, profissão na qual se aposentou.

Em consonância com Saraceni (2016), Carmem conta que a mediunidade é a exteriorização de um dom que aflorou nela e que faz parte da sua evolução espiritual. Apesar de até hoje cuidar da sua entidade, servindo suas bebidas e comidas, e tendo ela assentada²⁰ em vários pontos da casa, Mãe Carmem dificilmente trabalha com essa entidade no momento de prestar caridade, já que possui um perfil mais fechado e não tem o axé de fala; assim, é muda, e os consulentes que buscam ajuda e caridade acabam não a entendendo.

Após os rituais que a iniciaram na umbanda, Carmem passou

¹⁹ Durante a pesquisa, não foram aprofundadas questões de raça das entrevistadas, não permitindo, assim, qualquer afirmação a respeito disso na sua vida e atuação.

²⁰ Assentamento é quando alguns elementos considerados com forças mágicas são colocados em determinado lugar, através de ritual, com a finalidade de criar um ponto de proteção, descarga, irradiação e defesa.

a frequentar a terreira de Mãe Nilda e começou a prestar caridade através da incorporação de entidades. Teria começado direto por “estar pronta” e ter com ela a mediunidade desde criança. Carmem seguiu sua trajetória na umbanda, realizando todos os rituais de dedicação à religião até chegar à Coroa de Ogum²¹. Com Nilda, aprendeu que a religião e toda a sua ritualística são sagradas: “a maneira da minha mãe trabalhar era diferente”, diz Carmem lembrando da simplicidade, da seriedade e da doação à umbanda que aprendeu com Nilda:

A única mãe de santo que eu tive foi ela e eu disse sempre que depois que eu não tivesse mais ela, ninguém colocaria a mão na minha cabeça. E ela me ensinou tudo, me passou tudo que ela sabia, todos os ensinamentos. Ela ensinava ‘quando eu morrer faça isso’ e então eu me assumi, eu que faço todas as minhas coisas (CARMEM, INFORMAÇÃO VERBAL²²).

Hoje, com mais de 50 anos de religião, Carmem tem mais de 50 filhos de santo nas cidades de Passo Fundo, Porto Alegre e Soledade. Mãe Nilda já não faz parte da sua caminhada terrestre desde novembro de 2016. Carmem, que todo tempo falou da mãe de santo com admiração, passou a ser a mãe de outros tantos filhos, transmitindo tudo que aprendeu (e segue aprendendo) na religião. A admiração percebida na fala de Carmem ao se referir à Nilda é percebida

²¹ De acordo com a conversa realizada com as entrevistadas, Coroa de Ogum é o último dos rituais que demonstram a ascensão hierárquica na umbanda (de acordo com os preceitos de Mãe Nilda). A ritualística varia de acordo com os preceitos de cada casa e no local analisado, nesse caso consiste nas seguintes etapas: Batizado, Amaci de Ervas, Pai e Mãe, Sete Bebidas, Cachoeira, Mato, Praia e Coroação do Pai, neste caso, Ogum.

²² Dolores de Assis Nogueira, conhecida popularmente como Mãe Carmem, Cacique de Umbanda no Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul.

também na voz de seus filhos ao falarem da fé e da autodoação de Carmem ao desenvolver diariamente a prática da caridade.

Sem qualquer relação com hierarquia religiosa e gênero, a maioria das entidades de frente de Carmem é homem. Depois de tantos anos de religião e conhecendo diferentes terreiros, a Cacique de Umbanda conta que nunca presenciou qualquer distinção de gênero dentro dos terreiros, seja verbalmente, seja negando a possibilidade de mulheres desempenharem determinados papéis dentro da religião. *“Eu vou te dizer uma coisa, graças a Deus eu sempre digo, nunca achei ninguém que me diminuísse, que dissesse algo, piada, por eu ser mulher. A minha mãe de santo também. [...] eu sempre respeitei para ser respeitada.”* (CARMEM, INFORMAÇÃO VERBAL).

Atualmente, Carmem dedica-se somente à religião. Aposentada, já trabalhou como faxineira e costureira, além de manter por um tempo um estabelecimento comercial. Corrige prontamente que não vive da religião, mas para a religião. Além da fé, a umbanda utiliza diversos subsídios para seus rituais; os mais básicos são velas e bebidas. Considerando que na Terreira de Carmem todos os filhos de santo têm imagens, que são servidas com as bebidas de acordo com cada entidade, são mais de 500 copos e algumas dezenas de velas. A mensalidade simbólica cobrada dos filhos de santo, muitas vezes, não é paga. Como Mãe Carmem não consegue deixar de servir qualquer entidade (representada ali pelas imagens), acaba por tirar dinheiro do próprio bolso em muitos momentos.

Mãe Rosane

A filha de santo de Carmem recebeu-me em seu trabalho, uma loja de artigos religiosos. Dentre vestidos coloridos, guias, imagens e acessórios utilizados pelas religiões de matriz africana distribuídos

por todo o ambiente impecavelmente limpo, Rosane aguardava para responder aos meus questionamentos e esclarecer as minhas dúvidas. Muito mais falante que Carmem, Rosane mostra-se enérgica em meio ao modo descontraído de falar. Cabelos também curtos, com a testa marcada por uma franja e o rosto recortado por óculos bordô que escondem seus olhos escuros e incrivelmente profundos.

Rosane Machado cresceu na umbanda. Sua família carnal frequentava a religião em busca de paz e esclarecimentos. Conta que desde criança conheceu o ambiente do terreiro. Quando alguém ficava doente, a família levava na benzedeira, e não no médico, criando vínculos cultivados até hoje. A crença nos orixás também vem da infância, já que conhecia os santos pelos nomes de orixás e não pelos do catolicismo. Durante um tempo, o pai de Rosane montou uma terreira em um cantinho, do lado da casa, onde atendeu muitas pessoas. Depois que ele faleceu, a mãe de Rosane não quis manter o espaço, já que ela não possuía todos os rituais que lhe permitiriam chefiar um terreiro de umbanda.

Quando chegou ao terreiro de Carmem, Rosane afirma que o que lhe conquistou foi o caráter e o histórico da mãe de santo, passou então a participar das sessões, vendo-a atender e prestar a caridade. Para Rosane, a religião é entrega, ela aprendeu isso tanto com Carmem quanto com Madrinha Nilda: *“Estou literalmente com elas, os pensamentos e os atos, isso me faz bem”*.

Ela se encontra na umbanda. *“Eu sou suspeita de falar da umbanda porque eu senti na pele o que é. Saber a energia de um Caboclo, a energia de um Preto Velho que é humilde e vem trazer coisas boas [...] Pra mim a umbanda é um sentimento, é cheiro de mato, de chuva [...]”* (ROSANE, INFORMAÇÃO VERBAL²³).

²³ Rosane Machado, Cacique de Umbanda na Casa de Caridade Cantinho da Fé, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul.

Na Casa de Caridade Cantinho da Fé, chefiada pela filha de santo de Mãe Carmem, neta de santo na umbanda e filha de santo na Nação²⁴ da Mãe Nilda, são os fundamentos transmitidos por esta última que definem as regras da casa. Tal qual no Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, a terreira em que Rosane atua como Cacique de Umbanda absorveu o que considera importante dos aprendizados passados através das gerações e uniu com uma demanda percebida através dos anos de trabalho: a necessidade de regras de convivência.

Ao ser questionada sobre diferenciações de gênero dentro do espaço do terreiro, Rosane diz nunca ter se deparado com qualquer situação que identificasse como preconceito ou machismo. Pensando sobre o assunto, afirma que consegue constatar que a maioria dos participantes, tanto na corrente energética quanto na assistência, são mulheres. Porém, não saberia elencar possíveis motivos que justificassem o número maior de participantes do gênero feminino. *“Eu nunca me despertei para isso. A minha ideia não é de diferenciar o masculino e o feminino, mas sim a fé. Eu não tinha me dado conta deste detalhe feminista, mas eu consigo ver que são mais mulheres que homens”.* (ROSANE, INFORMAÇÃO VERBAL)

Ela, que diz ter em Carmem uma inspiração pacificadora e de fé, afirma que as entidades só podem ser “ocupadas” para ajudar as pessoas. Revela que nunca acendeu uma vela sequer para pedir algo para si, sempre para os outros. *“Eu não preciso de nada, eu não acendo vela pra mim. Eu acho que ajudando os outros é automático para que eu receba bênçãos. A espiritualidade é forte na vida, eles me orientam, estão junto de mim. Eu não estou sozinha”* (ROSANE, INFORMAÇÃO VERBAL).

²⁴ Religiões de origem afro que cultuam os orixás e são originárias dos povos da Costa da Guiné e da Nigéria, como as nações Oyó, Nagô, Jeje, Ijexá e Cabinda

Geneci

Nossas conversas mais enriquecedoras aconteceram na área predominantemente composta por fumantes, na frente do local em que as festas e sessões que participei aconteceram. Com cabelos longos e escuros como breu, caindo como uma cascata pelas costas, os lábios da jornalista — que é neta de santo de Carmem — apareceram sempre sorridentes e coloridos com uma palheta de tons quentes, deixando seus olhos escuros levemente apertados. Divorciada e mãe de quatro filhos carnaís, sua fala, que sem dúvidas é a mais extrovertida, rápida e cheia de informações e detalhes, torna a todo momento perceptível a admiração à sua família de santo.

Geneci Quadros, é filha de santo de Rosane Machado, neta de santo de Dolores Nogueira, a Mãe Carmem, e médium em desenvolvimento na Casa de Caridade Cantinho da Fé, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul. Sua mãe carnal, que era católica fervorosa, assim como nas histórias de Mãe Carmem e de Rosane, procurava benzedeiras em momentos de desespero. Essas rezadeiras umbandistas prestavam atendimento sem que ela, ainda criança, participasse da sessão.

Depois de diversas questões familiares que envolviam a espiritualidade, Geneci começou a trabalhar com algumas entidades. Sete anos depois, em 2015, seu pai de santo morre no dia do aniversário de 50 anos. Coincidentemente, na data em que se comemoram os Pretos Velhos. O processo do sepultamento foi traumático para Geneci, justamente pela falta de conhecimentos de rituais fúnebres dela e de seus irmãos de santo, que acabaram por entrar em alguns atritos em virtude da ritualística ideal para aquela situação. Nessa data, Rosane já estava ao seu lado, na ocasião, no velório do seu pai de santo. Juntamente com seu irmão Marcelo, com quem

tocava o Cantinho da Fé na época, esteve na casa da Geneci realizando uma limpeza espiritual; junto de suas entidades, convidaram-na para participar das sessões na Casa de Caridade Cantinho da Fé, para não deixar sua fé — e de suas filhas carnis, que na religião eram todas filhas de santo da mesma pessoa — de lado.

Assim, os dois foram entrando na vida de Geneci e suas filhas, até que, em 2016, essas se batizaram na Casa de Caridade Cantinho da Fé.

Decidimos nos batizar, mas com algumas pequenas exigências. Não mudamos nossos guias de acordo com nossa data de nascimento. Seguimos trabalhando com os guias que já trabalhávamos na outra casa, potencializando o desenvolvimento de uma entidade, buscando sempre a melhoria da corrente energética [...] porque segurar uma egregora²⁵ de uma casa com uma corrente rompida, com desarmonia entre irmãos, é difícil. (GENECI, INFORMAÇÃO VERBAL²⁶).

Para ela, os pais de santo são amigos, mas, antes disso, são sua mãe e seu pai, merecendo o respeito e a consideração que lhes cabe nessa hierarquia familiar religiosa. Hierarquia essa que é a única distinção feita entre os frequentadores, aplicando-se somente no que diz respeito ao desempenho de atividades ritualísticas, que condizem com as responsabilidades que cada um pode desenvolver dentro da casa. Porém, essa função só se concretiza caso o filho de santo se mostre proativo; caso contrário, apenas frequentará a ses-

²⁵ Nomenclatura utilizada para se referir à força espiritual criada a partir da congregação de energias coletivas, emocionais e mentais, resultantes de duas ou mais pessoas

²⁶ Geneci Carlot de Quadros, 49 anos, é filha de santo de Rosane Machado, neta de Santo de Dolores de Assis Nogueira, a Mãe Carmem, e médium em desenvolvimento na Casa de Caridade Cantinho da Fé, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul.

são e fará o básico para se sentir equilibrado, sem assumir muitas tarefas dentro do terreiro.

O que fortalece a terreira são as entidades que os médiuns recebem. Quando se vê a entidade, não vê o gênero daquela pessoa, o vê por ações única e exclusivamente. É o que menos importa! Se segue a hierarquia das entidades e da caminhada na fé. Não vejo diferenciação de gênero em momento algum do processo (GENECI, INFORMAÇÃO VERBAL).

Geneci lembra que, apesar disso, sempre que se pensa a história da religião, não há como desconsiderar a presença constante de benzedeiras mulheres, e não benzedeiros, nos relatos de diversas famílias frequentadoras ou não da umbanda ou demais religiões que contam com elementos de matriz africana. Afirma que, se existem comentários que possam fazer diferenciação de gênero dentro do terreiro, certamente são pessoas que não vivenciam a fé diariamente. Provavelmente, pessoas que buscam uma solução momentânea para algum problema e, de alguma forma, chegaram até aquele espaço.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Três mulheres, três histórias que se entrelaçam no amor pela religião e pela fé nos orixás. Três famílias que, em tempos de preocupação e de desespero recorreram às benzedeiras. Através desta investigação, buscou-se saber mais sobre a mulher mãe de santo, Cacique de Umbanda, assim como as relações adversas da família de santo, que resulta em uma filha de santo que, já seguindo seus passos, possui a própria terreira e seus filhos — netos de Carmem

— e segue na manutenção dos saberes da umbanda desenvolvida pela Mãe Nilda de Cruz Alta. Uma umbanda simples, humilde, caridosa e que trata a todos com igualdade.

Mãe Carmem e Rosane assim como eu, através da participação das sessões e festas oferecidas, concluímos que, de fato, a maioria dos participantes dessas celebrações, tanto médiuns quanto público geral, eram mulheres. São mães, filhas, irmãs, que frequentam o lugar buscando alento por parte do astral. Na umbanda ditada pelas regras da Vó Nilda de Cruz Alta, Mãe Carmem, Rosane e Geneci, todas/os os médiuns que fazem parte das correntes energéticas do Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã e Casa de Caridade Cantinho da Fé podem realizar todos os rituais, respeitando somente a hierarquia dentro do templo, ditada pela quantidade de rituais até a coroação como Cacique da Umbanda, sem qualquer distinção por gênero.

A imagem da mãe de santo é vista com respeito e com carinho por parte do restante da família de santo. Carmem e Rosane são apontadas como figuras que despertam admiração e inspiração pela fé e tempo dedicado ao próximo. São exaltadas pela dedicação aos orixás, aos seus filhos de santo e, principalmente, pela sua dedicação à caridade. Esse é o principal pilar de sustentação de todas as ações praticadas pelos integrantes dessas correntes energéticas.

Diante dessas histórias, é possível perceber a variedade de leituras disponíveis quando se trata do sagrado e a relação dessas mulheres com ele. A terreira, ao menos nos espaços por mim vivenciados, pode ser considerada como espaço democrático quando se trata de questões de gênero na representatividade e desempenho de tarefas ritualísticas. Mulheres trabalham com entidades masculinas, homens trabalham com entidades femininas e mulheres transexuais são aceitas sem qualquer tipo de questionamento ou

apontamento a respeito da sua identidade de gênero. Segundo Katrib, Machado e Puga (2018), essas mulheres transformam-se, reinventam-se rompendo barreiras e preconceitos. Elas “são fortes, resistentes e persistentes. Parecem os grandes Baobás que tem vida própria, que oferece o alimento, a moradia, a proteção e se mantêm frondoso, testemunhando a passagem do tempo e da memória. Senhoras de muita fé.” (KATRIB; MACHADO; PUGA, 2018, p. 176-177).

Mesmo diante do grande número de religiosos do sexo masculino ocupando espaços de liderança, é urgente (re)pensar o sublime papel da mulher em relação ao fortalecer dos entendimentos acerca destes fundamentos, levando adiante uma série de sabedorias que buscam a continuidade da existência humana entrelaçada aos saberes e práticas religiosas praticadas através das décadas.

Considerando o conceito de interseccionalidade traçado por Kimberlé Williams Crenshaw (1989) no final dos anos 80, que pondera sobre a intersecção de identidades sociais e sistemas relacionados à dominação, à opressão ou à discriminação, percebe-se que as mulheres religiosas consultadas durante este trabalho não sofrem qualquer um dos supracitados dentro do espaço do terreiro. Contudo, para fora do terreiro, a carga de mulher que segue religião de matriz africana ainda é carregada de tabu numa sociedade que se apresenta majoritariamente como cristã e carece de maiores conhecimentos a respeito de religiões como a umbanda.

A sociedade, para fora das porteiras do terreiro de umbanda, tem muito a aprender com a organização desse espaço coletivo. Além da prestação da caridade, sentida no afeto de todos os religiosos que conversaram comigo durante o andamento desta pesquisa, é possível ver nitidamente que, dentro da terreira, não há qualquer episódio de machismo, de misoginia ou qualquer distinção motiva-

da pelo gênero das/os participantes. Naquele espaço, o gênero é o que menos importa. “*A fé em sua pureza é avessa a qualquer tipo de preconceito.*” (GENECI, INFORMAÇÃO VERBAL).

Refletir sobre a representação da mulher no terreiro permite preencher lacunas do conhecimento local sobre essas religiões e sobre o papel da mulher na sociedade, incluindo esses espaços de vivências e trocas proporcionadas pela fé dos frequentadores, além de fomentar a pesquisa e criação de material acadêmico acerca do tema em nível local, que é precária e quase inexistente. Diante disso, é de fácil constatação que, quanto mais esses espaços de religiosidade forem estudados, maiores as chances de traçar perfis entre essa cultuação em suas diferentes apresentações. Por sua vez, ao pensar nos papéis de gênero com a mulher ocupando esse espaço do trabalho doméstico, emocional, espiritual e educacional das famílias, acende a dúvida se ela também não reproduz uma lógica machista, ainda que através de uma fala de empoderamento via liderança espiritual.

Abriu-se espaço ainda para pensar a religião na esfera do privado e questionar se é possível levá-la para o debate público. Essas mulheres, lideranças espirituais, também estendem sua atuação para o espaço público, fazendo política (por exemplo, debatendo a não discriminação religiosa ou o espaço do povo negro na sociedade). Somente com maior tempo de campo seria possível investigar sobre tais aspectos. Durante o desenvolvimento deste estudo, foi possível constatar a riqueza de histórias e significados em uma cultura religiosa pouco difundida, inclusive nos meios acadêmicos. Através da informação gerada pela pesquisa, é possível combater a ignorância, semente do preconceito e, posteriormente, do ódio.

Axé.

REFERÊNCIAS

BERNARDO, Teresinha. *O candomblé e o poder feminino*. Revista de Estudos da Religião, 2005.

CÔRREA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião Afro-Rio-Grandense*. 2. ed. Porto Alegre: Cultura e Arte, 2006.

COSTA, Vanderleia Barbosa da. *A significação do baobá na cultura africana e suas transmutações ideológicas pós-contato europeu*. Disponível em: <<http://paradigmas.com.br/index.php/revista/edicoes-31-a-40/edicao-39/492-significacao-do-baoba-na-cultura-africana>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

CUMINO, Alexandre. *Umbanda não é macumba: umbanda é religião e tem fundamento*. São Paulo: Madras, 2016.

DIAS, Julio César Carneiro. As origens do culto de Cosme e Damião. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião*, 2014.

ENTREVISTA. Dolores de Assis Nogueira, conhecida popularmente como Mãe Carmem, Cacique de Umbanda no Centro de Umbanda Pai Xangô e Iansã, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul. Entrevista realizada em 19 de setembro de 2018.

ENTREVISTA. Rosane Machado, filha de santo de Dolores de Assis Nogueira, Mãe Carmem, Cacique de Umbanda na Casa de Caridade Cantinho da Fé, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul. Entrevista realizada em 8 de outubro de 2018.

ENTREVISTA. Geneci Carlot de Quadros, filha de santo de Rosane Machado, neta de Santo de Dolores de Assis Nogueira, Mãe Carmem, médium em desenvolvimento na Casa de Caridade Cantinho da Fé, na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul. Entrevista realizada em 10 de outubro de 2018.

KATTRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lucia. *Mulheres De Fé: urdiduras no Candomblé e na Umbanda*. Uberlândia, 2018.

KILEUY, Odé; OXAGUIÁ, Vera de. *O candomblé bem explicado* (Nações Bantu, Iorubá e Fon). Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MUTTI, Daisy; CHAVEZ, Lizete. *Ensinaamentos básicos da umbanda*. Porto Alegre: Besourobox, 2018.

PRESOTO, Aline da Silva. *Umbanda: da repressão à busca pela aceitação*. São Paulo, 2014.

SALES, Verônica Amaral. *Umbanda: Preconceitos e Similaridades*. São Paulo, 2017.

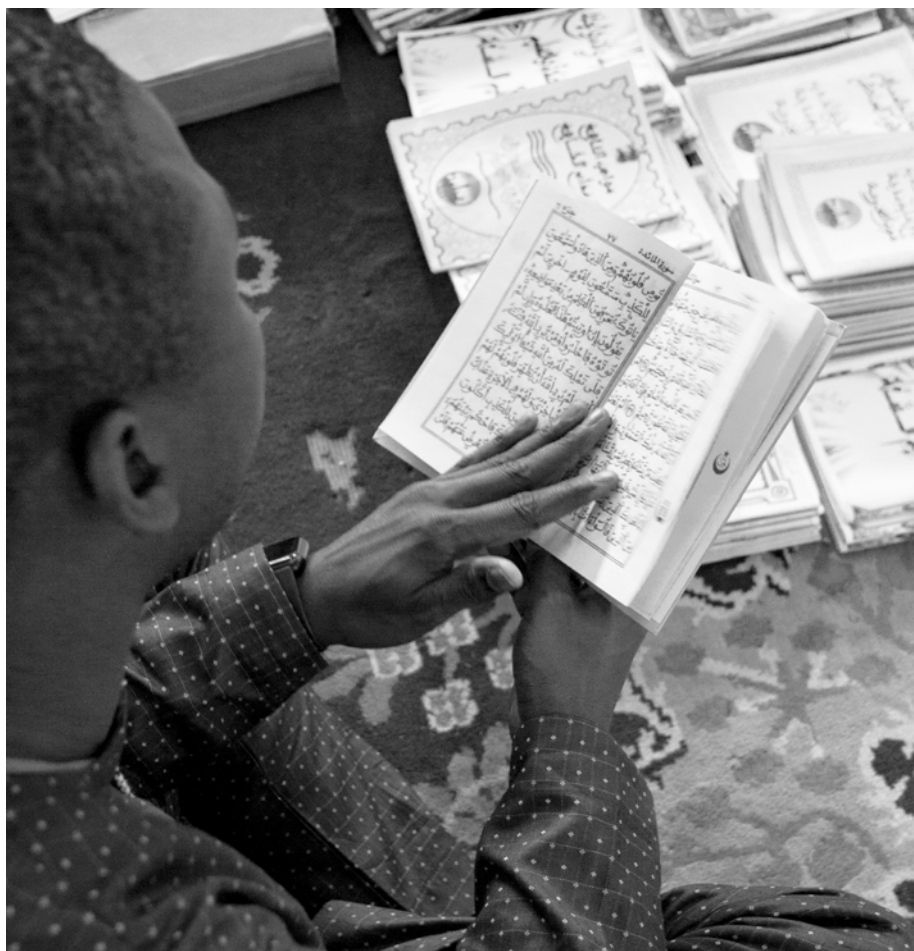
SARACENI, Rubens; VIEIRA, Lúcia de Campos. *Manual doutrinário, ritualístico e comportamental da Umbanda*. 5. ed. São Paulo: Madras, 2016.

SARACENI, Rubens. *Tratado geral da umbanda: as chaves interpretativas teológicas*. 5 ed. São Paulo: Madras, 1951.

SILVEIRA, Renato da. Jeje-Nagô, Iorubá-Tapá, Aon-Efan, Ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851). *Revista Cultura*, Petrópolis: Vozes, v. 6, 2000.

VERGER, Pierre. *A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil*. Culturas Africanas. São Luís: Unesco, 1986.





ISLÃ SENEGALÊS EM PASSO FUNDO:

desafios de uma pesquisa etnográfica

FREDERICO SANTOS DOS SANTOS



Quem se desloca pelas ruas do centro de cidades do norte gaúcho se depara com senegaleses. Você já pensou nos desafios dessas pessoas para viverem no Rio Grande do Sul? Os senegaleses presentes pelas ruas da cidade de Passo Fundo (RS) chamavam minha atenção, desde 2010, quando ingressei na Universidade de Passo Fundo (UPF), para ministrar as disciplinas de Sociologia e Antropologia, nos diversos cursos de graduação.

Como professor negro, no ano 2014, a partir do projeto de extensão em relações étnico-raciais vinculado à UPF¹, e em 2015 como representante do Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo (FMHPF)², passei a frequentar os encontros religiosos dominicais dos senegaleses com objetivo de promover parcerias institucionais entre a Associação dos Senegaleses de Passo Fundo com a universidade. Com a frequência a esses encontros, que são denominados de *dahira*³, fui percebendo os desafios dos senegaleses em seus deslocamentos transnacionais. É importante contextualizar que o islã é a religião praticada por 90% dos senegaleses, a partir de

¹ No ano de 2014 a universidade instituiu o projeto de extensão UPF e Movimentos Sociais: desafios das relações étnico-raciais para tratar das temáticas afrodescendente, africana e indígena.

² O Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo, fundado em 2014, com várias entidades da cidade (UPF, Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo - CDHPF, Associação Beneficente dos Muçulmanos de Passo Fundo, Associação dos Senegaleses de Passo Fundo, Pastoral Arquidiocesana das Migrações de Passo Fundo e a Congregação das Irmãs Scalbrinianas), é um espaço de debate sobre os processos migratórios contemporâneos na região.

³ Os termos estrangeiros estão em itálico, como os *wolof* que constam com sua tradução para o português entre parênteses na sua primeira utilização no texto.

uma tradição sufista, compreendida em três irmandades principais: *laye*, *tidjane* e *muridiyya* (BABOU, 2002)⁴. Em Passo Fundo co-nheci muçulmanos vinculados às irmandades *muridiyya* e *tidiane*.

Os senegaleses, como muçulmanos, são orientados a seguir os cinco pilares do islã: a) *chahada* como profissão de fé que não existe Deus exceto Alah e Maomé é o seu profeta; b) *zakat*, doar dinheiro aos necessitados; c) *ramadã*, jejum praticado no 9º mês do calendário muçulmano; d) *hajj*, a peregrinação à terra sagrada e) *salat*, 5 orações diárias. Dentre os 5 pilares vou abordar a *salat*, que os senegaleses denominam de *djouli*. As orações possuem tempos previamente definidos: *fajr* (durante a alvorada, antes do sol nascer), *dhuhr* (quando o sol atinge o ponto mais alto no céu), *asr* (durante a tarde), *maghrib* (antes do início do pôr do sol), *ishaa* (à noite). Como cumprir a *djouli* em Passo Fundo, considerando que o Brasil é não é um país muçulmano? Discuto a prática da *djouli* a partir da primeira vez que fiz a oração e, posteriormente, os desafios de fazê-la na rua durante uma viagem a Porto Alegre. Na diáspora de um mundo não-muçulmano os líderes muçulmanos se vêem confrontados com a tarefa de manter sua comunidade unida em critérios claros sobre como se comportar como muçulmanos (JONKER, 1996, p. 3).

É importante considerar que o islã é uma religião altamente diversificada, com variações que, muitas vezes, são contestadas pelos próprios muçulmanos (GRILLO, 2004, p. 864). Ao utilizar o termo muçulmano é importante não perder de vista que este se-

⁴ É importante distinguir que o islã possui três tradições religiosas (sunismo, xiismo e sufismo) constituídas a partir da revelação do Corão feita por Muhammad que definem a vivência dessa religião. O sufismo está baseado na distinção de “duas formas de conhecimento: o saber exotérico (zahiri), que deriva da percepção sensorial do mundo material, e o saber esotérico (batini), atingido através de uma relação experiencial com a realidade/verdade divina”, por isso, na tradição sufista o conhecimento é adquirido mais pela experiência mística e corporificada do que pelo esforço intelectual (PINTO, 2010, p. 102).

negalês tem muitas identidades além da religiosa (gênero, classe, etnia, idade, nação, etc.), sendo impróprio definir os mais profundos e autênticos (*ibid.*). Trato esses deslocamentos em perspectiva considerando que esses sujeitos carregam consigo uma trajetória relacionada às suas experiências particulares e aos modos de vida que tinham em seu país, que não podem ser ignorados nesse processo (SPRANDEL e DIAS, 2009, p. 173).

Essa trajetória, constituída no Senegal, é fundamental para compreender seus deslocamentos e seus lugares de assentamento⁵. É relevante, por conta disso, tratar os marcadores de desigualdade a partir da interseccionalidade como uma forma de articular as várias interações de raça com a afirmação de identidades múltiplas e a necessidade de políticas de grupo (CRENSHAW, 1994, p. 112). Não estou, por isso, preocupado em encontrar o islã original ou puro, a partir de um essencialismo. Assad (1986, p.6) é esclarecedor sobre esse ponto que para os antropólogos não existe um islã mais real que outro, pois são formados de maneiras diferentes e em condições diversas. São inúmeras formas de fazer islã em deslocamentos transnacionais, assim como discuto nesse texto.

O objetivo deste trabalho⁶ é analisar os desafios que enfrentei, como antropólogo negro, em fazer etnografia com os *mourids* (discípulos da irmandade *muridiyya*) assentados em Passo Fundo, a partir dos marcadores de raça, nacionalidade e religiosidade nos

⁵ Trato os lugares que os senegaleses se deslocam como de assentamento, pois a presença nesses territórios pode ser voluntária ou não, temporária ou permanente não se configurando como de destino. (SCHNAPPER, 2010, p. 10). Cohen (1997, p. 123), reforçando a noção de assentamento, salienta que esses deslocamentos estão em um conjunto cultural fluido em contato mudança, decorrente de três razões: a) a migração internacional não é mais um processo unidirecional, mas por fluxos assíncronos, transversais e oscilantes; b) a migração não é causada por evento traumático, mas por muitas e diferentes causas; c) novos centros de pertencimento pode surgir (*ibid.*).

⁶ Partes desse texto encontram-se em minha tese de doutoramento. Para mais informações ver Santos (2022).

seus deslocamentos. As informações apresentadas aqui são oriundas de minha tese de doutorado, desenvolvida a partir de uma etnografia multissituada, entre Senegal e Brasil, no período de 2018 a 2022 (SANTOS, 2022). O artigo está dividido em duas partes: na primeira abordo minha inserção no contexto da pesquisa etnográfica (a partir das posições de professor e antropólogo) e as implicações da *djouli*. Na segunda parte trato dos desafios da *djouli*, em Porto Alegre, durante a renovação do passaporte dos senegaleses, permeados pela discriminação de raça, nacionalidade e religião.

ISLÃ SENEGALÊS EM PASSO FUNDO: PRIMEIROS CONTATOS DO TRABALHO DE CAMPO

Em janeiro de 2019 eu iniciava o trabalho de campo à pesquisa de doutorado sobre famílias transnacionais senegaleses e um elemento importante era a religiosidade muçulmana para compreender seus deslocamentos⁷. Eu já havia participado desses encontros como representante da UPF e coordenador do Fórum de Mobilidade Humana de Passo Fundo (FMHPF), acreditando que se tratava de uma reunião de senegaleses. Com a frequência a esses encontros fui percebendo que se tratava de uma *dahira* da irmandade *muridiyya*. *A dahira é uma organização que, como fonte de capital social, cumpre funções religiosas e seculares, presente tanto no Senegal quanto nos países que os mourids estejam em deslocamento* (BABOU, 2002, p. 153)⁸.

A *muridiyya*, fundada por Amadou Bamba, é concebida

⁷ Para maiores informações ver Santos (2022).

⁸ Inúmeros estudos já foram realizados investigando as *dahiras* pelo mundo, Babou (2002) nos Estados Unidos; Iglesias (2014) na Espanha; Riccio (2008) na Itália; Reiffen (2017) na Argentina; Heil (2018) no Rio de Janeiro e Romero (2017) em São Paulo.

como o islã negro, diferenciando-se do islamismo árabe, a partir da relação com a etnia *wolof* (MONTEIL, 1962). Bamba viveu entre os anos de 1853-1927, especialmente em deslocamentos internacionais pelo continente africano, em exílio promovido pelos colonizadores franceses no Senegal (BAVA; GUÈYE, 2001, p. 413). Ao pesquisar sobre a história de Ahmadou Bamba encontrei somente uma imagem sua como estratégia de colonização francesa.



Cheikh Ahmadou Bamba, por volta de 1923.
Fonte: Wikipedia, 2023.

O projeto de colonização do continente africano tinha como um de seus objetivos criar formas de controle de deslocamento das pessoas, seja para satisfazer os interesses internos do colonizador, como as riquezas naturais, seja para expansão do tráfico transatlântico (BAKEWELL, 2007). Uma estratégia adotada foi a tentativa de apagar as imagens de Amadou Bamba. Desse modo, a única fotografia (conforme figura 1 abaixo) que restou foi encontrada nos arquivos da administração colonial francesa, na qual ele está vestido com um manto branco que cobre grande parte de tronco e cabeça, deixando visível somente os pés com sandálias e os olhos, em referência ao período que esteve exilado na Mauritânia

(MONTEIL, 1962). A *muridiyya* foi constituída a partir da história de seu fundador e sua expansão está diretamente relacionada ao deslocamento transnacional dos senegaleses. A constituição dessa irmandade reforça a ideia de que o islã não é uma religião homogênea e universal.

Nesses deslocamentos as práticas religiosas e os tipos de religiosidade são reorganizados, recompostos pelos *mourids* em cada lugar de migração, não como um movimento religioso que estrategicamente descentraliza seu culto, mas como os dispositivos da irmandade foram exportados, realocados e reinventados ao contexto local (BAVA; GUËYE, 2001, p. 420). A *dahira* também pode ser compreendida como um espaço de construção de sociabilidade *mourid* e um lugar de fluidez da experiência do indivíduo para realização de rituais corânicos (ROMERO, 2017, p. 280). Procuro pensar a *dahira*, mais que uma organização da irmandade, como um fazer que se desloca transnacionalmente com os *mourids* (SANTOS, 2020) em Passo Fundo e Porto Alegre, assim como pelos territórios da cidade (praças, ruas, ginásio, escolas, casa/s), como possibilidades de promover uma experiência de celebração de Amadou Bamba e o Senegal em perspectiva.

A *dahira*, como a Casa de Serigne Touba, um dos muitos nomes de Amadou Bamba, possui também a denominação de *dahira mourid*. Os encontros, tradicionalmente, acontecem aos domingos à tarde com orações, mas não estão excluídas atividades durante os outros dias da semana. A *dahira* é uma casa que, com imagens da cidade de Touba (cidade sagrada no país), Amadou Bamba e outros *marabouts* (liderança muçulmana) da irmandade dispostas pelas paredes, faz referência ao Senegal. O objetivo da casa é acolher os senegaleses em deslocamentos.

Aos domingos pelas 15h30min eu me deslocava da pensão⁹ à *dahira* nas proximidades da rodoviária da cidade de Passo Fundo. Eram somente algumas quadras de distância. O trajeto à *dahira*, daqueles senegaleses que vinham caminhando do centro da cidade ou de ônibus, passava pela frente da pensão. Alguns dos meus amigos que faziam *dahira* em 2017 se deslocaram para outras regiões do estado ou país. Porém, eu ainda tinha muitos amigos que participavam da *dahira*, mas, por conta do trabalho ou de compromissos familiares, não eram assíduos.

Contudo, sempre encontrava algum senegalês para me acompanhar e foram poucas vezes que fiz o trajeto de menos de cinco minutos sozinho. Moustapha Diouf ao deixar sua motocicleta em frente à pensão acompanhava-me. Eu já o conhecia desde 2017 e, no trajeto, eu lhe explicava sobre a pesquisa e minhas intenções em frequentar a *dahira*. Em frente ao prédio Moustapha orientava-me para que, no final da escada, retirasse o calçado e o deixasse no armário e, então, sentasse-me no sofá. Em uma sala ampla, vinte senegaleses homens e três mulheres brasileiras (casadas com eles) se dividiam sentados em dois sofás de três lugares, um colchão e carpetes. Alguns senegaleses já tinham me visto na cidade e vinham ao meu encontro, para me cumprimentar. Mas, para a maioria, a minha presença naquele lugar era uma incógnita e, por isso, cumprimentavam-me com um balançar de cabeça. Esses ainda identificavam minha presença como um professor da UPF e aguardavam que, tão logo, minha presença fosse esporádica e pontual como em outros momentos.

No período de 2014 a 2017 eu participava como professor da UPF e representante do FMHPF de inúmeras celebrações muçul-

⁹ Para realizar a pesquisa, no período de fevereiro a agosto de 2019, morei com senegaleses em uma pensão nas proximidades da rodoviária.

manas senegaleses na cidade de Passo Fundo. Esses encontros, que iniciavam nas primeiras horas da manhã com café e seguiam até o final do dia com jantar, davam a dimensão da comunidade senegalesa. O entorno desses locais alugados (ginásio, salões paroquiais e auditórios) sinalizavam que havia celebração. Inúmeros ônibus estacionados com placas de várias regiões do Brasil. Os diálogos em idioma *wolof*, à primeira vista, difíceis de serem compreendidos. As pessoas vestidas com *were wolof* (roupa típica senegalesa) conferiam, mesmo que temporariamente, aquele lugar um território distante de Passo Fundo.

Em várias dessas celebrações a UPFTV (canal educativo da universidade) fazia a cobertura televisiva. Na semana anterior à festa eu fazia reuniões com a jornalista e o cinegrafista explicando o objetivo da celebração, pessoas convidadas e a programação. As reportagens contavam com inúmeras curtidas, compartilhamentos e muitos comentários pelas redes sociais. De um lado pessoas elogiavam a diversidade cultural apresentada. Senegaleses e muçulmanos em geral agradeciam a complexidade com que sua religiosidade foi divulgada. De outro lado, comentários que vinculavam o islã ao terrorismo. Que os senegaleses estariam trabalhando na cidade para financiar o Hamas e o Hezbollah¹⁰. Que a universidade estaria contribuindo à criação de células muçulmanas que culminaria num processo de islamização da cidade.

Esse contexto de discriminação dificultava a compreensão das minhas intenções na *dahira*. Constantemente eu via Moutapha Diouf e Assguede Ndiaye, presidente da federação das *dahira* do Rio Grande do Sul, explicando aos *mourids* que eu sou professor

¹⁰ O Hezbollah e o Hamas são duas das organizações terroristas, de matriz islâmica, mais presentes no Oriente Médio, constituídas como um acto político para atingir determinados objetivos decorrentes de descolonizações, de migrações e marginalizações que os sistemas políticos causam (COELHO, 2016).

da UPF e estava fazendo uma pesquisa. Professor e pesquisador são duas profissões difíceis de serem compreendidas no contexto do trabalho de campo etnográfico. O trabalho de campo, com dedicação exclusiva à pesquisa, permitia-me licença das atividades de professor da universidade.

Os senegaleses que eu conhecia a partir da UPF e do FMHPF sabiam que eu era professor, mas para outros havia uma incógnita. Um professor que passa o dia conversando com as pessoas ou caminhando com os senegaleses pelo centro da cidade? Um professor que não dá aula na universidade? Essas eram as interpelações, não dirigidas diretamente a mim, que eu ouvia. Que professor é esse? Mesmo que os amigos senegaleses Moustapha Diouf e Assguede Ndiaye explicassem que sou professor, pois conheciam das relações da UPF, sentia que havia reservas à minha presença.

Dentre as pessoas que demonstravam cautela, estava Moustapha Diagne¹¹. Ele observou-me ao longo de um mês, tentando entender minhas intenções de pesquisa e, ao mesmo tempo, buscar informações sobre meu comprometimento com a irmandade. Determinado dia, pediu que me sentasse no chão, ao seu lado, e me ofereceu café *touba* (café preparado com *jaar*, uma especiaria senegalesa). Conversava com uma senegalesa por chamada de vídeo e convidou-me a participar. A chamada feita para o Senegal era com Khady Dioum, uma senegalesa que morou por muitos anos em Passo Fundo (casada com Mamour Ndiaye, ex-presidente da Associação dos Senegaleses na cidade no período de 2013–2017) e que, ao ver-me, ficou feliz. Quando reencontrei Khady na *dahira* (meses depois daquela chamada e três meses antes de viajar ao

¹¹ Moustapha se deslocou de Passo Fundo em 2009, juntamente com dois amigos, passando por São Paulo, Argentina até se estabelecer em Passo Fundo. Ele foi um dos primeiros senegaleses a chegar na cidade e sua primeira casa foi a Mama África.

Senegal), ela informou-me que “[eu] disse para todos os *mourids*, Fred está há muito tempo com a gente. Muita gente já veio aqui na *dahira* e foi embora, o Fred continua aqui há muitos anos”. Entendi que Moustapha estava buscando referências sobre o meu grau de confiabilidade, pressuposto fundamental para o trabalho de campo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004).

À medida que as semanas foram passando, e a minha presença tornou-se cada vez mais constante, aumentava a suspeita sobre minhas intenções. Assguede, que conheço desde 2013, conversava comigo, tentando familiarizar-me no grupo, assim como sua filha que, nascida no Brasil a partir do casamento com uma brasileira, explicava-me o que seria feito em cada momento da *dahira*. O início do encontro, com a *djouli* (oração) feita individualmente conforme a chegada, colocava-me numa situação constrangedora. A filha de Assguede, determinada vez, ao levantar de meu colo, após explicar-me o que se fazia na *dahira*, interpelou-me “eu vou fazer a oração, tu vais fazer com a gente?” — não sabia o que responder. “Está aqui tem que fazer, todo mundo faz, eu vou fazer lá atrás com as mulheres” — emendou ela. Lembrei-me da afirmação de Geertz (1997, p. 106) que “não saberemos o que é uma luva de apanhador se não conhecemos o jogo de beisebol”.

Para entender as formas de *mourid* era fundamental fazer a *djouli*. Coloquei-me ao lado de um senegalês e copiei seus movimentos. Parecia que todos estavam olhando-me e julgando minhas gafes. Porém, estavam todos concentrados em suas orações. Aquele que está iniciando, como eu, não elabora boas performances, mas o mais importante é fazer sabendo que não alcançará a perfeição (FERREIRA, 2007, p. 345). O que fazer quando o antropólogo é convidado a participar? Eu poderia ter rejeitado em fazer a *djouli*?

Um dos momentos cruciais no trabalho de campo é quando

o antropólogo é interpelado a se posicionar definindo o distanciamento dos seus interlocutores. Favret-Saada (2005, p. 157), em seu trabalho de campo, parou de se questionar se deveria participar ou somente observar, pois percebeu que não teria o que observar com o distanciamento. Para a autora (*ibid.*, p. 160), mais do que observar e participar, é importante aceitar ser afetado e que

“se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois, se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas, se acontece alguma coisa, e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. Mas, se acontece alguma coisa, e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível” (*ibid.*).

A partir da *djouli* as relações passaram a ser mais amistosas e aqueles antes desconfiados, passaram a se interessar pela pesquisa. Porém, ainda seguiam muitas dúvidas: “você quer entrar pra *muri-diyya*?”, “quer conhecer o Senegal?” As minhas respostas versavam sobre fazer uma pesquisa etnográfica na *dahira*. Mas, o que faz um antropólogo? Essa é uma das interpelações mais difíceis de serem respondidas no trabalho de campo. Geertz (2001, p. 86-90), sem pretensões de responder o que fazemos, salienta essa dificuldade.

Uma das vantagens da antropologia como empreitada acadêmica é que ninguém, nem mesmo os que a praticam, sabe exatamente o que ela é (...). Costuma-se perguntar aos antropólogos, e eles se perguntam a si mesmos, em que sua atividade difere do que fazem o sociólogo, o historiador, o psicólogo ou o cientista político, e eles não tem nenhuma resposta pronta, exceto que sem dúvida há uma diferença

(...). O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo “uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais”, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam (*ibid.*).

A antropologia, como uma disciplina constituída a partir da relação de alteridade, é uma ciência social na qual a sociabilidade é o principal instrumento (*ibid.*, p. 91). O cerne da questão no trabalho de campo é, para Goldman (2006, p. 167), “a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico”. A característica fundamental da antropologia é o “estudo das experiências humanas, a partir de uma experiência pessoal (*ibid.*) que permita estabelecer laços afetivos (FERREIRA, 2007, p. 65).

Não podemos esquecer que a observação antropológica está inserida em um contexto histórico-político e que o olhar do observador deve levar em conta essa dimensão (ALBERT, 2014, p. 133). Nas palavras de Albert (*ibid.*) “o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e estranha a seu projeto científico. Ele claramente passa a ser um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica”. A minha participação social nos movimentos sociais dos imigrantes na cidade tornou-se enquadramento da pesquisa etnográfica rompendo a clássica dicotomia antropológica entre observar ou participar. Transpondo esses limites que eu viajei com os senegaleses a Porto Alegre.

A RENOVAÇÃO DO PASSAPORTE SENEGALÊS¹²

Em junho de 2019, fiz uma viagem à Porto Alegre, organizada pela Associação dos Senegaleses de Passo Fundo, para renovação dos passaportes. Eu já havia demonstrado interesse na viagem e, até mesmo, feito o pagamento; porém, em virtude da grande procura, coloquei minha vaga à disposição, caso fosse necessário. Numa sexta-feira, ao final da noite, muitos senegaleses e senegalesas estavam nas proximidades da rodoviária da cidade à espera do ônibus. Aliou Thiam (presidente da Associação dos Senegaleses à época), com uma lista de nomes, organizava os passageiros. Em pouco tempo, os dois ônibus estavam lotados e Aliou pediu-me que fosse à cabine do primeiro ônibus, junto aos motoristas, para guiá-los na chegada em Porto Alegre.

Chegamos na capital às 5h da manhã, antes do horário previsto, com a esperança de sermos os primeiros. No entanto, a fileira de ônibus estacionados e a multidão de senegaleses em frente ao prédio do sindicato dos professores, local destinado para confecção dos passaportes, frustraram nossas expectativas (conforme a figura 2 abaixo). Eram muitos senegaleses e senegalesas para todo lado que se observasse. Ao descer do ônibus, fomos informados de que a comitiva senegalesa havia perdido o voo e chegariam em Porto Alegre somente após às 19h.

Essa comitiva, enviada pelo Ministério das Relações Exteriores do governo senegalês, no período de uma semana deveria regularizar os documentos em São Paulo, Porto Alegre e Buenos Aires. Aqueles que não conseguissem a regularização teriam de, com o vencimento da documentação, procurar a embaixada em Brasília.

¹² Como a viagem congregava integrantes das irmandades muridiyya e tidiane (não diferindo nas práticas de oração naquele contexto) trato todos como muçulmanos.

Um sentimento de revolta, por isso, tomava conta dos senegaleses sentados ou deitados pelas calçadas.



Chegada em Porto Alegre para confecção do passaporte. Foto do autor, 2019.

Às 9h, quando o comércio da cidade abriu, fomos orientados pelos seguranças das lojas para liberação das suas entradas, mas não tínhamos muitas opções a não ser permanecer por ali. O segurança de uma loja de joias, ao questionar-me sobre o que fazíamos e o tempo que permaneceríamos, reclamava que nossa presença em quantidade tão expressiva seria muito ruim às vendas. A quantidade de ônibus chegando, com o passar das horas, só aumentava a preocupação de todos. O senegalês que chegava era inicialmente tomado pela surpresa, em virtude da quantidade de pessoas e, posteriormente, ao saber que a renovação do passaporte não havia iniciado, pelo desespero: “quando a gente vai sair daqui?”, interrogavam-se. Para alguns, a esperança foi rezar.

Ao final da tarde, formou-se uma fila de senegaleses sentados

no meio-fio da calçada, em frente a uma igreja, retirando meias, calçados e casacos à ablução (limpeza do corpo ou parte dele) dos membros inferiores (pés e pernas), superiores (mãos e braços) e orifícios (boca, nariz e ouvidos). A ablução é um momento importante que precede a *djouli* (oração) que deve ser realizada em um local limpo. Contudo, na ausência das condições ideais, era aconselhável ser feita assim mesmo. Além disso, mais do que a limpeza do local, é importante que a cabeça esteja livre de pensamentos negativos e ruins. Muitos senegaleses não fizeram a *djouli* (oração) porque estavam com muita raiva pelo atraso da comitiva. Os *sidiadas* (tapetes) foram cedidos por senegaleses de Porto Alegre, mas não havia para todos; por isso, muitos utilizavam papelões arrecadados no comércio.

Uma regra importante da *djouli* é o *penku* (sentido do tapete em direção a Meca), mas nem todos estavam na mesma direção. Eu estava sentado no chão, escorado na parede, quando se iniciou um debate com bússolas no telefone celular para definição do *penku* e precisei ceder o lugar.

A dificuldade para ablução e acesso ao *sidiada* fez com que muitos realizassem as cinco orações diárias em uma única vez, adentrando a noite. Alguns senegaleses explicaram que, no inverno gaúcho, têm dificuldade em acordar antes do nascer do sol para fazer a *fajr* (oração da alvorada). Ou, por conta das atividades profissionais realizam todas as cinco orações, ao final do dia, quando retornam à casa. A obrigação da oração cinco vezes ao dia nem sempre é obedecida, pois muitos fazem uma pela manhã e outra à noite e as abluções (na ausência da água), conforme menciona Monteil (1967, p. 4), são feitas com cascalho e areia. Enquanto alguns faziam a *djouli*, eu, sentado na calçada, dividia um “prato feito” de arroz e feijão com outro senegalês. É importante salientar que estávamos localizados entre dois lugares que conferem distin-

ção de classe, raça e religiosidade da cidade. O sindicato tem, ao seu lado, um luxuoso e tradicional hotel e, à sua frente, uma igreja muito disputada para casamentos.

Ao final da tarde percebemos que os olhares estranhos aos nossos corpos, durante o dia, confirmariam que não fazíamos parte daquela paisagem. Os convidados de um casamento que se iniciara na igreja, estavam hospedados no hotel ou deixavam seus carros ali, estacionados. Era um fluxo constante de pessoas brancas muito bem vestidas que, num trajeto de 30 metros entre o hotel e a igreja, destoavam de nós, negros, com as roupas sujas, ao permanecer o dia sentados nos cordões das calçadas. Os convidados olhavam-nos com nojo, por estarmos comendo sentados ao chão; repulsa, ao verem-nos em ablução ou em prostração no tapete de papelão. Uma mulher, com seu vestido longo arrastando pelo chão, acompanhada de um homem de terno e gravata, esbravejou: “não basta ser negro africano, tem que ser muçulmano”. Os olhares que observei durante o dia, aliados ao discurso dessa mulher, não se referiam somente ao fato de serem negros, mas de serem africanos, e constituíam-se num racismo ao migrante e suas práticas religiosas.

São olhares que podem ser classificados como “a identidade branca individual ou coletiva que argumenta a favor da superioridade racial”, que pode ganhar sustentação na ideia de pureza nacional (CARDOSO, 2008, p. 177). Não se consideram racistas e tampouco se contrapõem a essas práticas, de tal forma que consideram seus posicionamentos como naturais (*ibid.*). Essas pessoas manifestam-se publicamente contra os imigrantes, na busca de um povo branco homogêneo, como um “um racismo que evita ser reconhecido como tal, porque consegue alinhar ‘raça’ com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que tomou uma distância necessária das grosseiras ideias de inferioridade e superiorida-

de biológica busca, agora, apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade cultural unificada (GILROY, 2002, p. 64). Conforme o autor (*ibid.*), é a construção de uma imagem de cultura nacional, homogênea, precária e vulnerável aos inimigos internos e externos. As centenas de senegaleses espalhados por aquelas ruas eram a representação de como o “outro” inimigo estava próximo e, ao mesmo tempo, a hostilidade com que os africanos são tratados no Brasil.

Oferecemos-lhes nosso país como morada, se aceitarem as regras e condições que lhes são impostas e ainda se observarmos vantagens em tê-los em nosso espaço de convívio. Ou seja, vislumbramos esse outro como um objeto do qual podemos tirar proveito, retirando-lhe, geralmente, o direito de ser quem é (ANDRADE, 2021, p. 302).

Não sabemos nada sobre eles, mas exigimos que eles saibam o que desejamos e esperamos deles, que se molde a uma matriz de comportamento que seja nosso espelho, a fim de domar sua “estranheza”, singularidade cultural e linguística, ao nosso padrão compartilhado (*ibid.*). O estanhamento causado pelos senegaleses tinha dois tipos de dimensões: a) quantitativas, pelo mar de pessoas negras dificultando o trânsito dos carros e a circulação das pessoas nas calçadas; b) qualitativas, pelo idioma *wolof* (como a comunicação naquele trecho) e as práticas muçulmanas (ablução e oração) na rua. Essas pessoas não esperavam encontrar senegaleses em números tão expressivos naquele dia e horário (como a celebração de um casamento).

Os senegaleses, como imigrantes contemporâneos, possuem diferentes maneiras de ser alguém em um mundo cada vez menor, pois são sujeitos móveis com diversos agenciamentos de signifi-

cados e se localizam em diferentes geografias simultaneamente (INDA; ROSALDO, 2002, p. 22). Eles modificam e, ao mesmo tempo, tensionam as relações nos lugares que estão localizados. Muitos senegaleses e senegalesas não possuem interesse em permanecer em Passo Fundo (mesmo aqueles que constituíram família – com esposa, filhos e filhas), em alguns anos estão em Porto Alegre, São Paulo ou em outros países (Canadá, Estados Unidos, Espanha ou França). As estratégias de deslocamento são complexas que não podem ser exploradas num modelo origem-destino, mas em uma perspectiva translocal com conexões e experiências de colocação em locais de passagem/recepção (MCGARRIGLE e ASCENSÃO, 2017, p. 1). A cidade, estado ou país são lugares de assentamento, pois sua fixação nesses territórios pode ser, voluntária ou não, temporária ou permanente (SCHNAPPER, 2010, p. 10). Cohen (1997, p. 123), reforçando a noção de assentamento, salienta que esses deslocamentos estão em um conjunto cultural fluído em constante mudança, decorrente de três razões: a) a migração internacional não é mais um processo unidirecional, mas por fluxos assíncronos, transversais e oscilantes; b) a migração não é causada por evento traumático, mas por muitas e diferentes causas; c) novos centros de pertencimento pode surgir (*ibid.*).

Essa relação com os lugares, a partir de uma lógica de assentamento e não de destino, coloca os senegaleses em processos discriminatórios que podem ser denominados de diásporofobia. Os senegaleses não sofrem somente a discriminação de xenofobia (ojeriza ao estrangeiro, mas a diásporofobia, “isto é, o medo não apenas da estranheza dos imigrantes, mas também de seus laços permanentes no exterior (VERTOVEC, 2006, p. 8). É importante considerar que as diásporas não são um “tipo monolítico de formação social” pois elas imprimem valores e tipos específicos de comporta-

mento tornando-as altamente complexas e diversificadas em etnia, nacionalidade, religiosidade (*ibid.*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O deslocamento dos senegaleses, especialmente pelo Rio Grande do Sul, coloca alguns desafios à pesquisa antropológica, a partir dos marcadores de raça, nacionalidade e religiosidade. O antropólogo que desenvolve essa metodologia de pesquisa nessa irmandade deve se fazer uma interpelação: como é ser um *mourid* (senegalês e muçulmano) em deslocamento pelo Rio Grande do Sul? A *muridiyya* constituída nos deslocamentos transnacionais vai tendo suas práticas reposicionadas contextualmente pelos *mourids*. E, por conta disso, o islã vai se dinamizando pelas construções onde os sujeitos estão assentados.

Ser muçulmano e senegalês em Passo Fundo (ou em deslocamento por Porto Alegre) envolve marcadores de desigualdade de raça (negro), nacionalidade (senegalês) e religiosidade (muçulmano) que devem ser analisados interseccionalmente. Esses marcadores são acionados pelos brasileiros para estabelecer uma relação de desigualdade com os senegaleses, numa tentativa de uniformização das pessoas brasileiras. Os senegaleses, como muçulmanos, figuram como o “outro” que não desejamos conhecer e, além disso, manter distanciamento.

Na etnografia precisamos reiterar esse distanciamento? Minha participação nos movimentos sociais da cidade, em defesa dos direitos das pessoas em deslocamento, não pode estar alheia à etnografia. O engajamento social do etnógrafo, mais do que uma escolha pessoal, é parte constitutiva de seu projeto científico que deve

contribuir à desconstrução de noções discriminatórias das pessoas senegalesas e muçulmanas em deslocamento transnacional.

A *djouli*, como uma prática religiosa importante aos mourids, é feita com inúmeras adversidades de lugar (nas ruas) e tempo (em horários conciliados). Eu, como não sou muçulmano, poderia somente observar essa prática religiosa? Era uma possibilidade. Mas, como eu estava disposto a vivenciar essa experiência coloquei-me propenso a essa prática religiosa. Com o passar dos meses fui aprendendo os movimentos. A prática da *djouli* me torna um muçulmano? Não. Ser muçulmano envolve primeiramente a *shahada* (testemunho de fé), realizado na companhia de duas testemunhas, onde se profere a seguinte frase: “não há divindade além de Allah e Muhammad é o servo e mensageiro de Allah”. A *djouli* possibilita-me entender os desafios e as formas de ser *mourid* em perspectiva, a partir dos marcadores de raça, nacionalidade e religião.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Situação Etnográfica e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. In: *Campos-Revista de Antropologia*, v. 15, n. 1, 2014, pp. 129-143.

ANDRADE, Eliane Righi de. O entre-espço ocupado pelo migrante (des)acolhido: entre a hospitalidade e a hostilidade. *Revista da Abralin*, v. 20, n. 3, 2021, pp. 289-309.

ASSAD, Talal. *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986 – Anthropology, 1986.

BABOU, Cheikh. Brotherhood solidarity, education and migration: the role of the *dahiras* among the murid muslim community of New York. In: *African Affairs*. Royal African Society, 101, 2002, pp. 151-170.

BAKEWELL, Oliver. *Keeping Them in Their Place*: the ambivalent relationship between development and migration in Africa. International Migration Institute, 2007.

BAVA, Sophie; GUÈYE, Cheikh. Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du *mouridisme*. In: *Social Compass* 48(3), SAGE Publications, 2001, pp. 413–430.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Pesquisa *em versus* Pesquisas *com* seres humanos. In: VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari (Org.). Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil. Niterói: Ed. UFF, 2004, pp. 33–44.

CARDOSO, Lourenço. O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957–2007). Dissertação de mestrado. Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

COELHO, Sandra Cristina Rodrigues. *Hezbollah e Hamas*: Estudo comparativo entre duas organizações terroristas islâmicas, Dissertação (Mestrado em Estratégia), Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Lisboa, 2016.

COHEN, Robin. *Global Diasporas*. Londres: UCL Press, 1997.

CRENSHAW, Kimberle. *Mapping the Margins*: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence*, New York: Routledge, 1994, pp. 93–118.

DIAZ, Oriana Concha. *Islã, migração e tecnologias digitais: reflexões sobre a muridiyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS)*. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005, pp. 155–161.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. *Entre arabescos, luas e tâmaras*: performances islâmicas em São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1997.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2002.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. *Etnográfica* – Revista do centro de estudos de antropologia social (ISCTE), Lisboa, Vol X, Número 1, maio 2006, pp.161-173.

GRILLO, Ralph. Islam and transnationalism. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 30, N. 5, Sep. 2004, pp. 861-878.

HEIL, Tilmann. Perder, só perder. Vendedores senegaleses durante os jogos olímpicos no Rio de Janeiro. TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele (orgs.). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições, 2017, pp. 229-254.

INDA, Jonathan Xavier; ROSALDO, Renato. *The Anthropology of Globalization*. Massachusetts, Blackwell Publishers, 2002.

JONKER, Gerdien. The Knife's Edge: Muslim Burial in the Diaspora. In: *Mortality*, v. 1, n. 1, 1996, pp. 27-43.

MCGARRIGLE, Jennifer; ASCENSÃO, Eduardo. Emplaced mobilities: Lisbon as a translocality in the migration journeys of Punjabi Sikhs to Europe. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, abril 2017, pp. 1-20.

MONTEIL, Vicent. 1967. O islão na África Negra. In: *Palestra no Centro de Estudos Afro-Orientais*, em 11 de setembro de 1967, na fundação do CEAO.

MONTEIL, Vincent. Une confrérie musulmane: les Mourides du Sénégal. In: *Archives de sociologie des religions*, n. 14, 1962, pp. 77-102.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. São Paulo: Aparecida, Editora Santuário, 2010.

REIFEN, Franziska. ¿Casamancés, africano, negro? Negociación de identificaciones dentro de un grupo de mujeres migrantes en Buenos

Aires. In: TEDESCO, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (orgs). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições, 2017, pp. 151-175.

RICCIO, Bruno West African Transnationalisms Compared: Ghanaians and Senegalese in Italy. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34:2, 2008, pp. 217- 234.

ROMERO, Fanny Longa. Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil. TEDESCO, João Carlos; Kleidermacher, Gisele (orgs). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições, 2017, pp. 275-296.

SANTOS, Frederico Santos dos. *Casa de têranga: nomeações e materialidades na migração transnacional entre Senegal e Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Educação em Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2022.

SANTOS, Frederico Santos dos. Dahiria Moukadimatoul Khidma Toubia Passo Fundo: relações do fluxo transnacional entre Passo Fundo (Brasil/RS) e Dakar (Senegal). In: MACHADO, Igor José de Reno Machado (org), *Etnografias do refúgio no Brasil*. São Carlos, EdUFSCar, 2020, pp. 87-106.

SCHNAPPER, Dominique. Préface. In: MULLER, L.; TAPIA, S. (éds). *Migrations et Culture de l'entre-deux*. Paris: L'Harmattan, 2010, pp. 7-12.

SPRANDEL, Marcia. Anita.; DIAS, Guilherme. Mansur. Estratégias locais e escalas globais: uma articulação necessária. In: *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Vol. 17, n. 32, 2009, pp. 165-176.

VERTOVEC, Steven. Diasporas good? Diasporas bad?, Centre on Migration, Policy and Society Working Paper No. 41, WP 06-41, University of Oxford, 2006.



OS MOVIMENTOS DE EXU:
uma abordagem sobre a inspiração etnobiográfica

TALITA MORAIS DOS SANTOS



Este artigo se baseia na abordagem do orixá¹ Exu, bem como sua narrativa desencadeia possibilidades de compreender sua dimensão enquanto orixá símbolo da encruzilhada e do movimento. Na cosmologia africana, cada orixá representa uma força da natureza. Exu é o único orixá que permeia os dois mundos (terreno e espiritual), considerado a divindade mais próxima do ser humano. Segundo Verger,

Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades, das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si (VERGER, 2002, p.76).

Entender que os processos escravocratas recolocaram Exu como o diabo, é de fato se desvencilhar de pensamentos eurocên-

¹ Orixás são deuses cultuados que possuem significados característicos: A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, às águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda adquirindo conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder do asé do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um deus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (VERGER, 1996, p.18).

tricos. Por isso, a compreensão do orixá que abre caminhos é de extrema importância para a viabilidade do conhecimento africano dentro da religião de matriz africana. O objetivo deste artigo é analisar os desafios de uma pesquisa etnobiográfica num terreiro de Batuque, a partir do processo da minha iniciação como filha de Exu, num terreiro em Passo Fundo/RS. Dessa forma, cortejo o primeiro orixá dividindo o artigo em três partes, começando com uma breve apresentação de quem é Exu (Bará), e sigo com a transformação de um corpo neutro em corpo sagrado. Por fim, abordo o meu ritual de iniciação no Batuque como filha de Exu, esse orixá poderoso e sagaz.

O Batuque é uma religião de matriz africana cultuada principalmente no Rio Grande do Sul seus primeiros registros são em Rio Grande e Pelotas, cidades portuárias que recebiam maior número de escravizados, posteriormente com o crescimento das cidades, Porto Alegre também se torna um reduto religioso da cultura afro.

As informações apresentadas neste texto estão baseadas na etnobiografia, ferramenta de pesquisa em que o interlocutor está presente na narrativa, “o conceito de etnobiografia afeta necessariamente não só o modo como tratamos as histórias dos sujeitos etnográficos nos contam, mas também como contamos nossas histórias etnográficas sobre essas histórias e seus personagens-pessoas” (GONÇALVEZ; MARQUES; CARDOSO, p.10 2012). As informações foram desenvolvidas durante o trabalho de campo da minha dissertação de mestrado, *Encruzilhadas Imagéticas: o sagrado no Terreiro*, durante o período de 2019 e 2020.

EXU, BARÁ: ORIXÁ

Os orixás são divindades cultuadas na religião de matriz africana, sendo os praticantes nomeados de filhos de santo, quando já pos-

suem seu orixá próprio. Dentro do panteão africano, são cultuados vários orixás, dentre eles: Bará ou Exu, Ogum, Iansã ou Oyá, Xangô, Bêji, Odé e Otím, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. É válido lembrar que esses são orixás do Batuque do Rio Grande do Sul, também conhecido como Nação. Outras vertentes religiosas africanas cultuam esses e outros orixás também. Conforme Prandi,

para os iorubás tradicionais e os seguidores das religiões nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Oludumare ou Olorum, também chamado de Olofin em Cubam o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (PRANDI, 2001, p.20).

Devido ao ambiente histórico e étnico, as religiões de matriz africana possuem semelhanças, mas não são iguais no sentido ritualístico devido a diáspora africana, pois com a transferência dos africanos para outros continentes, etnias de vários lugares de África se mesclaram, como também ocorreu no Brasil.

Vamos aqui enfatizar o orixá Exu, conhecido também por Bará. Ao longo da história e de um passado escravocrata, a denominação de Exu se deu ao demônio, ao diabo, devido a colonização. Destaca Prandi que “na época dos primeiros contatos de missionários cristãos como iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje” (PRANDI, 2001, p.21). Exu é envolto de símbolos e polêmicas. Para Verger:

entre as divindades cultuadas pelas religiões afro-brasileiras, nenhuma tem provocado tanta polémica quanto Exu. Por se tratar de uma entidade associada à sexualidade e à fertilidade, seu culto de origem africana, quando descoberto pelos europeus séculos atrás, foi alvo de preconceitos e mal entendidos. Sua demonização foi inevitável, tanto no África quanto nas Américas, por onde seu culto foi trazido, preservado e transformado pelas comunidades africanas e seus descendentes, num diálogo intenso com a colonização católica de moral maniqueísta e as práticas indígenas locais (VERGER, 2002, p.17).

Exu, portanto, é um orixá cultuado nas religiões de matriz africana. Orixá do movimento, do espaço-tempo, da proteção, do entusiasmo. Destaca Prandi que

Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele orixás e humanos não podem se comunicar. Também chamado Legba, Bará e Eleguá, sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica (PRANDI, 2001, p.21).

Exu, é o início de tudo, é o movimento. Exu é o presente e o passado; orixá da observação, da cura e da peste. Exu é o começo, o meio e o fim; espiral do tempo. Nos ritos é o primeiro orixá, pois segundo vários *itans* (mitologias, lendas), nada começa sem reverenciá-lo antes. Exu caminha lado a lado com *Oxalá*, e tem como principal aliado *Orunmilá*, santo da sabedoria e da adivinhação; por isso Exu simboliza a intersecção do *ayé* (mundo terreno) e do *orum* (mundo espiritual).

Exu possui um símbolo de importante poder, o ogó: “como orixá, diz que ele veio ao mundo com um porrete, chamado ogó que teria a propriedade de transportá-lo, em algumas horas, a centenas de quilômetros e de atrair, por um poder magnético, objetos situados a distâncias igualmente grandes” (VERGER, 2002, p. 76). É através da observação e da conduta astuta que Exu ganha o poder das encruzilhadas, “Exu não perguntava. Exu observava. Exu prestava atenção. Exu aprendeu tudo” (PRANDI, 2001, p.40). Dessa foram, Exu/Bará dentro do Batuque, é o dono das encruzilhadas e dos caminhos, e possui os seguintes símbolos: chave, foice, corrente de ferro. Em suas oferendas se colocam moedinhas. Sua cor é o vermelho, e a saudação Alupô. Exu é a expressão do fôlego, da coragem - um sopro no mundo.

Nas religiões de matriz africana, existem rituais específicos para que se conviva dentro do espaço religioso. Os iniciados e autorizados são chamados filhos de santo, pessoas atuantes na religião, que é eminentemente social:

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, às águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda adquirindo conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização, O poder do *asé* do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de deus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (VERGER, 2002, p.18).

Para ser atuante no Terreiro é necessário não somente se inserir dentro da casa, mas também fazer parte, estar dentro, fazer o ritual de iniciação.

CORPO SAGRADO: RITUAL DE INICIAÇÃO

Os rituais são mecanismos estruturais que inauguram uma nova etapa de vida no ser humano, ou seja, um ato/ação social a ser consumado. Os rituais agregam, na maioria das vezes, um poder simbólico latente e inerente a determinada maneira de fazer o material para consagrar o espiritual. Os rituais podem interferir de uma forma positiva e, nesse sentido, “consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo” (PEIRANO, 2003, p.8).

Nas religiões de matriz africana, os rituais são importantes para a progressão do filho de santo dentro da religião e também uma espécie de “abertura” (ELIADE, 1992, p.83) a um novo ciclo de vida e uma nova relação com os orixás. É por meio desse apronte que participantes da religião constroem a sua corporeidade através do orixá de cabeça e de corpo. A ligação se torna essencial no ritual embora a “correspondência se faz também entre o corpo humano e o ritual em seu conjunto: o lugar do sacrifício, os utensílios, e os gestos sacrificiais são assimilados aos diversos órgãos e funções fisiológicas” (ELIADE, 1992, p.84). O aprontamento também é conhecido como “fazer o santo”. O fazer desse corpo, dura dias nos quais o indivíduo iniciando permanece dentro do terreiro, sem comunicação com ninguém, apenas com o pai-de-santo. No decurso desse processo o orixá se tornará onipresente no filho de santo.

Cada orixá possui suas características e símbolos próprios.

Um exemplo são os *ocutás* (pedras) que simbolizam o orixá. Essas pedras possuem formas, cores e tamanhos diferentes, pois cada orixá possui características específicas manifestada na dança, nos gestos, nas roupas, nas cores, no brado, no colar, na saudação e nos fenômenos naturais. Destaca Bastide que “os sacerdotes de Ogum benzem o ferro dos instrumentos agrícolas antes de seu uso e os de Shangô protegem as casas dos homens justos contra os raios” (BASTIDE, 1985, p.339). As técnicas corporais, aliadas aos símbolos, se tornam evidentes na identificação do orixá de cada filho-de-santo, “não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição. É nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral” (MAUSS, 1974, p.217). É pela performance mítico-espiritual, por meio do ritual de aprontamento, que o filho-de-santo se prepara para receber seu orixá de corpo e cabeça, e assim tornando-o apto e pronto dentro da religião afro. Desse modo, a religião interfere/modifica esse corpo, numa espécie de “fabricação” de um novo corpo, após o ritual. Em vista disso, os rituais religiosos africanos, são passados oralmente de pessoa para pessoa, de acordo também com sua hierarquia dentro da religião e divergem de acordo com a sua origem étnica. No Batuque, também chamado Nação, se utiliza a palavra “lado” para uma definição mais precisa. Os lados podem ser *Jexá, Jejê, Nagô, Cabinda*, etc.

As formas de procedência de um grupo social atingem uma finalidade na medida em que a união e um ordenamento se igualem a um determinado fim. Logo, restitui-se uma autenticidade e uma veracidade na esfera social em que participam. Por isso o povo de Terreiro vivencia experiências de uma lógica sagrada, potencializando o axé (energia vital) naquilo que creem. Seu conhecimento sagrado e ritual se transmite progressivamente entre os iniciados, sendo que

“a mitologia africana conservou-se ainda assim a memória dos *balaôs* ou dos *babalorixás*; as filhas de santo também sabem seus passos de dança que constituem uma espécie de linguagem motora, que descrevem movimentos e gestos hieráticos as aventuras passadas dos Voduns e dos Orixás” (BASTIDE, 1975, p. 334).

Embebido dessa preparação é que o corpo se converte em estado sagrado, para que esses filhos de santo um dia possam vir a tornar-se *babalorixás* ou *yalorixás* (pais de santo ou mães de santo), pois que “o sagrado, de fato, não é um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas” (GENEEP, 2011, p.31). Por isso a importância do ritual de aprontamento é fundamental para a continuidade e existência da religião, e também para o fortalecimento dos laços, que trazem a noção de família de santo, construindo-se novas ligações que podem ser tão ou mais importantes que os laços consanguíneos: irmão de santo, irmã de santo, mãe de santo.

O estudo da transformação de um corpo neutro para um corpo carregado de sentidos simbólicos tornado algo divino, faz com que pensemos em como o desdobramento dessas características mais orgânicas da matéria se fundem ao pacto com o sagrado. Eliade (1992) e Mauss (1975) usam os termos de habitar e *habitus*, respectivamente. Eliade (1992, p.85) traz a noção de “habitar-se” angariando novos valores em atos de modificação. E Mauss (1975, p.214) trata de “*habitus*”, no sentido de “adquirido”, “hábito”, para tratar sobre a convivência de um grupo social que irá se moldando de forma ordinária na sociedade.

O estudo dos rituais de religião de matriz africana, portanto, serve como escopo para que o grupo mantenha uma identidade e também se reconheça enquanto coletividade, e que o *ethos* seja de fato legitimado. Já em uma perspectiva ocidental, em que o individual possui mais valor que o coletivo, a falta de entendimento de

como o povo de terreiro possui a crença em um orixá faz com que não se entenda a dicotomia que o corpo assume depois do ritual de aprontamento. Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; é ele o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular do ator (BRETON, 2006, p.7). Na mesma linha, defende Mauss (1974) que as técnicas corporais atribuem também a noção de corporeidade, de gestos, e imitações ao instrumento coletivo social.

Bastide (1985) diz que “toda religião se compõe da tradição de gestos estereotipados e de imagens mentais, ritos e mitos respectivamente” (1985, p.33). Já Côrrea (2006, p.88), que pesquisou o Batuque no Rio Grande do Sul, afirma que o conhecimento obtido no ritual de iniciação faz com que se fortaleça o contato com o sagrado. Estudos sobre sagrado e profano são vastos, mas ainda bebem das propostas de Eliade (1992), que defende que

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo (1992, p.13).

Para o ritual de iniciação em si, um momento específico em que se altera o *status* do participante de iniciando para iniciado, há certas exigências. Quando um filho de santo se prepara para fazer seu aprontamento deverá custear toda a cerimônia. Para esta feitura são comprados objetos e artigos para a composição dos símbolos sagrados, bem como os animais que serão sacralizados no ritual. O filho de santo pode apenas fazer a iniciação de seu orixá de cabeça e de corpo, ou fazer o aprontamento com os doze orixás. O

aprontamento de *Bará a Oxalá*, é o que tornará o sujeito *babalorixá* futuramente. Mesmo que se tenha esse assentamento dos doze orixás, não significa que o indivíduo se tornará *babalorixá*, porém, ele está pronto na religião. No Batuque, como existe um ciclo de rituais, no dia da festa do pai da casa é que o filho ou os filhos que foram aprontados serão apresentados ao povo do Terreiro, como filhos aptos e prontos, para um dia, caso queiram, se tornar chefes religiosos. Normalmente nas festas o orixá brada, o que pode ser interpretado como uma espécie de nascimento do orixá. Depois esse filho que está em transe dança a noite toda ao toque do tambor, uma espécie de continuidade da possessão da divindade. É como se o orixá estivesse vivo naquele momento. Logo após, há um período de *axerê*, onde as pessoas falam como criança e ao contrário, situações que marcam uma espécie de adeus para aquele corpo que foi emprestado pelos orixás. Para Corrêa “o estado de *axerê* ou *axêro* é intermediário entre a possessão propriamente dita e o normal do indivíduo” (CÔRREA, 2006, p.123).

A construção do corpo sagrado possui várias esferas, ou melhor, etapas de aprofundamento com o sagrado. A imagem do corpo é aqui a imagem em si, alimentada pelas matérias simbólicas que mantêm a existência em outros lugares, e que cruzam o homem através de uma fina trama de correspondências. Segundo Breton,

Em sociedades que permanecem relativamente tradicionais e comunitárias, o “corpo” é o elemento de ligação da energia coletiva, e através dele, cada homem é incluído no seio do grupo. Ao contrário, em sociedades individualistas, o corpo é o elemento que interrompe, o elemento que marca os limites das pessoas, isto é, lá onde começa e acaba a presença do indivíduo (BRETON, 2006, p.30).

A corporeidade constitui-se como elemento sagrado e central na religiosidade batuqueira. É interessante ressaltar o trabalho da antropóloga Birgit Meyer que se baseia em uma nova perspectiva, um novo olhar, sobre antropologia da religião. Meyer (2019) irá chamar de *virada material* o que considera mídia (mediação), ou seja, todas as formas de extensão ao ato de ver, sentir. Meyer (2019) entende que a mediação está ligada às práticas de convivência, sendo que atualmente a religião está inserida em um mundo-rede, e através dessas ligações, que denominará de formações sensoriais e formações estéticas. A autora (2019, p.17) parte da ideia de extensão de relações; acredita que a religião, para se tornar concreta, palpável, o faz por meio das pessoas, por meio das ideias, das práticas, das experiências e estas implicam em uma variedade material, envolvendo objetos, edifícios, ornamentos, imagens, textos, vídeos; logo os corpos e o sentidos são formados nessas práticas e ideias. É dessa forma que o sentido do sagrado se manifesta também através das manifestações estético-religiosas, ou seja, a estética como forma sensorial, estética interativa.

ETNOBIOGRAFIA: PRECISA FAZER SACRIFÍCIO QUEM QUISE TER UMA CABEÇA²

A etnobiografia se configura como um método etnográfico voltado para as narrativas dos interlocutores, na medida em que se constrói a pesquisa em conjunto com a reflexão teórico-metodológica. É uma metodologia de investigação científica onde o protagonista da experiência exprime a sua própria, mesmo que subjetiva. A forma de etnografar está ligada não somente a como a história pessoal é

² (PRANDI, 2001, p.51)

contada, mas também como se conta essa história. Essa composição de uma narrativa pode ser assim descrita:

A partir de experiências individuais de cada um dos atores ancorados em suas percepções culturais, estrutura-se uma narrativa que procura dar conta desses dois aspectos de simultaneidade, propondo de uma vez só e a um só momento a não mais antagônica relação entre subjetividade e objetividade, cultura e personalidade (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO; 2012, p.90).

A partir deste ponto começo a estruturação da narrativa inspirada na etnobiografia a que me proponho neste trabalho. Enquanto pesquisadora, desenvolvi previamente trabalhos relativos à cultura religiosa de matriz africana utilizando a metodologia etnográfica eis que neste trabalho é utilizada a inspiração etnobiográfica. Ao realizar a minha primeira pesquisa de campo no Terreiro, utilizando o método etnográfico, observei vários rituais e também criei laços. De todos os rituais que observei acabei decidindo fazer uma etnografia sobre o ritual dos mortos, que originou o trabalho de conclusão do curso da especialização em Ciências Sociais da Universidade Passo Fundo/RS (UPF) em 2018. Essa pesquisa me angariou votos de confiança e uma exposição fotográfica no *hall* de entrada do IFCH da UPF, intitulada, *O sagrado no Batuque*, com fotografias do ritual dos *Eguns*. As fotografias também foram publicadas juntamente com o artigo em um e-book realizado pela Editora da UPF, chamado *Ciências Sociais em Debate*.

O ritual que presenciei e escrevi/etnografei, juntamente com a observação participante, é considerado íntimo e sigiloso. Depois de terminar a pesquisa, continuei frequentando o terreiro. Havia de certa maneira uma vontade de que eu me tornasse membro do

terreiro, isto é filha de santo. Fui adicionada ao grupo de *WhatsApp*, do terreiro, em fevereiro de 2019. Ao ingressar no grupo, percebi que esse era meu segundo voto de confiança, porque somente estão adicionados no grupo os filhos de santo. O primeiro voto de confiança tinha sido o aceite em observar os rituais. Dentro do processo iniciático desta cultura, ser aceito como membro do grupo passa necessariamente por ser admitido ao grupo do *WhatsApp*.

Minhas primeiras impressões eram de uma pesquisadora disposta a se aventurar ao desconhecido, pois nunca havia participado de um grupo de *WhatsApp* de tal natureza e ainda não compreendia como o “estar” se manifestava em mim. Ao ingressar no Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, em agosto de 2018, minha pesquisa continuaria no mesmo Terreiro, com o mesmo interlocutor, o pai de santo, Baba Akinelé (Pai Duda). Porém, ao iniciar o mestrado estava mais focada nas disciplinas, com as leituras e com os cuidados com o meu filho de cinco anos. De certa forma, pessoalmente, deixei o campo um pouco de lado, o que seria necessário para se “fazer parte” de um Terreiro. Ao adiar os compromissos com o campo/terreiro (porque começo a me tornar membro do grupo de *WhatsApp*, mas ao mesmo tempo ainda sou pesquisadora, e o limiar de pesquisadora e de filha de santo, me ocasionou questionamentos, o que de fato refletia na forma de agir), comecei a frequentá-lo mais lentamente, isto é, esporadicamente, sem estar muito ativa. Ao perceber que eu estava um tanto afastada, Baba Akinelé então me retira do grupo de *WhatsApp*.

A pesquisa de campo envolve muitas coisas, inclusive o “estar presente”. Enquanto pesquisadora, anseios começaram a vir à tona. A forma como eu iria proceder ante a cobrança efetiva de pertencer de uma vez por todas à Nação, ao Batuque. Sentia a responsabilidade e o dever que acompanha essa decisão. Essa responsabilidade

ou denominação de “ser algo”, me causou dúvidas. A ligação com o terreiro, por mais que eu considerasse forte, e até gostasse da ideia, tornavam-se vivências das quais eu queria participar. Porém, refletia, será que não melindraria minha pesquisa? Será que me afastaria do olhar antropológico ou me aproximaria ainda mais?

Mesmo sabendo que é natural que pesquisadores de religião afro ingressem na religião, para compreender melhor as subjetividades inseridas nos rituais, uma decisão cabal me inquietava.

Nas religiões afro-brasileiras, o incentivo para que o antropólogo se torne um membro do grupo, atuando nos quadros organizacionais e religiosos dos terreiros, tem sido frequente desde os primeiros trabalhos de campo nessa área. Uma reflexão sobre a observação participante nesse contexto nos ajuda entender tanto certas características dessas religiões como da técnica da observação antropológica (SILVA, 2000, p.89).

Sempre tive respeito pelo interlocutor principal que é o pai-de-santo. Enquanto estava indefnida em minha decisão sobre ingressar de fato na linhagem como filha de santo, fui retirada do grupo de *WhatsApp* da casa, o que me deixou triste e prostrada. Logo, não acompanharia as datas das movimentações e rituais da casa. Perdi alguns rituais, mesmo já sabendo das datas: não me senti à vontade para participar. Não me sentia mais parte.

O silêncio também indica até onde vamos ou devemos parar. Logo que fui removida do grupo da casa de *WhatsApp*, perguntei ao pai-de-santo, o motivo de ter sido retirada e não obtive resposta. Passaram-se alguns meses, fiquei distante e me questionando sobre o estar presente, algo como de fato “vestir a camiseta”, pertencer. Precisava ter responsabilidade sobre isso. Percebi que isso dizia mais

sobre mim do que sobre o outro: o fato de não me envolver, não ter responsabilidades, não materializar meu corpo. As incertezas permeavam o ter o primeiro contato com o invisível, com o meu orixá; o “sagrado envolto de mistério”, e isso perpassa um pouco de medo. Nesse momento de silêncio e afastamento, percebo que eu já estava dentro, que o limiar entre pesquisadora e integrante, caiu por terra: eu já era filha de santo, mas precisava me posicionar como tal. De certa forma o afastamento e o silêncio também foram importantes para um amadurecimento antropológico, religioso e intelectual.

Assim, convidei o pai-de-santo para fazer uma fala na Universidade da Fronteira Sul - Campus Erechim (UFFS) sobre o mês da consciência negra, em novembro de 2019. Conversamos sobre o motivo de eu ter sido removida do grupo. A resposta dele foi de que eu ficava “em cima do muro”, deveria entrar ou não na religião, mas mesmo se eu não quisesse entrar eles continuariam gostando de mim e seguiriam meus amigos. Ao término da fala dele, eu já tinha a minha resposta. Essa situação é típica para com pesquisadores desta área, conforme explica Silva:

A maioria dos pais de santo procura estimular a participação do antropólogo na vida religiosa do terreiro objetivando a sua iniciação, já que está é a única forma legítima de ingresso na religião e acesso a dimensões mais particulares do culto (SILVA, 2000, p.92).

Ficou muito claro, para mim, que eu poderia continuar frequentando o terreiro, mas ser frequentadora é muito diferente do que ser integrante. Ao mesmo tempo, então, havia a necessidade de me tornar filha de santo porque precisava viver, degustar, ouvir, sentir a mediação com o sagrado. A conexão precisava existir para

que eu compreendesse o que é sacralizar a religião em mim, movimentar (aceitar) o sagrado, “o sagrado como força misteriosa que era tanto terrível, quanto atrativa, evocando sensações de medo e admiração” (MEYER, 2019, p.261).

Logo fui adicionada novamente ao grupo de mensagens do terreiro. Enquanto pesquisadora, a decisão de me tornar membro não foi calculada, porém se tornava necessária para que eu compreendesse as subjetividades ao me tornar *uma igual*, compreender os preceitos e fundamentos na lógica de ser *uma também*. Além de que, ao longo de todos os anos de convivência, se criaram laços afetivos com as pessoas. “Assim não há saber socialmente tecido e compartilhado que não seja também um saber praticado” (SIMAS; RUFINO, 2018, p26).

O primeiro passo/ação foi jogar os búzios para ver qual meu orixá de cabeça³. Somente pelo jogo de búzios é que se descobre o orixá que rege a sua cabeça. Na primeira vez que foram jogados os búzios, três orixás disputavam a minha cabeça. Logo, tive que remarcar para a segunda vez. Marcou no jogo de búzios que sou de Bará (Exu), o orixá mais próximo do humano. O jogo também revelou que minha iniciação teria que ser imediata. A partir desse momento as coisas foram se encaminhando. Dentro de pouco tempo participei da minha primeira obrigação como filha de santo, sem câmera fotográfica, e sim como batuqueira. No entanto, também necessitava fazer a minha iniciação que é “lavar à cabeça⁴, para

³ Orixá de cabeça, é o orixá que comanda a cabeça do filho, é ele que emana a energia vital (axé). A formação da cabeça e do corpo se chama ajuntó. Todos os filhos que iniciam na religião afro, possuem o orixá da cabeça e do corpo.

⁴ “A lavagem de cabeça, é realizada sempre como primeira cerimônia da iniciação é feita com o mieró. O tipo de ervas do mieró varia com o tipo e objetivos da cerimônia a ser feita” (CORRÊA, 2006, p.91)

depois fazer o borí⁵. Após isso tudo as coisas deram movimento, mais energia à pesquisa. Em outras palavras, sendo “filha de Exu” é que as coisas começam a funcionar. Aceitar a religião e ser filha de Exu faz todo o sentido e os projetos comecem a ter sucesso quando aceitei a religião.

Em março de 2020, a expectativa da pesquisa toma um rumo inesperado, pois é anunciada a pandemia mundial pelo vírus da COVID-19, em que o distanciamento social e o isolamento tornam-se presentes na vida das pessoas. Logo, minha iniciação seria cancelada. Mesmo assim, acompanhei através do grupo de *WhatsApp* as movimentações da casa, e foi através desse suporte que coletei os dados. Para fazer a etnobiografia, eventos importantes foram anotados separadamente; porém o próprio grupo de *WhatsApp* se tornou meu “caderno de campo” e através dele coletei dados para transcrever em minha pesquisa. O primeiro passo foi anotar datas, eventos e separar fotografias. Já havia isolamento e distanciamento social; logo todos os rituais da casa foram cancelados, o grupo de *WhatsApp* se torna uma extensão de convivência ainda mais presente na vida das pessoas.

O olhar antropológico que me suscita é o mesmo olhar científico, mas não modular: não há apenas uma forma de olhar. “Quando você está do lado de fora é densa, quando está dentro, vê que cada árvore tem seu lugar”, (provérbio africano). Depois de um tempo, no dia nove de janeiro de 2021 faço minha iniciação no Batuque, nação Cabinda, o que altera meu *status*, pois “los iniciados se distinguem de los no iniciados” (AUGÉ, 1988, p.41).

⁵ O borí ou borído é uma espécie de firmeza, é um passo que te coloca dentro da religião, isto é a iniciação dentro da religião.

Minha iniciação foi realizada no terreiro Egbé Asé Ogum, que tem como etnia, “lado”, a Cabinda. O terreiro está localizado no bairro Vera Cruz em Passo Fundo/RS e é comandado pelo babalorixá Baba Akinelé, que em 1994 foi legitimado pai de santo.

Para minha iniciação, cheguei às 13h no Terreiro. Já havia três irmãos de santo recolhidos, pois no dia anterior foi feita a obrigação de quatro-pé⁶. No sábado quem iria iniciar era eu e outra irmã de santo, nós iríamos fazer o *borí* (obrigação de aves). Alguns dias antes de se aproximar minha obrigação me senti sensível, mexida por dentro, falando pouco e pensando muito. Uma atmosfera me abraçava, mas ao mesmo tempo estava nervosa e ansiosa. Às 13h do dia 9 de janeiro já estava no Terreiro. De manhã fui comprar meu pano branco da cabeça (ojá), e mais regatas brancas. Almocei qualquer coisa. Cheguei em casa, tomei banho e fui para o Terreiro. A obrigação só iria começar à tardinha. Comecei a andar de um lado para outro dentro do terreiro: lavei louça, cortei batatas e cenouras, conversei com vários irmãos de santo sobre a iniciação. Estava literalmente do salão para a cozinha. Minha barriga fervilhava, minha ansiedade ia aumentando conforme a hora ia se aproximando o rito. Pensava muito na entrega, de como seria ter meu orixá comigo, o que aconteceria. A noção de entrega é difícil para uma pessoa que nasceu e cresceu com privilégios e liberdade. Há também o temor do desconhecido, do que nunca foi vivido, o mistério que o sagrado nos imprime.

Choveu. Olho para o pai de santo e digo: “iih, Exu não gos-

⁶ Obrigação de quatro pé, é um ritual, isto é, um “aprontamento que compreende a consagração do indivíduo no mínimo a seus orixás pessoais, o da cabeça e o do corpo, além de Bará, que sempre os acompanha. (...) O aprontamento corresponde ao estabelecimento oficial do pacto místico entre indivíduo/orixá” (CORRÊA, 1992, p.95).

ta de chuva”. Ele me olha e diz: “não, isso é crendice”. Aguardo. São separadas as minhas guias e colocadas em vasilhas de barro também chamadas de alguidar. Já a representação da minha cabeça (*Ibá ori*), no meu caso Exu (*Bará*) é assentada em uma vasilha maior. Dentro está minha quartinha, minha manteigueira, ambas de cor vermelha. Ainda são colocados sete búzios, uma moeda antiga e a minha guia de cabeça de cor vermelha, *Bará Agelú*. Meu corpo Oxum Pandá, minhas passagens Xangô Aganju e Oxalá Obocum e Exu Lanã. Ainda as guias de Ogum e Iansã, pai e mãe do Ilê. As guias de passagem vão separadas em cada vasilha, bem como minha guia de Oxum Pandá. Estou dentro do salão em frente ao quarto de santo; em quase cinco anos frequentando o salão, nunca havia entrado no quarto de santo; e só vou entrar quando levantar do chão.

Assim começa a iniciação: primeiramente é passado um axé (limpeza), que está dentro de sacos com as cores de cada orixá e um galo também é utilizado para a limpeza. Isto é, o galo vivo é passado em todo o nosso corpo. Depois é lavada minha cabeça com ervas que são maceradas e ficam da cor verde escura. Conforme a água ia descendo na minha cabeça, o alabê (tamboreiro) toca as rezas, cânticos e os filhos cantam, sendo entoadas em todo o momento da iniciação. Minha cabeça é lavada. Deito no chão e é colocado um pano branco quase transparente que é segurado em cima do meu corpo. Eu me levanto e fico ajoelhada com a cabeça para baixo e o pai de santo ecoa meu orukó, chamado de nome de santo; quando se está fazendo a iniciação, isto é a feitura do santo, logo o nome público do meu santo: Èsùlayò. Depois é colocado um algodão em cima da minha cabeça com os sete búzios e a moeda e é passado mel. Lembrando que se a pessoa é a filha de Xangô, vai estar na gamela, as vasilhas elas podem mudar de acordo com o santo, por

exemplo Iansã será na panela de barro, santos de praia são em vasilhas claras, transparentes.

Começa a imolação. É cortado primeiro para o Bará Lanã, minha passagem de Exu, e passado o *ejé* (sangue) nos meus pés. Depois sento com a minha vasilha (*ibá ori*), posicionada no meio das minhas pernas. Começa o corte para meu orixá de cabeça e meu corpo. Já as passagens vão depender, por exemplo de minha irmã de santo que seria a próxima a se iniciar, e é filha de Xangô; então minha guia de passagem de Xangô ficou junto com a gamela do orixá Xangô para “comer” junto.

O axorô (sangue) que cai sobre meu corpo, é passado pela minha madrinha de santo, e por algumas irmãs de santo que ficam presentes auxiliando. A iniciação é finalizada com os pombos que representam meu orixá Bará Agelú. Nesse momento acontece uma cena que me foi relatada depois: no momento em que o pai de santo coloca o pombo perto da minha cabeça, com a cabeça dele na minha testa, ele para de bater as asas por alguns minutos e abre asas abraçando a minha cabeça. Meus irmãos de santo que estavam vendo a minha iniciação disseram que foi uma das cenas mais lindas que já vivenciaram.

É colocado o *ojá* (pano branco) na minha cabeça e sento para ver a próxima iniciação. Ao terminar, deitamos. Enquanto isso os filhos que estão auxiliando limpam os animais, e fazem uma canja de galinha que será servido para nós nem quente nem frio, mas em uma temperatura morna. Comemos e dormimos, durante três dias. Não podemos nos olhar no espelho, não podemos comer com garfo e faca, não podemos sair do salão onde estamos deitados, a não ser para ir ao banheiro. No banheiro o espelho é tapado com uma toalha. Ficamos a maior parte do tempo isolados, sem utilizar nenhum meio eletrônico, como por exemplo o celular. Não podemos alcan-

çar nada para ninguém. A iniciação nos faz dormir muito, é uma sensação de abertura, de nascimento, de silêncio. De dentro para fora. Todas essas regras respeitam uma lógica de ritos de iniciação comuns na cultura de matriz africana, como descreve Tacca (2009):

os ritos de passagem são marcados por cerimônias de separação (preliminares) e de agregação (pós-preliminares) que criam seu interstício, muitas vezes de longa duração, um estado de liminaridade acentuado, principalmente nos casos de ritos de iniciação. As características de liminaridade às quais o neófito está sujeito: submissão, silêncio, ausência de sexualidade e anonimia (TACCA, 2009, p.159)

Podemos receber visitas depois de um dia. As visitas são dos filhos da casa, que nos levam doces.

Na segunda-feira à noite, dois filhos de santo chegam para levantar a nossa obrigação (que são as frentes dos orixás e nossos alguidares). É lavada a nossa cabeça novamente com ervas, e retirado o algodão que contém os sete búzios e a moeda. Depois separamos o que está dentro dos alguidares. Ajeitamos dentro da bacia novamente. Então se organiza e se limpa todo o terreiro. Eu fiquei responsável por lavar todos os alguidares, vasilhas, gamelas e depois secar o chão da cozinha, terminando, limpamos nossos búzios. Ajeitamos dentro da manteigueira os sete búzios abertos e a moeda do lado da coroa, que é a representação da nossa cabeça.

A foto abaixo está com os búzios virados para baixo e a moeda também; quando fiz a foto perguntei para o pai-de-santo se podia; ao tirar a foto, estava desse jeito, como mostra a imagem; quando fui ajeitar na manteigueira é que notei que tudo tinha que estar ao contrário, mesmo assim eu não quis fotografar os meus búzios para cima. O sagrado se manifesta em mim, então faz com que eu não

quisesse mostrar tudo. O sagrado possui uma magia estética invisível. Podemos todos nós que estávamos recolhidos, isto é, de obrigação, tomar banho, e dormir.

Na terça-feira, todos nós filhos de santo acordamos cedo da manhã, organizamos o terreiro, tomamos café, guardamos nossa quartinha, nossa manteiguetta no quarto de santo em uma estante com várias quartinhas e manteiguetas dos outros filhos. Batemos a

cabeça; Baba Akinelé passa mel nas nossas mãos, e bate com suas mãos nas nossas. Estamos prontos para ir embora.

A fotografia abaixo é da minha saída do Terreiro, meu caminho a ser seguido como filha de Exu (Bará),



Figura 1. Representação da minha cabeça.
Fonte: Elaborada pela autora (2021).

O Atlântico como encruzilhada não é somente o lugar de travessia, mas também de continuidade no sentido da reinvenção e da continuidade. A encruza de Exu aponta caminhos enquanto possibilidades: cruzando perspectivas, a encruzilhada transatlântica é a categoria que, a partir dos princípios explicativos de mundo assentes em Exu, nos fornece bases para pensar a trágica experiência de deslocamentos forçados e não retorno também como uma possibilidade de reinvenção da vida, de culturas resilientes que se recodificaram no próprio trânsito (SIMAS; RUFINO, p. 55, 2018).

Desde do primeiro momento que você entra no Terreiro, pede agô (licença), até a hora de ir embora, sendo que “as tradições de matriz africana entendem os espaços naturais e os espaços geográficos como sagrados” (SILVEIRA, 2019, p. 60). Uma das inquietações que tive, foi ao levantar do chão; experimentei dificuldades de conviver com o coletivo. Sabe-se que toda a religião de matriz africana é baseada no coletivo e percebo

o quanto me torno antagônica naquele momento,

o quanto meus valores são de uma cultura individualista. Enquanto estava recolhida, não houve problemas; porém, ao me levantar foi um choque. Ir ao encontro de minha própria natureza me refez e posso avaliar ainda melhor o que é se tornar efetivamente filha de santo.



Figura 2. Caminho. Fonte: Elabora pela autora (2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões de matriz africana se afirmam no espaço território em que ocupam, tornam-se importante para cultura afro. A tradição oral que as mobilizou por tanto tempo, as fez com que se perpe-

tuassem nos dias de hoje. Os conhecimentos que são passados de pai para filho legitimam os Terreiros como espaço sagrado.

A etnobiografia como ferramenta de pesquisa tornou o estudo ainda mais sensível e potente diante ao universo religioso que estava inserida. O ato de escrever sobre si mesmo, de fato foi algo desafiador, “a narração da própria vida como construção do self e construção do mundo encontra-se nas mais variadas formações culturais” (GONÇALVES; MARQUES, CARDOSO, 2012, p.21)

O desafio maior no estudo de religiões, é a interpretação do que está acontecendo, possuir uma sensibilidade para transpor sensações e transcrevê-las, mas também que seja verossímil ao que é a realidade de um Terreiro. O trânsito entre um corpo neutro para um campo sagrado, foi uma experiência marcante na minha vida, e também como pesquisadora. A sensação de sentir a realidade, depois de ler tanto a teoria, nota-se a importância de uma pesquisa de campo, como fator principal o estar perto, vivenciar de fato o campo. Ao iniciar na religião, é um compromisso com meu o corpo e com a ancestralidade, não é à toa que a religião de matriz africana, Batuque, possui um ritual específico aos ancestrais. Ao receber meu orixá Exu, grande transformador da energia vital, me deu fôlego e ainda mais conhecimento sobre o entorno. Exu que é o grande mensageiro, guardião da encruzilhada, o primeiro sempre a ser cultuado, é o que move o sagrado e desempenha um papel de orquestrador entre os dois mundos. Orixá que agora acompanha minha trajetória, “Todos procuram Bará para alguma coisa. Todo mundo precisa dos favores de Bará” (PRANDI, 2001, p.55).

Alupô!

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, MARC. *Dios como objeto*. Barcelona, ES, 1988.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BRETON, DAVID LE. *A sociologia do corpo*. 4ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- CÔRREA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião Afro-Rio-Grandense*. 2ed. Porto Alegre: Editora Cultura&Arte LTDA, 2006.
- ELIADE, Marcea. *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GONÇALVES; Marco Antonio, MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. *Etnobiografia: Subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Ltda, 2012.
- PEIRANO, Mariza. *Rituais Ontem e Hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol 2. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.
- MEYER, Birgit. ORG, Giumbelli, Emerson, Rickili João, Toniol, Rodrigo. *Como as coisas importam, uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. *A mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- SANTOS, Talita Morais dos. ORG: Glauco Ludwig Araujo: Ciências Sociais em Estudo: in *O Ritual de eguns no Batuque: dádivas entre mortos e vivos*. Passo Fundo: ed UPF, 2019.
- SANTOS, Talita Morais dos. *Encruzilhada Imagética: O sagrado no Terreiro*. Dissertação de mestrado (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Programa de Pós-Graduação em Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal da Fronteira Sul/UFFS, Erechim, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves, da. *EXU*. Rio de Janeiro: Palhas, 2015.

SILVEIRA, Anzorena, Alessandro, Hendrix. *Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana*. São Leopoldo: EST/PPG, 2019.

SIMAS, Luis Antonio; RUFINO, Luiz. *A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

TACCA, Fernando de. *Imagens do Sagrado*. Campinas: ed. Unicamp, 2009.

VERGER, PIERRE. *Orixás*. 6 ed. Salvador: Corrupio, 2002.





GUIA DE ACERVOS SOBRE RELIGIÕES EM PASSO FUNDO

GIZELE ZANOTTO



O estudo das religiões tem sido progressivamente aprimorado no âmbito acadêmico. Desde a segunda metade do século XX, pelo menos, o avanço de métodos, abordagens, técnicas e propostas analíticas voltados às múltiplas compreensões da humanidade, em sua complexidade e vastidade, vem oportunizando que mais e mais estudos nos auxiliem na compreensão da agência dos sujeitos em seus devidos tempos, contextos e espaços de atuação. No âmbito da História, especificamente, a interdisciplinaridade com a Sociologia, Antropologia, Literatura, Filosofia, Psicologia, Comunicação Social, Ciências da Religião e Teologia veio dar novo impulso ao aprofundamento dos estudos sobre as doutrinas, crenças e práticas religiosas.

Compreendendo a História como o estudo do homem no tempo, seguindo a clássica e sagaz definição de Marc Bloch (2001), a historiografia dedicada aos fenômenos religiosos se multiplicou em perspectivas e abordagens. Se ao principiar como disciplina, a História das Religiões, ainda no século XIX, voltava-se mais a avaliar as origens, evoluções e comparações entre as religiões – o que gerou inúmeros compêndios enciclopédicos descritivos que pretendiam dar conta de todas as formas de crer –, a partir de renovações historiográficas tivemos outra perspectiva mobilizando os estudos, qual seja, a compreensão da especificidade do objeto de estudo, suas manifestações e particularidades (TORRES-LONDOÑO, 2014, p. 125-127).

Afora o tema das religiões ser corrente nos estudos acadêmi-

cos há séculos, como apontamos anteriormente, outras formas de pensar o fenômeno, menos oficial e institucional, ganharam força a partir da segunda metade do século XX, com análises de discursos, memórias, práticas, ritos e rituais, entidades sobrenaturais, reinterpretações, representações, dogmas e compreensões sobre vida e morte, enfim, sobre a vivência da fé em sua reapropriação e singularidade, bem em seus sincretismos e suas identidades.

Na senda das renovações no âmbito científico, fontes múltiplas em suportes, historicidades e intencionalidades foram agregadas ao trabalho do historiador das religiões, o que inclui documentos escritos, manuscritos, imagens, estatutária, relíquias, representações várias, memórias, imprensa, audiovisuais, letras musicais, lápides cemiteriais, panfletos, livros de fundadores e membros, objetos de culto, roteiros de ritos, rituais e festas, simbologias entre outros. Propostas de estudo quantitativos e qualitativos proliferaram para dar conta da avaliação, serial ou não, de fontes diversificadas que exigem métodos e técnicas de estudo singulares, que evidenciam que o fenômeno religioso é multifacetado e dinâmico e não se atém às marcas teórico-metodológicas estabelecidas, exigindo constantes reflexões e alterações para dar conta de suas renovações cotidianas.

Tratando-se de estudos acadêmicos, especificamente na área das Ciências Humanas e Sociais, a análise crítica, pautada em teorias e metodologias, deve preponderar ao aspecto teológico e apologético. Nessa linha, seguimos a proposta de Peter Berger, que, como religioso e pesquisador, enfatiza a necessidade de que estudos acadêmicos pautem-se no que ele denominou de *ateísmo metodológico*. Além disso, defende que o trabalho do cientista social deve examinar a religião enquanto projeção humana, como ação do homem, não tendo nada a declarar acerca da possibilidade de

essa projeção se referir a algo além do ser que a projeta (BERGER, 1985, p. 186). Não cabe ao analista discutir se há ou não sobrenatural, se há ou não fundamento divino nas manifestações produzidas pelo homem sob tal “aura de sentido”/indicação. O que lhe cabe é analisar o que resultou desse crer: doutrinas, instituições e práticas, em síntese, tratar da religião também como construção humana.

Para mantermo-nos atualizados, temos à disposição uma miríade de revistas acadêmicas acessíveis em plataformas on-line, tais como Periódicos CAPES, Scielo, Google Acadêmico e muitas outras mais. Quanto a revistas específicas, temos à disposição as referenciais *Revue de l'histoire des religions*, *History of Religions*, *Ciencias Sociales y Religión*/ *Ciências Sociais e Religião*, *Revista Brasileira de História das Religiões* e *Plura - Revista de Estudos de Religião*, essas últimas derivadas, respectivamente, da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul (ACSRM), do Grupo de Trabalho de História das Religiões e Religiosidades (GTHRR/Anpuh) e da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Há ainda as coletâneas temáticas que nos trazem o estado da arte e que possibilitam nossa atualização constante¹, além das produções que nos apresentam as transformações do campo religioso a partir de dados estatísticos atualizados, ampliando nossa capacidade de reflexão e compreensão² e, pensando no contexto regional, estudos sobre as religiões no Rio Grande do Sul³.

Visando auxiliar os pesquisadores no conhecimento e, quiçá, na potencialização de pesquisas, nos dedicamos a informar locais

¹ Bellotti; Cunha, 2019 / Fonseca; Marin, 2020 / Kan, 2004 / Manoel; Freitas, 2006 / Maranhão Filho, 2013 / Passos; Usarski, 2013 / Pereira, 2012 / Rodrigues; Aguiar, 2016 / Siepierski; Gil, 2007 / Silva; Di Stefano, 2018 / Silveira; Sofiati, 2014 / Silveira, 2018.

² Teixeira; Menezes, 2011 / Teixeira; Menezes, 2013.

³ Zanotto, 2012 / Weber; Zanotto, 2013 / Fleck, 2014 / Dillmann, 2016 / Borin, 2017 / Fleck; Zanotto, 2018 / Karsburg, 2019.

e tipologias de fontes possíveis de serem mobilizadas para estudos que ampliem a compreensão de nossa sociedade, a partir do vislumbre da multiplicidade crescente de religiões no mundo contemporâneo. Certamente que essa primeira tentativa de sistematizar dados terá limites, ausências, mas intentamos dar um *start* na cartografia das possibilidades de pesquisa que Passo Fundo vetoriza pela indicação de locais de salvaguardas de acervos, já estabelecidos. Num segundo momento, tabelamos dados de locais em que o grupo do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC) já realizou pesquisas, seja para projetos de extensão ou de pesquisa. Personagens específicos que já entrevistamos ou com os quais obtivemos materiais não estão listados, visto as questões éticas decorrentes de sua divulgação e o respeito à Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD - Lei nº 13.709/2018).

Lembramos, por fim, que a observação cotidiana nos coloca defronte à criação crescente de novas instituições religiosas, sejam elas de caráter mais ou menos estruturado, de iniciativa de sacerdotes/médiuns/magos etc., ou dos denominados leigos. Tais grupos podem ser analisados via história oral, imprensa, panfletos, convites, atas e outras tipologias de fontes, mas raramente encontrar-se-ão seus “vestígios” cotidianos em locais de salvaguarda. Grupos de tradição oralizada trazem o mesmo dificultador, no entanto, isso não deve ser tomado como limitador ou impeditivo de pesquisas profícuas e necessárias para entendermos o campo religioso local.

GUIA DE ACERVOS SOBRE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES EM PASSO FUNDO/RS

INSTITUIÇÕES	CATÁLOGO DE ACERVO	DOCUMENTAÇÃO	ENDEREÇO
Arquivo Histórico Regional (PPGH/UPF)	Arquivos de Comunicação Social	▪ Jornais publicados em Passo Fundo⁴ ▪ ORIENTADOR: Mensário Espírita Passo-fundense. Passo Fundo, 1948 – 2005 ▪ ÁGUAS DE OXUM – O jornal do Povo Afro-Umbandista. Passo Fundo, 2010-2012	Arquivo Histórico Regional Universidade de Passo Fundo
	Arquivos públicos	▪ A-3.1. CÂMARA MUNICIPAL / INTENDÊNCIA MUNICIPAL / PREFEITURA MUNICIPAL - o A-3.1.2. CORRESPONDÊNCIA - o A-3.1.4. DOCUMENTOS DE GESTÃO	Campus I da UPF - Prédio IHCEC/B4 BR 285, Bairro São José Passo Fundo/RS
	Arquivos pessoais	▪ Nicolau Araújo Vergueiro - o Seção Religião	E-mail: ahr@upf.br Telefone: (54) 3316-8516
	Biblioteca Auxiliar	▪ Seção Religião	https://www.upf.br/ahr/

⁴ A equipe do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH/UPF) tem realizado um Mapeamento de Matrizes Religiosas no jornal *O Nacional*, e já tabulou dados de 1925 a 1950, os quais estão disponíveis aos interessados. Para acessar essa informação, entre em contato pelo e-mail gizele@upf.br.

INSTITUIÇÕES	CATÁLOGO DE ACERVO	DOCUMENTAÇÃO	ENDEREÇO
Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF)	Fundo Diário da Manhã	- Fotografias (Eventos, Entidades e Pessoas) - DIÁRIO DA MANHÃ: 1935 – 2021 - A LUTA: Órgão Republicano. Passo Fundo, 1931 – 1933	Instituto Histórico de Passo Fundo R. Teixeira Soares, 1268 Centro, Passo Fundo – RS E-mail: ihpf@ihpf.com.br Telefone: (54) 99202-6854
	Hemeroteca	- A VOZ DA SERRA: Folha Independente. Passo Fundo, 1916-1921 - DIÁRIO DA TARDE: Vespertino anticomunista, de orientação católica. Passo Fundo, 1949. - PD- ESPECIAL. Um pouco da história da igreja em Passo Fundo e região, paróquia Nossa Senhora da Conceição - 150 anos de História, tradição e Fé. Passo Fundo, 1997. - VICENTINO. Passo Fundo, 2003.	

INSTITUIÇÕES	CATÁLOGO DE ACERVO	DOCUMENTAÇÃO	ENDEREÇO
Arquivo da Cúria Arquidiocesana de Passo Fundo	Caixas ⁵	1 a 14 Correspondências / 15 Cabido Atas / 16 a 18 Padres Atas de Posse Laicizados / Falecidos / 19 Seminaristas Desistentes / 20 a 23 Cúria Documentos / 24 Contratos Convênios / 25 Procurações / 26 Diversos / 27 Crismas Extra CNBB S3 (Plano Pastoral) CERES Casa de Retiros / 28 a 30 Vaticano Relatórios / 31 Nunciatura Relatórios / 32 e 33 CNBB Relatórios Documentos / 34 Adveniat Relatórios / 35 a 37 Dioceses Erexim Balsas Listas / 38 Prof. de Fé / 39 Abjurações / 40 Pia Obra / 41 Missões / 42 Ação Católica / 43 Ação Política / 44 Pastoral Rural / 45 Sem Terra / 46 Casa de Retiros / 47 a 58 Plantas e doações Seminário Aparecida Capelas Bom Recreio Casa Episcopal Colégios-Hospitais Casas Paroquiais Casa de Retiro Matriz Salões Gin. Esportes ITEPA Praia. Igrejas / 59 Mapas / 60 Dr. Sabino Terrenos / 61 e 62 Anuário Católico / 63 Guia Diocesano / 64 Boletim S. E. Americ. / 65 Diário Oficial / 66 Public. Religiosas / 67 e 68 Fotos / 69 Livretos / 70 Folhetos / 71 Fatos Religiosos / 72 Granja Documentos / 73 Documentos Sem Tápura / 74 Enfermagem Escola / 75 Relatórios Escolas Católicas / 76 Filosofia Faculdade / 77 Viamao Seminário / 78 Docum. Antigos Avulsos / 79 Santuário Romarias / 80 Altar Monumento Seminário V. Maria / 81 Romarias diocesanas / 82 Documentos até 1959 / 83 Pró-Diocese Corresp. Terrenos Cabo Neves / 84 Prédio N. S. Aparecida / 85 Pulador Granja / 86 Históricos Paróquias / 87 Fundação Rádio Planalto / 88 Iprec / 91 Romarias Filosofia UPF	Cúria Arquidiocesana de Passo Fundo Rua Coronel Chicuta, 436 A Centro Ed. Nossa Senhora Aparecida - 4º andar E-mail: curia@arquidiocesadepassofundo.com.br Telefone: (54) 30/45-9240 https://www.arquidiocesadepassofundo.com.br/
	Livros Tombo	Livro n. 1 - 1862 / Livro n. 2 - 1913 / Livro n. 3 - 1950 / Livro n. 4 - 1978	

⁵ Organização realizada pelo padre Carlos Leonardo Kipper, falecido em 2017, que gentilmente nos cedeu a lista em contato no Arquivo. Segundo relatos das funcionárias, uma reorganização está em andamento pelo novo responsável, Fabio de Moraes.

INSTITUIÇÕES	CATÁLOGO DE ACERVO	DOCUMENTAÇÃO	ENDEREÇO
Arquivo da Cúria Arquidiocesana de Passo Fundo	Livros de Registros	Registros paroquiais, 1836-1922 – Digitalizações do Family Search) Batismos 1836-1864 / Batismos 1857-1877 (faltam anos) / Batismos 1852-1860, 1864-1869 / Batismos 1860-1864 (com óbitos) / Batismos 1869-1879 / Batismos de filhos livres de escravos 1871-1876 / Batismos de filhos livres de escravos 1875-1887 / Batismos 1879-1890 / Batismos 1890-1898 / Batismos 1898-1909 / Batismos 1908-1919 / Batismos 1919-1921 / Casamentos 1852-1871 (livres e escravos) / Casamentos 1870-1873 (livres e escravos) / Casamentos de escravos 1861-1883 (faltam anos) / Casamentos 1873-1908 / Casamentos 1908-1922 / Óbitos 1854 (com batismos) / Óbitos 1854-1878 / Óbitos de escravos 1861-1884 / Óbitos 1877-1923 (faltam anos) / Óbitos 1918-1923 / Óbitos 1919-1921	Cúria Arquidiocesana de Passo Fundo Rua Coronel Chicuta, 436 A Centro Ed. Nossa Senhora Aparecida - 4º andar E-mail: curia@arquiocese.depassofundo.com.br Telefone: (54) 3045-9240 https://www.arquidiocese.depassofundo.com.br/
	Livros	- Seção Passo Fundo - Seção Religião	Instituto de Teologia e Pastoral – ITEPA
Biblioteca do Instituto de Teologia e Pastoral - ITEPA	Periódicos	Caminhando com o ITEPA	Rua Senador Pinheiro, 350 - Vila Rodrigues, Passo Fundo, RS Telefone: (54) 3045-6272 https://itepa.com.br/

GUIA DE INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS DE PASSO FUNDO COM ACERVO E/OU DEPOIMENTOS

Instituições	Documentações	Endereço
Centro Espírita de Caridade Dias da Cruz	Documentos relativos ao Jornal <i>Orientador</i> / Fotografias / Jornal <i>Orientador</i>	Centro Espírita de Caridade Dias da Cruz R. Saldanha Marinho, 526 - Centro, Passo Fundo - RS Telefone: (54) 3311-4419
Congregação das Irmãs de Nossa Senhora – Notre Dame	Anais / Fotografias / Jornais e Revistas / Livros	Cong. das Irmãs de Nossa Senhora – Notre Dame Rua Morom, 2279 – Centro - Passo Fundo – RS Tel.: (54) 2104 2944 http://portal.notredame.org.br/
Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Passo Fundo	Documentos oficiais / Fotografias / Lista de membros	Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Passo Fundo R. Morom, 2560 - Centro, Passo Fundo-RS Telefone: (54) 3312-3680 https://adpassofundo.com.br

Igreja Metodista em Passo Fundo	Documentos oficiais / Fotografias / Lista de membros	Igreja Metodista em Passo Fundo Av. Brasil Leste, 268 Telefone: (54) 3313-4385
Sociedade Beneficente Espírita Bezerra de Menezes	Estatutos / Fotografias / Informativos / Jornais / Materiais de formação / Psicografias	Sociedade Beneficente Espírita Bezerra de Menezes Rua Capitão Eleutério, 398 - Centro, Passo Fundo, RS Telefone: (54) 3317-2088
Cemitério Vera Cruz	Lápides / Epitáfios / Símbolos	Cemitério Municipal da Vera Cruz R. Teixeira Soares, 350 Telefone: (54) 3316-7100
Paróquia São Vicente de Paulo Capela e Festa de São Miguel Arcanjo	Documentos / Fotografias / Livretos/ Livros de Atas / Livros Tombo	Paróquia São Vicente de Paulo Av. Brasil Oeste, 1889 - Centro, Passo Fundo Telefone: (54) 3045-1654
Cemitério Israelita	Lápides / Símbolos	Cemitério Israelita (junto ao Cemitério Vera Cruz) R. Teixeira Soares, 350 https://www.sinagogapf.com.br/cemiterio
Masjid Mesquita Sociedade Muçulmana de Passo Fundo	Entrevistas Panfletos	R. Quinze de Novembro, 1175 Vila Luiza, Passo Fundo, RS (54) 98102-1805 rmjehani@yahoo.com

REFERÊNCIAS

BELLOTTI, Karina Kosicki; CUNHA, Magali do Nascimento (Orgs.). *Mídia, Religião e Cultura*. Percepções e tendências em perspectiva global. Curitiba: Appris, 2019.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BORIN, Marta Rosa (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul 5*: as religiões protestantes - história, fontes e metodologia de pesquisa. São Paulo: ANPUH, 2017.

DILLMANN, Mauro (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul 4*: matriz afro-brasileira. São Paulo: ANPUH, 2016.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; ZANOTTO, Gizele (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul 6*: campo religioso Sul-Riograndense. São Paulo/SP: ANPUH, 2018.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul 3*: manifestações da Religiosidade Indígena. São Paulo: ANPUH, 2014.

FONSECA, ANDRÉ Dionei; MARIN, Jérri Roberto (Orgs.). *História, Imprensa e Religião*. Curitiba: Appris, 2020.

KAN, Elio Masferrer. ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso. Ciudad de Mexico, D.F.: Playa y Valdés, 2004.

KARSBURG, Alexandre (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul 7*: Monge João Maria na história. São Paulo/SP: ANPUH, 2019.

MANOEL, Ivan Aparecido. FREITAS, Nainora M. B. de (Orgs.). *História das Religiões*: Desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *(Re)conhecendo o sagrado. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religião e religiosidades*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

- PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PEREIRA, João Baptista Borges (Org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2012.
- RODRIGUES, André Figueiredo; AGUIAR, José Otávio (Orgs.). *História, Religiões e Religiosidades*. São Paulo: Humanitas, 2016.
- SIEPIERSKI, Paulo D. GIL, Benedito M. (Orgs.). *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. 2ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SILVA, Ana Rosa Clacet da; DI STEFANO, Roberto. (Org.). *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Prismas, 2018.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da; SOFIATI, Flávio Munhoz (Orgs.). *Novas leituras do Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- SILVEIRA, Emerson Sena da (Org.). *Como estudar as religiões. Metodologias e estratégias*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em Movimento*. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- TERRIN, Aldo Natale. *O Sagrado Off Limits*. A experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 1998.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. História das religiões: breve panorama histórico e situação atual no Brasil. *Revista Ciber Teologia – Teologia & Cultura*. Ano X, n. 47. P. 124-138, jul./set. 2014.
- WEBER, Beatriz Teixeira; ZANOTTO, Gizele (Org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul 2: espiritismo e religiões mediúnicas*. 1a.. ed. São Paulo/SP: ANPUH, 2013.
- ZANOTTO, Gizele. A análise do discurso como instrumento metodológico para o historiador da religião. In: SILVA, Ana Rosa Clacet da; DI STEFANO, Roberto. (Org.). *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. 1aed. Curitiba/PR: Prismas, 2018, v. 1, p. 335-362.
- ZANOTTO, Gizele. *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012.



SOBRE AS AUTORAS E AUTORES

ALEX ANTÔNIO VANIN

Doutorando em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Mestre (2020) e Licenciado (2018) em História pela UPF. Membro do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF) e da Academia Passo-Fundense de Letras (APLetras) e Editor-chefe da Acervus Editora.

ALÉXIA LANG MONTEIRO

Graduada em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Foi estagiária do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF), bem como bolsista de iniciação científica do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC). Já atuou como bolsista de iniciação científica na área de História Cultural e Cultura Material Missioneira, no Laboratório de Cultura Material e Arqueologia (LACUMA).

AUGUSTO DIEHL GUEDES

Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (com bolsa PROSUC CAPES). Graduado em Licenciatura em História pela Universidade de Passo Fundo e Bacharel em Teologia pela Faculdade de Ciências Humanas e Teológicas Logos. É Coordenador Pedagógico e professor de História e Geografia na Escola de Ensino Fundamental do Reino (Passo Fundo/RS), membro do Grupo de Trabalho de História das Religiões e Religiosidades (ANPUH-RS, membro do Laboratório de Estudo das Crenças (PPGH-UPF). Tem desenvolvido pesquisas principalmente acerca dos Catolicismos e Protestantismos no Brasil. Tem interesse nas seguintes questões: História das Religiões e religiosidades, Catolicismos, Protestantismos, Pentecostaismos, Neopentecostaismos e campo religioso brasileiro.

CHALINE DE SOUZA

Mestre em História pela Universidade de Passo Fundo. Especialista em História e Cultura Afro-brasileira pela Uniasselvi. Graduada em História pela Universidade de Passo Fundo. É membro do Laboratório do Estudos das Crenças (LEC).

DJIOVAN VINÍCIUS CARVALHO

Mestre (2020) e licenciado (2017) em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (PPGH/UPF). Atualmente é membro do Instituto Histórico de Passo Fundo, ocupando o cargo de Presidente. É membro correspondente do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS). Membro fundador e atual presidente da Associação de Amigos do Arquivo Histórico Regional (AMHR). Membro da Academia Passo-Fundense de Letras. Membro fundador da Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (REPAC). Atualmente é colaborador da Acervus Editora; é pesquisador da Arkhé Assessoria e Consultoria Histórica.

FREDERICO SANTOS DOS SANTOS

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Graduado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2000) e mestre em Ciências Sociais pela mesma instituição (2004). Professor da Universidade de Passo Fundo nas disciplinas de Antropologia, Sociologia e Ciência Política com interesse nos seguintes temas: migração, religiosidade, islã, família, etnografia e metodologia.

GIZELE ZANOTTO

Doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. Graduada (licenciatura e bacharelado) e Mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (2014). É professora nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da UPF (2021-) e do curso de especialização em História e Gestão de Acervos na mesma instituição. É ainda coordenadora do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC), do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH), da Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (REPAC) e do Arquivo Histórico Regional (AHR). Membro do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF), no qual participa atualmente da Gestão Fiscal. Foi vice-presidente da ANPUH-RS (Gestão 2018-

2020). Membro fundador da Rede de Pesquisa “História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo” e investigadora associada da Rede de Pesquisa “Direitas, História e Memória”. Membro cooperador de Civitas - Forum of Archives and Research on Christian Democracy. Associada a ANPUH, ABHR, ACSRM, ABEC.

INGRA COSTA E SILVA

Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (2021). Graduada em Jornalismo (2012) na Universidade de Passo Fundo (UPF). Especialista em Jornalismo em Mídias Digitais pela Universidade de Passo Fundo. Especialista em Ciências Sociais pela UPF (2018).

JONAS BALZAN

Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (PPGH-UPF), na linha de pesquisa Cultura e Patrimônio. Licenciado em História pela UPF, onde foi bolsista de Iniciação Científica. Membro do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC), do Laboratório de Estudo das Crenças (LEC), da Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (REPAC) e da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Desenvolve pesquisas principalmente acerca dos Catolicismos no Brasil, com ênfase no Estado do Rio Grande do Sul. Tem interesse nas seguintes questões: História Cultural, Relações de Poder, História das Religiões e Religiosidades, Catolicismos, Elite Eclesiástica, Intelectuais, Campo Religioso Brasileiro, Ensino de História, Patrimônio e Educação Patrimonial.

TALITA MORAIS DOS SANTOS

Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (2021). Graduada em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2011). Especialista em Ciências Sociais pela Universidade de Passo Fundo (2017). Pesquisadora no âmbito da religião de matriz africana e em antropologia e sociologia da imagem.

VANESSA GOMES DE CAMPOS

Mestre em História pela Universidade de Passo Fundo. Bacharel e licenciada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande

do Sul (1998). Bacharel em Arquivologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006). Especialista em Gestão de Arquivos pela Universidade Federal de Santa Maria. Arquivista e historiógrafa no Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre. Paleógrafa do Centro Histórico-Cultural Santa Casa de Porto Alegre. Participa da Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (REPAC) e do Grupo de Pesquisa e Discussão do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC). Coordena o Grupo de Estudos Paleografia na Prática, vinculado ao Arquivo Histórico Regional (PPGH/UPF).

LISTA DE IMAGENS DE ABERTURA

Capítulo I: Padre Thomaz de Souza Ramos, em 29 de abril de 1887. Arquivo pessoal de Gomercindo dos Reis.

Capítulo II: Francisco Topp. Fonte: Arquivo pessoal de Mons. Balem (AHMRuN).

Capítulo III: Aspecto da construção da Catedral de Passo no início da década de 1950. Acervo IHPF.

Capítulo IV: Registro da 1ª visita de Divaldo Pereira Franco a Passo Fundo. Identificados da esquerda para a direita: Raul Lima Lângaro (atrás), Ney Vaz da Silva, Divaldo Pereira Franco e Antonina Xavier e Oliveira. Década de 1950. Foto Czamanski. Acervo MHR.

Capítulo V: Mãe Francisca de Oxum, uma das expoentes do Batuque passo-fundense. Fonte: *Ilê wa Axé Família Nossa Casa*, 2021.

Capítulo VI: IEAPF em seu templo central – década de 1960. Fonte: Autoria desconhecida. Acervo IEADPF.

Capítulo VII: Jazigo de Maria Elizabeth de Oliveira (1951-1965). Fonte: Foto de Gizele Zanotto em 02 de novembro de 2015.

Capítulo VIII: Representação de entidade Preta-Velha. Arquivo pessoal de Ingra Costa e Silva.

Capítulo IX: Registro de momento de oração durante o Magal de Touba em Passo Fundo, 2022. Foto de Fabiana Beltrami da Silva.

Capítulo X: Registro realizado por Talita Moraes dos Santos.

Capítulo XI: Registro do Arquivo da Cúria Arquidiocesana de Passo Fundo. Fotografia de Djiovan Carvalho.



A publicação do Volume V da *Coleção Passo Fundo: Estudos Históricos* tem como objetivo reunir textos que versam sobre religiões e religiosidades, discursos, crenças, devoções e práticas de fé presentes no município de Passo Fundo. A partir das produções que dão corpo ao livro, este volume serve como espaço para discussão e divulgação de pesquisas relacionadas à temática, com o objetivo de colaborar com a compreensão e o (re) conhecimento de práticas e processos relacionados à fé que fazem parte da história de Passo Fundo.



UPF

PPGH - PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LEC - LABORATÓRIO DE
ESTUDOS DE CRENÇAS



**ARQUIVO
HISTÓRICO
REGIONAL**