

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS DE MARECHAL CÂNDIDO RONDON
MESTRADO EM HISTÓRIA, PODER E PRÁTICAS SOCIAIS.**

JAEL DOS SANTOS

**PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS:
O CATOLICISMO NO SUDOESTE DO PARANÁ (1930-2013)**

MARECHAL CÂNDIDO RONDON

2014

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS DE MARECHAL CÂNDIDO RONDON
MESTRADO EM HISTÓRIA, PODER E PRÁTICAS SOCIAIS.

Jael dos Santos

**PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS:
O CATOLICISMO NO SUDOESTE DO PARANÁ (1930-2013)**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História, Poder e Práticas Sociais. Centro de Ciências Humanas, Educação e Letras – CCHEL – Campus de Marechal Cândido Rondon.

Orientadora: Profa. Dra. Méri Frotscher Kramer

MARECHAL CÂNDIDO RONDON

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

S237p Santos, Jael dos
Práticas e representações religiosas: o catolicismo no Sudoeste do Paraná
(1930-2013). /Jael dos Santos.— Marechal Cândido Rondon, 2014.
266p.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Méri Frotscher Kramer
Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em História

1. Catolicismo. 2. Igreja católica. 3. Religião. 4. Religiosidade. 5. Rituais
devocionais. I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. II. Título.

CDD 22.ed. 282

Agradecimentos:

A presente pesquisa é fruto de dois anos árduos de pesquisa e trabalho. É também a demonstração de que “o parto” que envolve determinadas escolhas é doloroso, mas gratificante e enriquecedor. Não somos, porém, os únicos que sentem tais “dores”, pois as dividimos, quase que de modo traiçoeiro, com os que nos cercam – “você não precisariam estar aí, mas estão”.

Esses, por sua vez, nos ajudam das mais diversas formas a testar a solidez das nossas reflexões e, em muitos momentos, as esquecê-las momentaneamente – um exercício que é mais produtivo do que se pensa. Em suma, e tal como nos enuncia Bourdieu ao subverter uma das máximas hegelianas, “o real é relacional” e o inverso também é válido. Nesse sentido, agradeço a todos aqueles que, a seu modo, proporcionaram as condições para que essa pesquisa se tornasse “uma realidade”, com suas virtudes e deficiências.

Alguns nomes, porém, merecem ser lembrados de modo especial:

Agradeço primeiramente aos meus pais, irmãos e à família Neuberger. Vocês me ajudaram muito com a sua torcida e por proporcionarem as condições, tanto materiais quanto emocionais, para que eu pudesse seguir esse caminho pelas veredas da História. Agradeço também à minha “nova família”: ao sogro Paulo Marcos, à sogra Marli, ao cunhado Carlos Antônio e, também, à família Favini de Lima. A todos a minha gratidão pelas boas recepções e por me acolher com tanto afeto sempre que estive em seu meio. Vocês também foram muito importantes.

A todos o meu muito obrigado.

À minha orientadora, a Profa. Méri Frotscher Kramer, pela confiança depositada, pela luz que representou nesse período e por acreditar nas minhas maluquices. Esse trabalho em muitos aspectos é tributário da sua singeleza, sabedoria e profundidade intelectual. Estendo o meu abraço ao Johannes por ter me iniciado no mundo da língua alemã.

Grato eternamente.

Agradeço enormemente os amigos, tanto aqueles que eu tinha quanto os que eu encontrei. Deixo meu abraço mais que especial ao casal André e Nicheli, e seus respectivos familiares, por tudo o que proporcionaram nesse período. Sem vocês não teria sido tão legal e divertido quanto foi. Ao mesmo tempo, teria sido mais angustiante do que foi. Somos irmãos de energia. Também agradeço aos casais João e Adriana, Abigail e Luis Paulo, Adriana e Rafael, Carol e Matheus. Também à Fabiana Marreto Secariolo, nova colega e amiga.

Todos vocês são demais!

Agradeço aos colegas e professores que me aguentaram nesse período, sobretudo o pessoal da Linha de Pesquisa “Práticas Culturais e Identidades”. Ao professor Marcos Stein (Mancha) e à professora Yonissa pelas reflexões nas disciplinas e a amizade. Também à Profa. Geni (eterna orientadora) e ao Prof. Robson, pelas conversas. Aos colegas de linha Felipe Weissheimer e João Miglioli, estendendo meus cumprimentos aos demais. Por fim, à Iraci Urnau, pela solicitude e presteza com que conduz a secretaria do Programa.

Muito obrigado pelo partilhar de experiências, angústias e pela oportunidade de crescer junto com vocês.

Aos professores Davi Félix Schreiner, Nilceu Jacob Deitos e Rosângela Wosiack Zulian. As suas reflexões e indicações foram providenciais e pontuais na banca de qualificação e muito me honra tê-los na banca de defesa.

Para vocês meus sinceros agradecimentos e a afirmação de minha grande admiração.

Aos colaboradores da pesquisa – inúmeros! Primeiramente agradeço ao Bispo Diocesano Dom José Antônio Peruzzo por permitir a pesquisa no arquivo da cúria diocesana e às funcionárias do local, Jaqueline Hoffmann Nascimento e Sueli Bigaton, pela solicitude prestatividade. Também aos párocos que abriram a possibilidade de conversar e consultar os livros-tombo das suas respectivas paróquias: ao Padre Cesar de Santa Izabel D’Oeste, ao Padre Márcio de Pérola D’Oeste e ao Padre David Fontana de Nova Prata do Iguaçu. Do Bispo aos padres sempre percebi enorme receptividade, generosidade e sensibilidade para com a realização da pesquisa histórica.

Muito obrigado!

E, finalmente, e em tom de dedicatória, agradeço aos sujeitos católicos do Sudoeste do Paraná. Não por serem católicos, mas por confiarem a mim as suas memórias e experiências. Essa “partilha”, gesto que tem muito significado para a história do cristianismo, foi fundamental para a construção dos muitos momentos dessa pesquisa.

A todos um grande abraço, expressão da minha mais profunda estima!

Aos professores Ivanor Guarnieri e Paulo Fernando Diel, os quais me disponibilizaram preciosos materiais. Também à FAMIPAR – Faculdade Missioneira do Paraná – e à ASSESOAR pela abertura da biblioteca à pesquisa e pelo fornecimento de materiais.

E, por último, mas não menos importante, à CAPES, pela concessão da providencial bolsa, a qual tornou esse trabalho possível.

Dedico esse trabalho à Kerol: à “minha Kerol”.

POR TUDO!

Você me faz viver.
Você é a melhor amiga que eu já tive.
Tenho estado com você há tanto tempo.
Eu realmente te amo.
Na alegria ou na tristeza,
Você esteve comigo, garota.
Eu estou feliz em casa.
Quando esse mundo é cruel comigo,
Eu tenho você para me ajudar a perdoar.
Quando as coisas dão errado, sabe, eu nunca estarei sozinho.
Eu realmente amo as coisas que você faz.
Você é a minha melhor amiga.

Adaptado de:
DEACON, John. “*You’re my best friend*”.
In: *Queen: A night at the Opera*.

RESUMO:

O objetivo desse estudo é investigar a historicidade da cultura religiosa católica no sudoeste do Paraná e como tais códigos culturais se tornaram hegemônicos na região. Tal condição os permitiu nortear e permanecer orientando práticas, representações e discursos de religião e religiosidade. O ponto de partida para a pesquisa foram as experiências de pesquisa, as quais permitiram a visualidade acerca da processualidade da religião na história da região bem como a da religiosidade, manifesta por meio das práticas religiosas católicas, das mais antigas até as mais atuais. Destacam-se os rituais expressos nas muitas grutas, santuários e romarias que acontecem em lugares de devoção espalhados pela região. Os dois primeiros capítulos foram construídos para se analisar as nuances dos processos que historicamente estabeleceram o catolicismo enquanto religião hegemônica na referida espacialidade, bem como o seu papel na “reinvenção” da mesma após a década de 1940 – de “sertão caboclo” a “civilização agrícola abrazeirada”. Tematiza-se, nesse sentido, a importância política assumida pela Igreja junto às comunidades que se formavam pela região. A abordagem acerca da ação do poder eclesial se dará a partir da análise de discursos teológico-pedagógicos da Igreja, presentes em documentos como as cartas pastorais, artigos de revistas e jornais. Nesse sentido, busca-se perceber tanto a inserção da Instituição no sentido espiritual quanto político. O terceiro momento buscará perceber as permanências e re-atualizações das práticas de religiosidade a partir da análise de práticas de devoção e de lugares públicos de devoção católica presentes na região. Tematiza-se, nesse sentido, as memórias que circulam em tais locais, as quais permitem o aflorar de práticas religiosas como as romarias e as peregrinações. A partir da presente pesquisa visa-se refletir acerca das dimensões subjetivas e intersubjetivas que se constituíram a partir da relação entre a Igreja e os fieis quanto esses praticam a sua religiosidade. Para responder essas questões lança-se mão de múltiplas referências e fontes, dentre essas os discursos eclesiais, as experiências testemunhadas e análises sobre o teor ritual das práticas religiosas e devocionais.

Palavras-chave: Região Sudoeste do Paraná; Igreja Católica; Religião e religiosidade; Lugares de devoção; Rituais devocionais;

ABSTRACT:

The aim of this study is to investigate the historicity of Catholic religious culture in southwestern of Paraná and how such cultural codes became hegemonic in the region. This condition allowed them to advise and stay advising practices, representations and discourses of religion and religiosity. The starting point for the research were research experiences, which allowed the visibility about processuality of religion in the history of the region as well as of religion, manifested by Catholic religious practices, from oldest to most current. Stand out the rituals expressed in the many caves shrines and festivals that take place in places of worship across the region. The first two chapters were constructed to examine the nuances of the processes that historically established Catholicism as a religion in that hegemonic speciality, as well as its role in the "reinvention" of same after the 1940s - the "backwoods hillbilly" to "Brazilianized agricultural civilization". Thematises it, in this sense, the political importance assumed by the Church in the communities that formed the region. To account for the action of the Church's power will be based on the analysis of theological and pedagogical discourses of the Church, present in documents such as the pastoral letters, magazine articles and newspapers. In this sense, we seek to understand both the inclusion of the institution on spiritual and political sense. The third phase will seek to realize the permanence and re - updates the practices of religiosity from the analysis of practices of piety and public places of Catholic worship in the region. Thematises is, in this sense, the memories that circulate in such sites, which allow the flourishing of religious practices such as festivals and pilgrimages. From this research aims is reflect on the subjective and intersubjective dimensions that formed from the relationship between the Church and the faithful as those practicing their religion. To answer these questions launches hand to multiple references and sources, among these ecclesial discourses, witnessed experiments and analysis on the content of religious ritual and devotional practices.

Keywords: Southwest Region of Paraná; Catholic Church; Religion and religiosity; Places of worship; devotional rituals;

LISTA DE ILUSTRAÇÕES:

Figura 01: Mapa do Paraná.....	14
Figura 02: Região Sudoeste do Paraná.....	15
Figura 03: Mapa da região dos Campos de Palmas.....	35
Figura 04: Chegada de Mons. Carlos Eduardo a Palmas (1936).....	51
Figura 05: Lembrança das Missões (1982).....	137
Figura 06: Trajeto até o santuário diocesano de Santa Izabel D'Oeste.....	199
Figura 07: Trajeto até a gruta de Nossa Senhora de Lourdes em Pérola D'Oeste.....	200
Figura 08: Gruta em honra a Nossa Senhora de Lourdes em Pérola D'Oeste.....	201
Figura 09: Santuário Diocesano de Santa Izabel D'Oeste.....	202
Figura 10: Véspera da Romaria Penitencial a Nossa Senhora Aparecida.....	204
Figura 11: Faixas de empresas na Romaria.....	206
Figura 12: Missas Campais durante a RPNSA (acima às seis horas da manhã) abaixo a missa das dez horas.....	207
Figura 13: Certificado de autenticidade da imagem sorteada.....	210
Figura 14: Folder de divulgação do evento.....	214
Figura 15: Trajeto para a gruta de Bela Vista da Caroba, construída em honra a Nossa Senhora de Fátima.....	266
Figura 16: Gruta de Bela Vista da Caroba, construída em honra a Nossa Senhora de Fátima.....	266

LISTA DE TABELAS:

Tabela 01: Porcentagem de católicos presentes nos municípios do Sudoeste do Paraná (todos).....	16
Tabela 02: Porcentagem de católicos presentes nos municípios do Sudoeste do Paraná (região abarcada pela pesquisa de campos).....	17
Tabela 03: Censos demográficos da região Sudoeste do Paraná.....	75
Tabela 04: Data de fundação das paróquias na região (1955-1972).....	78
Tabela 05: Sudoeste do Paraná – população residente (rural e urbana) no início da década de 1970 a 1980.....	95
Tabela 06: Dados sobre as emancipações municipais e a criação paroquial entre os municípios recém-criados.....	117

LISTA DE SIGLAS:

ASSESSOAR – Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural

CANGO – Colônia Agrícola General Osório

CEB – Comunidade Eclesial de Base

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPT – Comissão Pastoral da Terra

GETSOP – Grupo Executivo para Terras do Sudoeste do Paraná

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

RCC – Renovação Carismática Católica

SUMÁRIO:

APRESENTAÇÃO	12
CAPÍTULO I: A Igreja em uma região em transformação: religião e governamentalidade na “criação” do Sudoeste do Paraná	32
1.1 Primeiras palavras: catolicismo e governamentalidade nos quadros da ocupação do Sudoeste do Paraná.....	34
1.2 O poder eclesial face às populações dos Campos de Palmas: primeiras aproximações e a construção de referenciais de religião e religiosidade.....	50
1.3 De sertão à civilização: progresso, cultura e natureza – a Igreja e a (re)invenção do Sudoeste do Paraná.....	63
1.4 Do catolicismo romanista ao pastoral-comunitário: o segundo bispado de Palmas e as demandas eclesiológicas pós-Vaticano II.....	86
CAPÍTULO II: Agentes, práticas e embates: cotidiano, religião e religiosidade	99
2.1 Comunidades e cotidiano: mutualidades e experiências.....	101
2.2 Práticas religiosas e a estruturação do campo religioso.....	116
2.3 Agentes do sagrado: embates e tensões políticas.....	146
CAPÍTULO III: Lugares, símbolos e ritos: momentos de aproximação com o sagrado no passado e no presente	158
3.1 A tipologia de um catolicismo: tradições, devoções e marianismo como traços da religiosidade católica do Sudoeste.....	163
3.2 Devoção e significação: entre práticas e palavras autorizadas.....	178
3.3 Religiosidades, lugares, rituais: referências e significações.....	191
3.4 Entre partidas e chegadas: experiências, memórias e perspectivas dos católicos para o presente.....	221
CONSIDERAÇÕES FINAIS	245
FONTES	250
BIBLIOGRAFIA	255

APRESENTAÇÃO:

A presente investigação histórica tem por finalidade analisar a trajetória do catolicismo na região Sudoeste do Paraná entre os anos de 1930 – momento no qual foi erigida a Prelazia de Palmas¹ – até 2013. A análise se concentrou tanto na ação da Igreja Católica quanto nas práticas sociais religiosas e devocionais católicas que, historicamente, foram sendo vivenciadas pela população.

Busca-se, nesse ínterim, elucidar a participação e a influência da Igreja Católica no processo de criação e afirmação da região Sudoeste do Paraná. Questiona-se, nessa análise de tal movimento, como a Igreja Católica constituiu referências e representações socioculturais junto à população local e como essas foram amparadas, mediadas e significadas a partir do universo religioso. Tal contingência buscará ser evidenciada a partir dos seus múltiplos vetores, os quais tangenciaram desde o modo como a instituição foi se estabelecendo na região, até a forma como, face às mudanças ocorridas tanto no Sudoeste como no interior da própria Igreja, no decorrer do tempo, ela foi modificando os seus referenciais, discursos e proposições.

A problemática da investigação foi estabelecida em função de uma realidade evidente na região: a existência de uma cultura religiosa católica assaz pujante e de grande fervor. Observa-se a presença do catolicismo, dentre outras formas, na composição geográfica das cidades, cujas igrejas normalmente se encontram no centro, nas memórias dos entrevistados quanto às práticas de sociabilidade de outrora, nos nomes das cidades, linhas², dentre outras expressões. Conforme se demonstrará, o catolicismo e a presença da Igreja foram e são elementos que compuseram parte importante até mesmo da atual definição de “região Sudoeste do Paraná”.

Tal quadro de relações, por sua vez, revelou muitas facetas. Cabe inferir, nesse tocante, que a presente investigação se limita a desvelar uma delas. Não há uma verdade definitiva nestas linhas, uma vez que o processo de escrita da História é contínuo e visa, também, a proporcionar debates e a revelar possíveis caminhos para outras pesquisas.

¹ “A Prelazia territorial ou Abadia territorial é uma determinada porção do povo de Deus, territorialmente delimitada, cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiado a um Prelado ou Abade, que governa como seu próprio pastor, à semelhança do Bispo Diocesano”. Ver: Das igrejas particulares e da autoridade nelas constituída. In: **Código de Direito Canônico** – Can. 370. São Paulo: Loyola, 1992. p. 52.

² A terminologia “linha” se refere a como, historicamente, foram designadas as comunidades estabelecidas junto às estradas rurais que cortam o interior dos municípios da região. As linhas podem ser definidas como núcleos populacionais de pequeno porte, algumas com potencial urbano semelhante ao de algumas sedes municipais.

Atualmente, a região Sudoeste do Paraná pertence canonicamente à Diocese de Palmas/Francisco Beltrão. Essa circunscrição eclesiástica, a qual até 1987 estava estabelecida somente na cidade de Palmas, de 1930 até o presente foi conduzida por apenas três bispos diocesanos. O primeiro deles foi Dom Carlos Eduardo Sabóia Bandeira de Melo³, o qual administrou a diocese de 1936 até 1969 – sendo de 1936 a 1947 como administrador apostólico, de 1947 a 1958 como bispo-prelado e de 1958, momento em que a Diocese de Palmas foi erigida, a 1969 como bispo diocesano. O segundo bispo foi Dom Agostinho José Sartori⁴, o qual permaneceu à frente da Diocese de Palmas de 1970 a 2005. Em 1987 houve o desdobramento da sede da diocese para a Concatedral de Francisco Beltrão, o que fez com que ela passasse a ser designada como Diocese de Palmas/Francisco Beltrão. Em 2005, após o afastamento compulsório de Dom Agostinho José Sartori, assume a Diocese Dom José Antonio Peruzzo⁵, o qual permanece à frente da circunscrição eclesiástica até o presente.

Alguns dados são, de início, relevantes. Conforme o censo demográfico do IBGE de 2010, a população total residente no Sudoeste do Paraná compunha-se de 587.505 habitantes, representando 4,8 % da população total do Estado⁶. O Sudoeste, no Paraná, é a menor região em número de habitantes. Por sua vez, e ao contrário das demais regiões do Estado, na região ainda há, proporcionalmente, um elevado contingente populacional rural em relação ao urbano – reflexo do modelo das cidades,

³ Dom Carlos Eduardo Sabóia Bandeira de Melo nasceu em Petrópolis, Rio de Janeiro, no dia 1º de Julho de 1902. Entrou no seminário da ordem Franciscana brasileira aos 9 anos de idade. Ordenou-se frade menor em 1925, aos 23 anos. Dirigiu colégios católicos e seminários. Quando assumiu a Prelazia de Palmas estava com a idade de 37 anos. Faleceu aos 66 anos, no dia 7 de fevereiro de 1969 (dados coletados junto à série de documentos do arquivo da Diocese de Palmas/Francisco Beltrão).

⁴ Dom Agostinho José Sartori nasceu no dia 29 de Maio de 1929, no município de Capinzal, Santa Catarina. Ingressou no seminário em 1940, sendo ordenado sacerdote em 1952. Lecionou em colégios católicos e institutos teológicos até a assumir a presidência da Confederação dos Religiosos da regional Sul, em 1964. Entre 1964 e início de 1970 assumiu vários cargos diretivos junto à ordem dos Padres Capuchinhos. Em 16 de fevereiro de 1970 foi eleito Bispo de Palmas, vindo a assumir o cargo em 14 de junho de 1970. Permaneceu à frente da Diocese de Palmas até o ano de 2005, momento no qual foi afastado compulsoriamente. Faleceu no dia 06 de junho de 2012 (dados coletados junto à série de documentos do arquivo da Diocese de Palmas/Francisco Beltrão).

⁵ Dom José Antonio Peruzzo nasceu em Cascavel em 19 de abril de 1960. Entrou no seminário São José de Cascavel no ano de 1974. Foi ordenado sacerdote em 1985. Coordenou o Seminário São José de Cascavel até 1988, momento no qual partiu para Roma para estudos. Foi dirigente do Seminário Maior Nossa Senhora de Guadalupe, em Cascavel. Em 2002 morou em Belo Horizonte e em seguida em Roma para realizar o seu doutorado, o qual concluiu em 2004. Em fevereiro de 2005 tornou-se pároco da Catedral Nossa Senhora Aparecida, em Cascavel. Em 24 de agosto de 2005 foi nomeado bispo da Diocese de Palmas/Francisco Beltrão, cargo que exerce atualmente. (dados coletados junto à série de documentos do arquivo da Diocese de Palmas/Francisco Beltrão).

⁶ Tais dados podem ser consultados no site da AMSOP – Associação dos municípios do Sudoeste do Paraná. Ver: <<http://www.amsop.com.br/sudoeste.php?lc=censitaria>>. Acesso em 17/07/2013.

na maior parte com menos de 10.000 habitantes, e do predomínio do cultivo sob o modelo de pequena propriedade⁷.

No mapa abaixo (figura 01) se ilustra o atual Estado do Paraná, a posição da região Sudoeste (em amarelo) e esta em relação a outras regiões e cidades do Estado. A cidade de Palmas⁸, por suas características socioeconômicas, a partir do final da década de 1980 foi incorporada à região Centro-Sul do Paraná, conforme se demonstrará em mapa a seguir (figura 02). Observe-se, a partir da ilustração, a distância da cidade de Palmas dos demais centros urbanos do Estado. Essa posição geográfica, conforme se apontará no decorrer da pesquisa, é um elemento fundamental para se analisar a inserção, as ações e estratégias que a Igreja tomou quanto à região, bem como as demandas políticas e religiosas que incidiram sobre esse pedaço do Paraná.

Figura 01: Mapa do Paraná



Fonte: Acervo da Wikipédia: a enciclopédia livre⁹. Elaboração: Jael dos Santos.

⁷ PERIN, Edevar et. al. **Agricultura familiar na Região Sudoeste do Paraná: passado, presente e futuro**. Londrina: IAPAR: EMATER, 2001. Desde o início da década de 1980, os levantamentos demográficos tem demonstrado um constante fluxo campo-cidade, oriundo dos processos de concentração fundiária e do aumento estrutural das cidades e da diversificação dos serviços no espaço urbano.

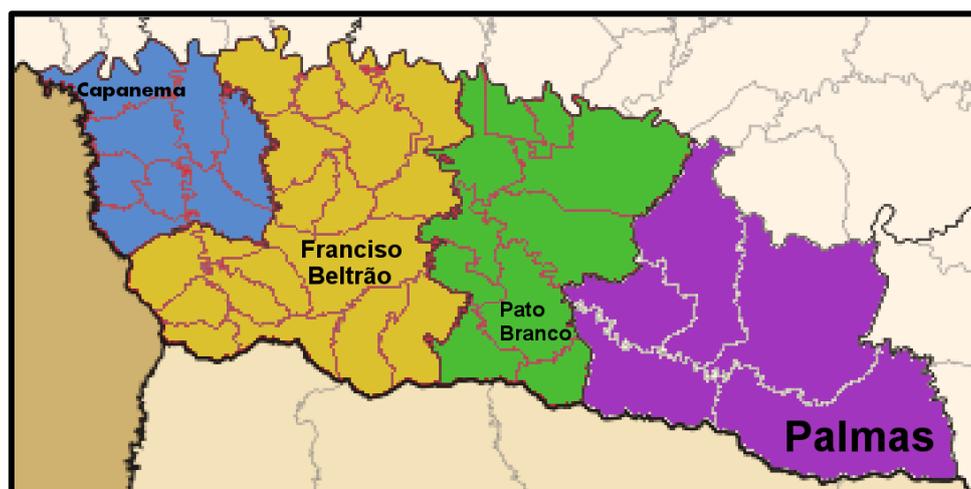
⁸ Nesse mesmo período, e juntamente com Palmas, foram desmembrados do Sudoeste os municípios de Clevelândia, Coronel Domingos Soares, Honório Serpa e Mangueirinha.

⁹ Disponível em: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/Parana_MesoMicroMunicip.svg>. Acesso em 05/12/2012.

O atual Sudoeste do Paraná está composto politicamente por 37 municípios¹⁰, dispostos entre três microrregiões: a microrregião de Capanema, local onde se realizou a pesquisa de campo, a de Francisco Beltrão e a de Pato Branco. Acerca dos seus limites territoriais: ao norte, a região limita-se com o Oeste do Paraná, cujo liame está estabelecido pelas margens do Rio Iguaçu, e ao sul com o oeste catarinense; a leste faz divisa com a região Centro Sul do Paraná, região na qual atualmente se localiza o município de Palmas, uma das sedes da diocese. E, finalmente, a oeste a região se estende até a fronteira com a Argentina.

No mapa abaixo (figura 02), há uma representação do Sudoeste bem como as suas divisões intermunicipais e microrregionais, a saber: a microrregião de Capanema (em azul), a microrregião de Francisco Beltrão (em amarelo), a microrregião de Pato Branco (em verde) e a microrregião de Palmas (em roxo), a qual, a partir do início da década de 1990, deixou de fazer parte da região do Sudoeste.

Figura 02: Região Sudoeste do Paraná



Fonte: Acervo da Wikipédia: a enciclopédia livre¹¹. Elaboração: Jael dos Santos.

¹⁰ Os municípios de Palmas, Clevelândia, Honório Serpa, Coronel Domingos Soares e Manguaerinha, a partir de 1996, foram incorporadas à região Centro-Sul do Paraná. Cabe lembrar, porém, que esses municípios ainda compõem associações municipais com os municípios do Sudoeste. A microrregião de Capanema é composta pelos municípios de Ampére, Bela Vista da Caroba, Capanema, Pérola d'Oeste, Planalto, Pranchita, Realeza e Santa Izabel do Oeste; a microrregião de Francisco Beltrão compõe-se dos municípios de Barracão, Boa Esperança do Iguaçu, Bom Jesus do Sul, Cruzeiro do Iguaçu, Dois Vizinhos, Enéas Marques, Flor da Serra do Sul, Francisco Beltrão, Manfrinópolis, Marmeleiro, Nova Esperança do Sudoeste, Nova Prata do Iguaçu, Pinhal de São Bento, Renascença, Salgado Filho, Salto do Lontra, Santo Antônio do Sudoeste, São Jorge d'Oeste e Verê; a microrregião de Pato Branco está composta pelos municípios de Bom Sucesso do Sul, Chopinzinho, Coronel Vivida, Itapejara d'Oeste, Mariópolis, Pato Branco, São João, Saudade do Iguaçu, Sulina e Vitorino.

¹¹ Disponível em: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/Parana_MesoMicroMunicip.svg>. Acesso em 05/12/2012.

Para ilustrar um pouco a presença do catolicismo, seguem alguns dados relativos à presença dos fieis dessa confissão religiosa na região (incluindo aí os municípios pertencentes à microrregião de Palmas). Na tabela 01 há o levantamento de todos os municípios, bem como a porcentagem de católicos presentes em cada um. Na tabela 02 há o levantamento dos municípios estabelecidos na região na qual se realizou a pesquisa de campo.

Tabela 01: Porcentagem de católicos presentes nos municípios do Sudoeste do Paraná (todos);

Município	Total populacional	Católicos	Porcentagem
Ampére	17.308	15.577	90%
Barracão	9.737	7.072	73%
Bela Vista da Caroba	3.939	2.948	75%
Boa Esperança do Iguaçu	2.768	2.570	93%
Bom Jesus do Sul	3.796	3.286	87%
Bom Sucesso do Sul	3.296	3.146	95%
Capanema	18.512	14.235	77%
Chopinzinho	19.673	17.234	88%
Clevelândia	17.232	14.124	82%
Coronel Domingos Soares	7.238	6.112	84%
Coronel Vivida	21.737	18.226	85%
Cruzeiro do Iguaçu	4.274	3.852	90%
Dois Vizinhos	36.198	30.841	85%
Enéas Marques	6.101	5.643	92%
Flor da Serra do Sul	4.725	3.985	84%
Francisco Beltrão	78.957	65.341	83%
Honório Serpa	5.960	5.071	85%
Itapejara D'Oeste	10.532	9.636	91%
Manfrinópolis	3.127	2.386	76%
Mangueirinha	17.041	13.629	80%
Mariópolis	6.269	5.351	85%
Marmeleiro	13.909	11.968	86%
Nova Esperança do Sudoeste	5.110	4.662	91%
Nova Prata do Iguaçu	10.369	9.585	92%
Palmas	42.887	33.073	77%
Pato Branco	72.373	56.830	79%
Pérola D'Oeste	6.764	5.633	83%
Pinhal de São Bento	2.620	2.424	93%
Planalto	13.668	10.793	79%
Pranchita	5.632	4.760	85%
Realeza	16.348	14.666	90%
Renascença	6.810	5.975	88%
Salgado Filho	4.403	3.491	79%
Salto do Lontra	13.672	12.906	94%
Santa Izabel D'Oeste	13.134	12.287	94%
Santo Antônio do Sudoeste	18.905	14.459	76%
São João	10.607	8.615	81%
São Jorge D'Oeste	9.085	7.873	87%
Saudades do Iguaçu	5.007	4.263	85%
Sulina	3.394	2.979	88%
Verê	7.879	7.116	90%
Vitorino	6.509	5.797	89%
TOTAL: 42 municípios	TOTAL: 587.505	TOTAL: 490.420	84%

Fonte: Fonte: AMSOP – Associação dos Municípios do Sudoeste do Paraná (censo); IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (percentagem de católicos)¹²

Tabela 02: Porcentagem de católicos presentes nos municípios do Sudoeste do Paraná (região abarcada pela pesquisa de campos);

Município	Total populacional	Católicos	Porcentagem
Ampére	17.308	15.577	90%
Bela Vista da Caroba	3.939	2.948	75%
Boa Esperança do Iguaçu	2.768	2.570	93%
Capanema	18.512	14.235	77%
Nova Esperança do Sudoeste	5.110	4.662	91%
Nova Prata do Iguaçu	10.369	9.585	92%
Pérola D'Oeste	6.764	5.633	83%
Pinhal de São Bento	2.620	2.424	93%
Planalto	13.668	10.793	79%
Pranchita	5.632	4.760	85%
Realeza	16.348	14.666	90%
Salto do Lontra	13.672	12.906	94%
Santa Izabel D'Oeste	13.134	12.287	94%
Santo Antônio do Sudoeste	18.905	14.459	76%
TOTAL: 14 municípios	TOTAL: 135.078	TOTAL: 114.599	86%

Fonte: AMSOP – Associação dos Municípios do Sudoeste do Paraná (censo); IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (percentagem de católicos)¹³

Conforme se observa a partir desses dados, e obviamente levando em consideração as incongruências dos dados levantados por uma pesquisa como um censo nacional, a presença do catolicismo é indelével entre a população do Sudoeste do Paraná. Os dados indicam percentuais superiores até mesmo à média nacional. Cabe pontuar, porém, que tais dados não revelam por si só a infinidade de catolicismos que podem ser identificados no interior da sociedade local, sobretudo face à complexidade sociocultural da população.

Nesse sentido, a pesquisa visa, também, a problematizar esses aspectos. Ser ou não católico, tanto no passado quanto no presente, é, para além de uma autodefinição religiosa, também um estado experiencial, o qual difere de indivíduo para indivíduo, de família para família, dentre outras instâncias. A existência desses números, portanto, revela dados importantes, mas não explica os porquês, os processos históricos que permitiram a configuração do atual quadro.

¹² A lista de municípios bem como os seus respectivos recenseamentos pode ser consultada no site da AMSOP – Associação dos municípios do Sudoeste do Paraná. Disponível em: <<http://www.amsop.com.br/sudoeste.php?lc=censitaria>> Acesso em 17/07/2013. Os dados sobre a porcentagem de católicos de cada município podem ser consultados em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/xtras/uf.php?coduf=41>> Acesso em 17/07/2013.

¹³ A lista de municípios bem como os seus respectivos recenseamentos pode ser consultada no site da AMSOP – Associação dos municípios do Sudoeste do Paraná. Disponível em: <<http://www.amsop.com.br/sudoeste.php?lc=censitaria>> Acesso em 17/07/2013.

A inserção da Igreja no Sudoeste se deu em um momento em que a região nem era conhecida como tal. Até meados da década de 1940, ela era considerada parte dos então designados Campos de Palmas. A Prelazia de Palmas foi erigida no início da década de 1930 e tinha como área de atividade as espacialidades que atualmente compõem o Sudoeste do Paraná e o Oeste Catarinense. Era uma região vasta, pouco povoada, longínqua em relação aos principais centros políticos e econômicos e com uma estrutura material e socioeconômica extremamente parca – algo muito comum nos interiores brasileiros desse período.

Nessa espacialidade estava estabelecida uma população cuja formação sociocultural datava de longos processos culturais, marcados sobretudo pela miscigenação. Tratava-se de indivíduos de origem luso brasileira, também designados como “caboclos”. Juntamente com esses havia alguns grupos de indígenas remanescentes e um pequeno contingente de ex-escravos. Esses indivíduos, em sua maioria, sobreviviam das atividades executadas nas fazendas de gado, que se estendiam desde a região do baixo Iguaçu até o Rio Uruguai, e outras atividades periféricas a tal ramo. Tais indivíduos apresentavam um modo de vida marcado pelo trabalho, pelo compadrio e por uma religiosidade que se desenvolveu independente da Igreja oficial.

Conforme se tematizará, a Igreja junta esforços a projetos de maior amplitude, notadamente voltados para, inicialmente, mudar o perfil sociocultural e econômico das populações dos Campos de Palmas. Nesse processo, outros sujeitos se inserem naquele espaço, os quais posteriormente seriam posicionados historicamente como os desbravadores da região Sudoeste do Paraná: os migrantes, majoritariamente vindos dos Estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Entender esses movimentos humanos e socioculturais será fundamental nessa alçada investigativa, sobretudo face à forma como a pesquisa foi sendo desenvolvida.

O projeto da migração foi o primeiro passo de uma trajetória extremamente variada e multiforme, a qual originou vários outros problemas sociais. Destacaram-se, cada qual com a sua complexidade, dois impasses. A compreensão acerca desse processo e como a Igreja se envolveu com cada um desses processos, se insere, portanto, na alçada dessa pesquisa. O primeiro impasse esteve relacionado aos choques culturais entre os grupos que coabitaram a região durante a ocupação. Nesse aspecto, conforme bem observou Arlene Renk ao analisar a questão do choque cultural entre “brasileiros” e os migrantes “de origem” no planalto catarinense, a religião tornou-se

idioma da identidade e, portanto, da diferença¹⁴. O segundo, que transcendeu o choque sociocultural, esteve relacionado com a posse da terra e se desenvolveu devido à dinâmica desordenada de ocupação da região.

As nuances e complexidades da migração são elementos basais na história da região. Conforme outrora afirmado, a pesquisa de campo se concentrou na microrregião de Capanema. Essa espacialidade é, entre todas, a que mais atraiu as populações migrantes. É marcante entre a população a ideia de uma “herança gaúcha”, consubstanciada no modo de falar, no hábito de tomar o chimarrão, na organização de CTG’s em todos os municípios, na realização das Semanas Farroupilhas e na paixão de grande parte da população pelos times de futebol do Rio Grande do Sul – sobretudo o Grêmio Porto-alegrense e o Sport Club Internacional. Wachowicz constatou os dados relativos a tal presença a partir do seu estudo sobre a região, publicado no fim da década de 1980. Segundo o autor, cujos dados foram coletados até o ano de 1975, a presença “sulista”, marcante na região da fronteira, foi decaindo na medida em que se avançava para o leste¹⁵. Nesse processo, o Sudoeste se tornou uma região de grande pluralidade.

Notadamente, diante de todas essas facetas, lidou-se com uma gama variada de relações e possibilidades. Os contornos que a pesquisa alcançou – o “produto final” – foram frutos de um período profícuo em matéria de descobertas, o que proporcionou constantes transformações na abordagem investigativa. Tal percurso merece ser destacado.

Inicialmente visava-se a realizar uma discussão sobre alguns eventos e lugares religiosos presentes na região Sudoeste do Paraná, mais precisamente as grutas e as práticas de religiosidade presentes nesses espaços. Destacava-se, de início, e pelo seu vulto festivo e religioso, a Romaria Penitencial a Nossa Senhora Aparecida, que se realiza desde 1981 no município de Santa Izabel D’Oeste¹⁶.

Para tanto, buscava-se a realização de uma pesquisa de caráter histórico, mas que também preservasse um viés antropológico. A pesquisa de campo nos lugares de religiosidade visava a dar conta desse movimento histórico e da processualidade própria

¹⁴ RENK, Arlene. **Narrativas da diferença**. Chapecó: Argos, 2004. pp. 47-89.

¹⁵ Ver: WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Paraná, Sudoeste: ocupação e colonização**. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987. pp. 230-241.

¹⁶ Tal evento ocorre anualmente no dia 12 de outubro. A Romaria ocorre no atual Santuário Diocesano de Nossa Senhora Aparecida e, segundo dados da secretaria paroquial, atrai anualmente mais de 100 mil devotos. O evento em si chega a reunir no bosque onde se localiza o Santuário cerca de 50 mil pessoas. Tal evento será analisado de modo mais detido durante o texto.

do âmbito ritual. Ao mesmo tempo, se mirava pensar a importância da devoção mariana na região, algo que se evidenciou já nos primeiros olhares sobre o objeto.

A pesquisa de campo nos lugares de religiosidade foi um passo decisivo para se refletir sobre os limites dessa abordagem. O sentimento era de que algo estava sendo deixado de lado e que outros processos precisariam ser compreendidos para que houvesse clareza acerca dos elementos históricos que motivam as práticas culturais religiosas e devocionais. Nesse sentido, a proposta, que inicialmente visava a abordar somente os momentos religiosos e devocionais nos lugares de religiosidade, foi colocada em segundo plano, mas não deixou de ser um dos principais temas.

A história oral e a análise das fontes paroquiais possibilitaram o desenvolvimento de um olhar mais amplo para o objeto. A conta não estava fechando, uma vez que, presente com muita força nas fontes angariadas, havia elementos a serem explorados. Os livros tombo das paróquias, para além das devoções e religiosidades das populações de outrora, logo evidenciaram outras preocupações dos religiosos que se inseriam na região. As fontes angariadas junto à diocese de Palmas/Francisco Beltrão também abriram um leque de grande fecundidade.

Outras questões surgiram a partir disso: como se deu o processo de ocupação e como a Igreja se envolveu com ele? Como decorreu a ação da Igreja face às diferentes populações que compuseram o mosaico sociocultural da região no decorrer do tempo? Quem lá estava e quem lá se inseriu? A ideia de uma região Sudoeste tem a ver com a ação da Igreja? Qual o papel da instituição na organização comunitária, no cotidiano e na construção de sentidos do povo do Sudoeste do Paraná? Como explicar as marcas profundas e os matizes dos catolicismos que se mostram naquela região? E, por último, como explicar a existência dos inúmeros rituais religiosos públicos e a força da devoção mariana na região? Nesse tocante, mostrou-se válido pensar o catolicismo, a ação da Igreja Católica na região.

Para tematizar todas essas questões, fizeram-se necessárias algumas modificações teórico-metodológicas. O recorte temporal que, inicialmente, deveria abarcar cerca de 40 anos acabou abrangendo cerca de 80 anos. Essa abordagem demandou a construção de uma pesquisa cuja perspectiva se concentrou mais em uma visão de conjunto do que em uma análise detalhada de uma ou de outra década. Notadamente, essa metodologia exigiu um conhecimento amplo do conjunto de fontes e a necessidade de mergulhar em um universo mais profundo, tanto no que se refere aos

aspectos simbólicos da discursividade da Igreja e das práticas religiosas, quanto no que diz respeito aos embates travados no âmbito sociopolítico.

A busca pelo sentido do passado da catolicidade e o modo como ela constituiu um mundo social simbólico e prático para a atuação da Igreja e dos fiéis passou a ser o principal mote. Obviamente, tinha-se noção de que o passado é o elemento que nutre os anseios do presente, mas não de que o Sudoeste do Paraná tinha sido um *locus* de tantos embates e tensões sociais – entre grupos socioculturais distintos, empresas colonizadoras, grileiros e posseiros, expropriados e latifundiários e, não obstante, entre os sujeitos eclesiais e não eclesiais, os quais foram expressões dos muitos “lados da história”. Essas tensões tinham muito mais a ver com a religião e a religiosidade do que jamais de pensou.

A busca pelas respostas das novas questões demandou, também, que o objeto fosse redefinido. De uma dimensão do catolicismo, expressa nos rituais de religiosidade, passou-se a abordar a processualidade dessa religião como objeto – mais precisamente algumas nuances dessa história tão rica e ampla. Compreendê-la, portanto, é parte do processo e algo basal. Como realidades indissociáveis, o catolicismo e as práticas de religião e religiosidade que fomentou, foram permitindo com que a pesquisa delineasse a forma da própria pesquisa.

Portanto, o objetivo geral dessa pesquisa é empreender uma análise que permita ao leitor conhecer e compreender a historicidade da cultura religiosa católica constituída na região Sudoeste do Paraná – tendo em vistas as limitações da narrativa histórica enquanto forma de conhecimento do real vivido. A pesquisa, como o próprio título sugere, será guiada pela análise de práticas, ou seja, de ações, falas, rituais, dentre outras, e de representações sociais, constituídas entremeio aos discursos emitidos pela Igreja e pelos fiéis católicos durante o período recortado.

Dentre as fontes utilizadas, um dos conjuntos mais significativo foi produzido a partir da observação e participação em eventos públicos de devoção religiosa. Destacam-se as entrevistas orais e as fotografias. Nesses momentos foram realizadas cerca de 60 entrevistas, a maior parte dessas de curta duração. Para as entrevistas curtas, foram confeccionadas enquetes, que também mudaram na medida em que os católicos foram narrando as suas experiências. Notadamente, não houve muita rigidez no trabalho de campo. O campo de significação que se atrela ao religioso leva o pesquisador a caminhos inimagináveis – é o que se destacará, por exemplo, no capítulo 03.

As reflexões e metodologias necessárias para a produção de fontes orais foram, portanto, providenciais para a presente pesquisa. Tal metodologia permite ao pesquisador tematizar a junção íntima que há entre prática social e memória. Nesse tocante, se evidenciou como basal um diálogo mais próximo com a ciência antropológica, a qual permitiu a complexificação de elementos como a espacialidade, o ritual e a catolicidade constituída por meio dessas relações.

A metodologia da História oral proporciona ao pesquisador estabelecer contato com as formas pelas quais o passado é apropriado pelos sujeitos e como esses traduzem a sua experiência e as dos grupos aos quais se filiam no decorrer da vida. Nunca é desnecessário mencionar que a produção de entrevistas deve ser perpassada pela atenta vigilância dos princípios éticos e pelo respeito à fala dos sujeitos que nos cedem seu tempo e memórias. Tal como afirma Alessandro Portelli:

Podemos ter status, mas são eles que têm as informações, e gentilmente compartilham-nas conosco. Manter em mente esse fato significa lembrar que estamos falando não com “fontes” – nem estamos por elas sendo ajudados – mas com pessoas.¹⁷

A memória é a atualização da vida pregressa no presente, pois se trata de um fenômeno neuropsíquico que possibilita aos indivíduos constituírem e expressarem a sua “posição de sujeito” diante de acontecimentos passados. A narrativa se expressa por meio de um trabalho de seleção e objetivação das lembranças através da fala. Esse procedimento nunca é neutro e revela aspectos importantes relativos aos embates travados no passado. Conforme Chartier, os sujeitos interpretam as suas situações e singularidades tendo em vista a posição que ocupam e julgam ocupar no jogo social. Tal autor destaca que “as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros [...]”, pois são “colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação.”¹⁸

Partindo de percepção trazida da história social, Yara Khoury afirma que as entrevistas, bem como as memórias que são evidenciadas a partir dessas, são falas produzidas socialmente. Essa contingência as faz aspirar à condição de fatos, embora possam, em muitos casos, contrariar aquilo que uma coletividade ou outros sujeitos designam enquanto tal. Essa característica nos abre a possibilidade de compreensão do

¹⁷ PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. **Projeto História**, São Paulo, n.15, abr.1997. p. 25.

¹⁸ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990. p. 17.

jogo social, posto nos embates vivenciados pelos sujeitos quando em tensão. Segundo a autora, as entrevistas são fontes preciosas, pois abrem espaço para se pensar o imbricado cruzamento entre a noção de fato e a subjetividade:

Se cada pessoa traz em sua experiência e em suas narrativas elementos de sua cultura, impregnados de seu próprio ponto de vista, forjado em convívio e em conflito na dinâmica social, não só dizemos que, na narrativa, dispomos de menos de fatos reconhecidos como tais, do que de textos, de enredos, como também que estes, a seu modo, são também fatos, ou seja, dados de algum modo objetivos, que podem ser analisados e estudados. Nesse sentido, tendemos a tratar sonhos, expectativas, propostas, projetos, fabulações, trazidos por nossos interlocutores, como fatos, passíveis de reflexão objetiva, oferecendo indícios de possibilidades alternativas na realidade social¹⁹.

Para além da história oral, também foram buscadas noções e metodologias que pudessem proporcionar elementos para a análise acerca das representações e práticas expressadas nos textos analisados – cartas pastorais, documentos diocesanos, cartas circulares, jornais. O conjunto de fontes angariadas junto à diocese foi, tanto quantitativa quanto qualitativamente, muito significativo. Nesses documentos, percebe-se parte das articulações e estratégias que a Igreja utilizou no decorrer dos tempos para constituir e exercer o “poder simbólico” que a sociedade local lhe permitiu monopolizar. Nesse âmbito, inclui-se o modo como os seus discursos e ações foram sendo recebidos. Os campos de significação são dinâmicos e moldam também a produção da fala e a recepção dessa.

A relação prático-discursiva estabelecida pela Igreja e os fiéis é profícua para se pensar esse jogo social, pois evidencia que diversos interesses, em muitos momentos conflituosos, coabitam constantemente. Esses se desdobram entre as diferentes escalas nas quais cada um dos grupos está inserido. Enquanto a Igreja possui uma estrutura que formaliza e legitima a sua ação, a qual também está em tensão, os fiéis tem outras formas de perceber o mundo, dentro e fora da alçada da Igreja. Chartier bem nos lembra que as operações de emissão e recepção de discursos “variam de acordo com os tempos, os lugares, as comunidades” e “devem ser compreendidos juntamente com as múltiplas significações de uma narrativa que dependem das formas por meio das quais é recebido por seus leitores (ou ouvintes)”²⁰.

¹⁹ KHOURY, Yara Aun. “Narrativas orais na investigação da história social”. **Projeto História**. São Paulo, PUC/SP, n° 22, julho de 2001. p. 79.

²⁰ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v.11, n.5, 1991. p. 178.

Desse modo, fez-se necessária a tentativa de captar os elementos implícitos nos textos, pois o impulso que leva à escrita, o aparato hermenêutico dessa, sobretudo no que tange à característica histórica da Igreja, é “também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua”²¹. Em outras palavras, a operação histórica que leva ao entendimento do “não dito” nos documentos deve passar pela avaliação do conteúdo dos escritos e da leitura do quadro de relações nos quais os sujeitos que escreveram, ou verbalizaram, estavam inseridos. A cultura religiosa, desse modo, foi percebida como processo social, constituidora e constituinte de relações que foram capazes de preservá-la no decorrer do tempo.

Nesse aspecto, foram valiosas as noções de *habitus*²² e campo²³, desenvolvidas sobretudo a partir das reflexões do sociólogo Pierre Bourdieu. Tais ferramentas permitiram problematizar as possibilidades de preservação das práticas culturais religiosas, a força das representações²⁴ constituídas a partir dessas e o poder simbólico que os discursos institucionais puderam assumir, ou não, no quadro de relações examinado. Bourdieu bem nos lembra, a partir de sua teoria dos campos, que os limites e potencialidades do poder simbólico de cada campo dependem das relações entre os agentes desse campo, dominadores dos códigos “legítimos” e da “fala autorizada”, e os

²¹ KOSELLECK, Reinhardt. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Revistas Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992. p. 136.

²² O *habitus* trata-se de um conceito que visa evidenciar como as estruturas do mundo social, transmutadas na prática sob a forma de conjuntos de comportamentos, são interiorizados por sujeitos e grupos. O *habitus* orienta as construções de sentido e valor sobre o mundo, procedimentos nem sempre racionalizados. Nesse sentido, trata-se de um elo que liga o sujeito ao social que o cerca. Tal matriz geradora age tanto no nível da construção de representações quanto na dimensão prática. Conforme afirma o autor “[...] o conceito de *habitus* tem por função primordial lembrar com ênfase que nossas ações possuem freqüentemente, por princípio, mais o senso prático do que o cálculo racional”. BOURDIEU, Pierre. Espaço social e espaço simbólico. In: **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 2003. pp. 13-28. O *habitus*, nesse sentido, é um elemento em permanente mutação, pois se constitui enquanto resultado de lutas concretas e simbólicas no interior da sociedade. BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de *habitus* e campo. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. pp. 59-74.

²³ Para Bourdieu, campo é um espaço de ordem material, mas sobretudo simbólica, no qual ocorrem e se definem as relações e disputas entre indivíduos, grupos, instituições. Cada campo possui sua própria dinâmica, seu saber autorizado e seus agentes e suas disputas. Segundo Bourdieu o campo é definido “entre outras coisas através da definição de objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos. [...] Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas”. Ver: BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1993. p. 89.

²⁴ BOURDIEU, Pierre. A força da representação. In: **A economia das trocas linguísticas. O que falar. O que dizer**. São Paulo: Edusp, 2008. p. 111.

profanos, os quais são os sujeitos destituídos das características mencionadas há pouco²⁵.

Esse modelo permite-nos explicar o funcionamento da religião, que é situada por Bourdieu em um campo específico: o “campo religioso”. Dialogando de modo profundo com a obra weberiana, Bourdieu afirma que as igrejas funcionam como empresas. O que as particulariza, porém, é a sua capacidade de monopolizar, dominar e distribuir bens e sentidos sobre a “salvação” e os “saberes sagrados”. A autoridade que a instituição porta sobre tais elementos reside em grande medida em sua organização, hierarquia e capital simbólico sobre a representação da realidade e do “além”. No interior das hierarquias se estabelecem os agentes do sagrado: padres, pastores, leigos, dentre outros, responsáveis por assegurar o domínio e a legitimidade do campo face aos demais grupos e agentes sociais²⁶.

Em outros termos, a religião se configura como um microcosmo dentro de um macrocosmo social. Ela estabelece sentidos por conseguir congregar em seu microcosmo a capacidade de naturalizar e interiorizar códigos, sentidos e comportamentos, uma vez que se apresenta como:

[...] resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal²⁷.

A religião, nesses termos, tende a ser uma estrutura mais fechada. Há, porém, limites para essa forma de abordagem, uma vez que no interior do campo se encontram os sujeitos sociais e as suas múltiplas religiosidades. Essas, por sua vez, são as formas como cada indivíduo se apropria da estrutura do campo religioso. Em outras palavras, se a religião pudesse ser comparada a um idioma, uma estrutura mais fechada, estruturada, a religiosidade seria o sotaque, ou seja, algo que sofre influências de processos mais

²⁵ BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. In: **O poder simbólico**. op. cit. pp. 59-74.

²⁶ BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

²⁷ *Ibidem*. p. 39.

corriqueiros, cotidianos. É nessa dimensão que se analisará, no terceiro capítulo, a questão das grutas, o seu erigir e a sua popularidade.

De qualquer forma, entende-se a religião como um sistema estruturado de códigos e referências que orientam os indivíduos e estabilizam o seu mundo. Peter Berger aponta que esse “reconhecimento” passa pela eficácia com que os sujeitos “interiorizam” o mundo social a partir da significação religiosa. Essa tem a capacidade de dissociar o mundo concreto de sua “humanidade” e “casualidade” na medida em que ordena o caos da existência em um todo coerente. Esse todo coerente é designado pelo autor como “*nomos*”, sendo o elemento que afasta os indivíduos do terror e da angústia na medida em que reaproxima os indivíduos de um social ordenado simbolicamente, ou seja, “nomizado”.

A religião, segundo Berger, é uma das esferas do social que com mais eficácia realiza o processo de “nomização”, pois o elemento religioso tende a interiorizar não somente o ordenamento do mundo, mas também uma percepção sobre o cosmos²⁸. A Igreja apela permanentemente para o recurso “nomizador” na medida em que tenta reordenar o mundo dos consumidores do seu discurso. Esse discurso torna o mundo plausível, pois nomizado, ordenado. Conforme Berger:

Para um indivíduo existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade. Onde o *nomos* da vida individual é mais ou menos coextensivo àquele mundo religioso, separar-se deste último implica em ameaça e anomia²⁹.

Nesse tocante, por parte da Igreja, conforme se tematizará no decorrer do texto, foi historicamente marcante a utilização e o trabalho com categorias que visavam a mediar a percepção da população em relação a vários elementos, como: o sagrado, o profano, a ideia de comunidade, de fé, do medo, do perigo, dentre tantas outras. Conforme se perceberá, tal procedimento se manifestou através de uma busca constante da Igreja em se impor como uma referência moral e social da região. Para Baczko, o exercício e a construção do “poder simbólico” passa por uma necessária construção e apreciação de cálculos, negociações e táticas uma vez que tal processo:

[...] não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potencia “real”, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela

²⁸ BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985. p. 39.

²⁹ *Ibidem*. p. 63.

apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada tem de irrisório e não existem, efectivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objecto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras³⁰.

No que se refere ao objeto aqui abordado e continuando com a discussão acerca da “construção social da realidade”, percebeu-se grande centralidade sobre a noção de comunidade, sobretudo em face dos diferentes processos que incidiram sobre essa forma de organização no decorrer do tempo. A definição do “nomos” passa pelo ordenamento das relações coletivas e das referências presentes, haja vista que tal processo jamais é mecânico e unilateral. A definição do que vem a ser uma comunidade, porém, é complexa. Essa forma de organização social se estabelece a partir dos processos históricos inerentes a cada realidade.

Os códigos culturais de uma sociedade, comunidade, grupo, se definem em função da processualidade de suas relações sociais, objetivando-se de formas variadas e complexas. Assim sendo, entende-se a comunidade como produto de relações muito específicas, portadoras de certa tipicidade histórica³¹, e uma relativa coesão que se desenvolve em função da similitude das experiências individuais e sociais dos indivíduos quando interagem no cotidiano. Desse modo, não se pode definir a comunidade como algo mensurável, mas como uma construção social situada em função das dinâmicas das relações históricas entre os indivíduos e os grupos sociais em um determinado quadro de relações, interesses, conflitos, tensões, dentre outros.

A noção de cotidiano completa o raciocínio anterior, pois é nessa dimensão que se pode avaliar as inter-relações que envolveram a religião e a religiosidade. A categoria “cotidiano”, à primeira vista, sugere a análise de objetos, comportamentos e vivências rotineiros, banais. Nesses termos, a análise histórica das relações cotidianas remeteria tão somente às regularidades, às rotinas típicas do dia a dia, desenvolvidas pelos grupos enquanto agem socialmente. Não se pode, porém, considerar a “vida cotidiana” como um acumulado de situações e reflexos automáticos de determinações institucionais, nem

³⁰ BACZKO, Bronislaw. A Imaginação social. In: Romano Roggero, **Enciclopédia Eunaudi**. V.5 Lisboa: Imprensa Nacional, 1985. pp. 298-299.

³¹ THOMPSON, Edward P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. 2ª ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2012. pp. 75-179.

muito menos estabelecê-las como produto de decisões dos sujeitos, inteiramente livres e independentes do “jogo social” que se coloca³².

Tal como define Agnes Heller, não é a pura rotina que estabelece a necessidade de estudarmos a cotidianidade. Segundo a autora, é a mudança, a espontaneidade, a mútua determinação entre as relações e a inventividade que fazem com que o cotidiano seja tão importante de ser observado e analisado³³. É no cotidiano que os sujeitos conseguem, tal como definiu Lefebvre, “atingir o extraordinário do ordinário, [...] distinguindo-se, para exaltá-la, a sua capacidade criadora.”³⁴ Cabe inferir, porém, que a rotina também é basal para a compreensão da história, sobretudo quando se pensa a dimensão ritual que nela se expressa.

Para finalizar a discussão teórico-metodológica, cabe um adendo muito importante. Sobre a abordagem acerca da instituição Igreja, e aí não necessariamente relacionada com a historicidade da região Sudoeste do Paraná, cabe aferir que, embora envolvida em um campo de possibilidades extremamente plural, historicamente ela foi movida por seus próprios objetivos, suas próprias diretrizes, seu campo específico de ação no social. Não se está negligenciando a necessária negociação entre Igreja e sociedade, mas reconhecendo que a multiformidade e inclinação da Igreja para conjugar elementos permite que ela seja e esteja sensível aos múltiplos campos sociais em disputa – desde aqueles que tangenciam a sua competência política até aqueles que se referem ao relativo domínio que ela mantém sobre o simbólico, o místico.

Outro aspecto relevante sobre essa multifacetada característica da Igreja correspondeu ao fato de que houve muitas posturas assumidas pela diocese e pelas paróquias enquanto essas atuavam na região. Durante o século XX, momentos muito importantes foram vivenciados pela instituição, os quais se fizeram sentir no Sudoeste do Paraná. A investigação acerca do modo como tais realidades se coadunaram na história do catolicismo local, seus personagens e programas, também é parte dessa pesquisa. Esses processos de vários modos foram conviventes, às vezes até se excluindo, variando de acordo com o conjunto de relações em voga. A Igreja é, em si, uma instituição plural e difícil de mapear.

³² ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001; ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

³³ HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

³⁴ LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991. p. 44.

Haja vista a complexidade, inerente à condição multifacetada que a Igreja apresenta historicamente, a noção de “autocompreensão” fez-se importante. Essa, aliada à ideia de campo, nos permite pôr em relevo as disputas e as potenciais permeabilidades que a instituição apresentou em cada momento histórico, pois não há como “duvidar que há várias fases na autocompreensão histórica da Igreja”³⁵. Essas derivam da ação dos sujeitos que, interna ou externamente, agem tensionando a instituição a adequar-se ao mundo que a cerca. Logo, nunca há uma visão única, uma única linha diretiva de ação, plenamente hegemônica e perene.

Em outras palavras, segundo Anton Weiler, há tendência dos historiadores por vezes considerarem a Igreja como uma instituição coesa, percepção adotada por seus membros inclusive. Daí inclusive viria o sentimento de “imutabilidade” e “eternidade” que permeia o pensamento de muitos agentes do sagrado. Todavia, essa percepção não deve esconder as muitas continuidades, rupturas e tensões que se processam no interior da instituição. Tal como afirma Weiler:

[...] a evolução histórica da autocompreensão da Igreja não foi em linha reta. Grupos importantes na Igreja, originalmente una, desmembraram-se institucionalmente; *dentro* de cada uma destas Igrejas distintas existem diferenças marcantes em relação àquilo que é e que foi visto como a essência da Igreja. Grupos sectários, tanto da direita como da esquerda, colocaram cada um os seus próprios acentos na autoconcepção da Igreja³⁶.

Assim sendo, a Igreja se expressa como uma instituição em processo histórico, sendo pouco provável que o historiador consiga estabelecer com segurança uma definição precisa, “objetiva”, da posição da Igreja em um determinado momento ou situação. A autocompreensão e a autoconcepção dessa instituição são, portanto, elementos atrelados “indissolavelmente com toda espécie de subjetividades, tanto pessoais como sociais”³⁷. A Igreja, nesses termos, se apresenta ao historiador como *una* e diversa, como expressão de algo que, embora pareça coeso, é, em grande parte dos momentos, flexível e constituído pelas demandas dos sujeitos que a cercam.

Essa particularidade da Igreja lhe permitiu ser e estar sensível às múltiplas idiossincrasias locais sem abrir mão de aplicar as referências que a compuseram em nível mundial. A Igreja é uma instituição universal e particular, e dessa confluência de

³⁵ WEILER, Anton. História eclesíastica como autocompreensão da Igreja. **Revista Concilium**, São Paulo, nº 67, v. 7, 1971. p. 806.

³⁶ Idem. Ibidem. p. 807.

³⁷ Idem. Ibidem.

jogos de poder e situações surgem as múltiplas formas como essa instituição se organiza. Pode-se situar, nesse ínterim, as disputas entre referenciais e grupos que internamente pautam a forma como a instituição deve se colocar e como ela deve se perceber face aos problemas filosóficos, teológicos e políticos que se fazem presentes no decorrer dos tempos. Essa tensão, por sua vez, foi e é permanentemente marcante.

São essas dimensões sociais e noções conceituais que permitirão a avaliação acerca das múltiplas apropriações a que está sujeita a religião e a religiosidade a partir da historicidade de uma região: o Sudoeste do Paraná. Pensa-se, nesse sentido, a instrumentalização da religião, entendida como *corpus* dogmático, a partir das práticas e representações de religiosidade que se constituíram no passado e permanecem se fazendo no presente.

Levando em consideração as questões acima elencadas, o trabalho se dividirá em três capítulos.

O primeiro capítulo centrará a análise na Igreja, nos motivos de sua inserção nos Campos de Palmas e na sua ação política naquele período. Problematizar-se-á, nesse sentido, a atuação da Instituição na definição de uma ideia de região. A hipótese é de que o Sudoeste do Paraná foi constituído entremeio a embates e, fundamentalmente, projetos que com o tempo redefiniram sujeitos e espacialidades. Busca-se, também, perceber algumas nuances do alcance das mudanças institucionais – com destaque para o modo como as políticas internas da Igreja, como a romanização e a implementação das reformas promovidas pelo Concílio Vaticano II, incidiram no modo como os dois primeiros bispos conduziram a questão religiosa na região.

O segundo capítulo visa a continuar, no âmbito temporal, a discussão apontada no capítulo anterior, mas focalizando-a no âmbito comunitário, paroquial e nas relações estabelecidas nessa dimensão. Destaca-se, nessa alçada, a inter-relação entre a cotidianidade e a vivência religiosa. Busca-se a visualidade da organização comunitária, do intercâmbio de experiências, da processualidade dos códigos socioculturais e dos laços sociais produzidos a partir das mútuas identificações entre indivíduos que partilhavam, ou não, condições sociais semelhantes, haja vista o processo de migração.

Para finalizar, analisar-se-á as questões políticas que envolveram a Igreja e os leigos. Observa-se, a partir da ação do segundo bispo, Dom Agostinho, uma Igreja tensionada a se envolver com questões relativas às mudanças socioeconômicas ocorridas na região. Nota-se o emergir de “ameaças” à hegemonia do campo religioso católico, como a emergência do neopentecostalismo, as mudanças socioeconômicas

ocorridas na região a partir da década de 1970 e a questão dos movimentos sociais organizados e suas plataformas político ideológicas.

O terceiro capítulo analisará as práticas religiosas e devocionais estabelecidas em períodos mais atuais. As fontes principais serão as narrativas orais de católicos que frequentam grutas e santuários, produzidas durante as observações participantes realizadas junto aos rituais religiosos. Também são tematizados elementos relacionados à devoção mariana na região e o porquê dessa dimensão ser tão cara ao catolicismo do Sudoeste do Paraná. O intuito principal desse momento é pensar a síntese da processualidade da cultura religiosa na região, o modo como os sujeitos leem a sua trajetória, as experiências mais atuais que envolvem a sua identidade religiosa católica e a sua percepção sobre o presente e o futuro da Igreja. Nesse momento, a pesquisa estabelece um diálogo mais próximo com a Antropologia a partir de autores como Carlos Alberto Steil, Rubem Cesar Fernandes, Roberto Da Matta, dentre outros.

Para finalizar, cabe afirmar que a complexidade histórica aqui designada como “catolicismo” pretende ser problematizada não somente em função da estrutura eclesial que a fez existir – composta por uma instituição, sujeitos hierarquicamente posicionados em dioceses, paróquias, associações de leigos, grupos de oração, fiéis, dentre outros – mas, fundamentalmente, buscando compreender o papel que a religião assumiu e vem assumindo enquanto expressão de um sistema cultural durável, capaz de proporcionar a constituição de experiências sociais, vetores de significação para o mundo e canais de mediação com o sagrado³⁸.

³⁸ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. p. 124.

CAPÍTULO I

A Igreja em uma região em transformação: religião e governamentalidade na “criação” do Sudoeste do Paraná

A homogeneidade da colonização, o elemento humano que habita nossas terras, as ricas tradições cristãs de que está imbuído, as profundas marcas da fé, do amor à Igreja, do respeito à instituição familiar, do amor ao trabalho; a profunda religiosidade, um ainda acentuado acatamento às leis morais, que traz consigo, constituem um esperançoso patrimônio cristão. Acrescentem-se a isto as múltiplas iniciativas dos Presbíteros, religiosos e leigos ocupados nos vários campos de atividade da Igreja. [...] Diante disto, a saber, de um Sudoeste que nasceu cristão e que se constitui numa região de esperança, queremos continuar a grande missa da Igreja, reafirmar, na fé, nosso compromisso com o homem sudoestino e com a região, queremos empenhar-nos “com sua salvação eterna, com sua superação espiritual e com a sua plena realização humana”¹.

O fragmento acima foi escrito em 1979 pelo Bispo Dom Agostinho Sartori. O texto visa a caracterizar a história da região Sudoeste do Paraná, sua trajetória e as perspectivas para aquele presente. No texto a região é demarcada a partir de sua semente católica, proveniente das práticas desenvolvidas pelas populações que historicamente desenvolveram no referido espaço práticas culturais ligadas a essa religião. A Igreja, nesses termos, assume a posição de força organizativa e civilizadora.

No escrito, observa-se o religioso construir uma narrativa para a história da região, estabelecida em função de uma demarcação que sugere que a Igreja Católica foi uma das Instituições responsáveis pelo desenvolvimento do Sudoeste do Paraná, suas feições socioculturais e suas práticas costumeiras. O campo religioso católico emerge nesse fragmento como elo que liga tempos históricos distintos: o passado, o presente e o futuro. Ao mesmo tempo, também aparece como tentativa de expressar uma suposta coesão social, que teria, muito devido à prática da religião, marcado a “homogeneidade da colonização” da região.

O primeiro capítulo visa a compreender a dinâmica aludida por Dom Agostinho a partir da análise acerca da inserção e da ação da Igreja na região dos Campos de Palmas, espacialidade da qual se desmembrou a atual região Sudoeste do Paraná. A recriação da trajetória da região na epígrafe diz muito acerca do modo como o Bispo lê a forma como a Igreja se colocou na região, percebendo essa tarefa como exitosa. Em

¹ SARTORI, Dom Agostinho José. **Momentos importantes**. Maio/junho de 1979. p. 2.

partes, a máxima foi verdadeira, todavia essa representação oculta parte do processo. Conforme se demonstrará no texto, a “colonização” não foi nada homogênea, pelo contrário, pois foi marcada pela tensão, pelo conflito, pela oposição de sujeitos e seus modos de vida.

As fontes abordadas nesse primeiro momento serão as representações presentes nos escritos produzidos pelos dois bispos que integraram o centro político administrativo – Diocese de Palmas/Francisco Beltrão – e outras fontes que possibilitarão aos leitores visualizar as forças em jogo no processo de ocupação da região Sudoeste do Paraná. Discutir-se-á, nesse sentido, a historicidade atinente à formação do campo religioso católico², que se manteve hegemônico desde então. Ao mesmo tempo, busca-se compreender a relação da instituição com os processos que constituíram o que atualmente concebe-se como “região Sudoeste do Paraná”.

Destacam-se nesse *corpus* as cartas pastorais³ escritas pelos dois primeiros bispos diocesanos de Palmas: Dom Carlos Eduardo Sabóia Bandeira de Melo, que coordenou a diocese entre os anos de 1936 e 1969, sendo o último decênio como Bispo diocesano; e de Dom Agostinho Sartori, que permaneceu à frente da Diocese por 35 anos, de 1970 a 2005, momento em que se afastou do cargo devido à idade avançada. O conteúdo das cartas pastorais nos permite perceber as razões pelas quais a prelazia foi erigida, bem como os principais aspectos que a Igreja buscava modificar na região e os sujeitos considerados ideais para conduzir o processo.

² BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. op. cit. pp. 27-78.

³ As cartas pastorais são documentos escritos periodicamente pelos bispos. Sua função principal é fazer circular as reflexões construídas por tais agentes, afirmando regularmente o poder simbólico e a vigilância dos mesmos junto às populações de suas dioceses. Tal como define Londoño, esses documentos são expressões de como a autoridade é afirmada, exercida e compreendida no interior da estrutura eclesial. As cartas pastorais são basais na configuração e aplicação dos planejamentos da Instituição tanto em nível local quanto transnacional na medida em que asseguram, a partir de uma rede de governamentalidade, que discursos compostos em lugares distantes, como os do Papa, sejam transmitidos aos fiéis – levando-se em consideração as distorções que fazem parte de tal rede. O formato das cartas normalmente obedece a uma construção padrão. São compostas inicialmente por uma introdução preambular seguida de saudações a um determinado conjunto de sujeitos. Outra parte corresponde ao corpo temático que normalmente envolve em seu conteúdo uma série de discriminações, normatizações e questionamentos quanto à manutenção sacral e sobre a vigilância para com as práticas dos fiéis e do clero. No que tange ao aspecto propriamente doutrinal se observa a utilização de linguagem teológica, ferramenta fundamentadora da doutrina da Igreja, e a elaboração de uma série de exigências para com a administração paroquial. As cartas normalmente são finalizadas a partir de pedidos e exortações feitos aos párocos. Nessas os bispos fortalecem simbolicamente as instituições que julgam basais à ação da Igreja junto às comunidades, a saber: o clero local, as famílias, as equipes de ação pastoral, os valores ético-pedagógicos relacionados ao trabalho, a oração, etc. Para uma análise histórica mais detida sobre a função das cartas pastorais e a sua função na estrutura do poder eclesial ver: LONDOÑO, Fernando Torres. Sob a autoridade do pastor e a sujeição da escrita: os bispos do sudeste do Brasil do século XVIII na documentação pastoral. **História: Questões e Debates**. Curitiba, v. 19, n. 36, jan./jun. 2002. pp.161-181.

Para tal fim, o texto toma por base a complexificação da noção de “região” na medida em que se entende tal categoria como um empreendimento formatado tanto por intermédio de sua materialidade concreta quanto pelas relações simbólicas que os agentes produzem e reproduzem no e sobre o espaço⁴. As Instituições como a Igreja são capazes de criar e gerenciar essas relações simbólicas, que são estabelecidas em função de critérios e perspectivas de sociedade. Tal como nos atenta Pierre Bourdieu, não se pode esquecer que:

na prática social, tais critérios [...] constituem o objeto de *representações mentais* – vale dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento, em que os agentes investem seus interesses e pressupostos – e de *representações objetais*, coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica tendentes a determinar a representação (mental) que os outros podem construir a respeito tanto dessas propriedades como de seus portadores⁵.

Assim sendo, e levando em consideração os objetivos da pesquisa, busca-se pensar a ação da Igreja como expressão de um projeto político, voltado para a construção de uma ideia de região a partir da configuração de um determinado sujeito de religiosidade, constituído por valores culturais específicos⁶. Para compreender os nexos que nos permitem dar sentido a essa trajetória, precisa-se recuar no tempo e entender os aspectos socioculturais nodais dessa região, como essa passa a figurar entremeio a planejamentos mais amplos e como Igreja se constituiu nesse processo.

1.1 Primeiras palavras: catolicismo e governamentalidade nos quadros da ocupação do Sudoeste do Paraná

Conforme outrora afirmado, a região Sudoeste do Paraná, cuja maior parte até meados da década de 1940 era designada Campos de Palmas⁷, passou a desenvolver a

⁴ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. op. cit. pp. 124-125.

⁵ BOURDIEU, Pierre. A força da representação. In: **A economia das trocas lingüísticas. O que falar. O que dizer**. op. cit. pp. 107-108.

⁶ Entendendo termo “valor” como síntese do conjunto de códigos, relações e comportamentos dos indivíduos quando esses agem socialmente. A ideia de “valor” está associada a uma seleção, própria do contexto social em que é constituída.

⁷ Os campos de Palmas eram uma extensa área de terras localizadas entre os Estados do Paraná e Santa Catarina. Ao sul seu liame era a costa do Rio Uruguay, na fronteira com o Rio Grande do Sul, limitando-se até a cabeceira do Rio Chapecó. A leste a região se estendia até os então Campos de Irany, que iniciavam a partir da costa do Rio Jangada, acompanhado esse até desaguar no Rio Iguaçú. Ao norte a fronteira do território era marcada a partir do entroncamento entre o Rio Jangada e o Rio Iguaçú, acompanhando o mesmo até a fronteira com a Argentina. Os Campos de Palmas eram conhecidos como tal desde meados do século XVII, sendo assim denominados pelos grupos bandeirantistas. Historicamente, nessa região foi desenvolvido um modelo de agricultura agropastoril, com destaque para

complexidade espacial, cultural e, portanto, religiosa que se observa atualmente a partir da década de 1930. A seguir um mapa que representa a região dos Campos, em cor laranja (figura 03):

Figura 03: Mapa da região dos Campos de Palmas;



Fonte: Atlas de 1868 de Cândido Mendes de Almeida.

Compreender esse movimento histórico pressupõe a realização de uma análise de conjuntura acerca dos fatores que permitiram que no Sudoeste do Paraná se constituíssem as atuais feições socioculturais. Para tanto, dois movimentos explicativos são necessários, que se fazem perceber a partir do início do final do século XIX. O primeiro desses está relacionado com questões de ordem político-administrativa direcionadas à região, à população que lá habitava e aos grupos que passaram a habitá-la, sobretudo a partir do início da década de 1940; o segundo elemento, por sua vez, se

as fazendas de gado, que foi uma extensão do modelo estancieiro estabelecido no Rio Grande do Sul. Mais tarde o território foi dividido entre o Paraná e Santa Catarina a partir da questão do “Contestado”, litígio que iniciou em 1911 e se findou judicialmente com a demarcação formal das fronteiras políticas de ambos os Estados em 1916. A região passou a ser designada como Sudoeste paranaense a partir de meados da década de 1950 a partir da ocupação do espaço através do fluxo populacional oriundo do Rio Grande do Sul, estimulado a partir da criação da CANGO – Colônia Agrícola General Osório (Decreto-lei nº 12.417 de 12/5/1943). Nesse momento observa-se uma série de ressignificações sendo operadas quanto às ideias que marcavam as características da “região”. Somam-se a essas as transformações políticas proporcionadas pelos resultados políticos da Revolta dos Colonos de 1957, responsável pela visualização da região esferas de poder mais amplas a partir da consequente emergência de grupos políticos locais.

estabelece na historicidade da Igreja Católica, que passava por transformações importantes nesse período, o que permitiu à instituição as condições para se inserir na região, constituir plataformas para que houvesse a sua modificação e consolidar o seu campo religioso naquele espaço.

Até 1930, a região dos Campos de Palmas estava ocupada de modo rarefeito⁸, o que não era uma situação benquista pelos governos que se sucediam no poder desde o período monárquico. A partir da metade do século XIX o governo, imbuído de uma ética integracionista, passa a empreender uma série de medidas na alçada de eliminar os supostos e incômodos “vazios demográficos”⁹. O objetivo era efetivar a ocupação do território. No que tange à questão propriamente administrativa, observa-se duas posturas marcantes: a primeira relacionada ao fomento da indústria e da agricultura, como forma de manutenção das elites e a diversificação da produção agrícola, algo que não será examinado nesse trabalho.

A segunda medida, por sua vez, esteve relacionada à incorporação dos territórios pouco povoados, sobretudo nas regiões de fronteira. Nesse aspecto o exército foi uma instituição muito importante. Cria-se, nesse sentido, uma série de colônias militares, abundantes no sul do país devido à necessidade de manutenção da fronteira política¹⁰. Dentre essas, podem-se destacar as do Rio Chapecó e Chopim, criadas em meados da década de 1880, e a criação da CANGO – Colônia Agrícola General Osório – em 12 de maio de 1943, que foi estabelecida onde hoje se encontra o município de Francisco Beltrão.

⁸ Aponta Ruy Wachowicz que no início do século XX a população da região atingia apenas cerca de 3.000 pessoas. Todavia, esses dados são imprecisos, haja vista que se baseiam em estimativas, sendo ainda mais ineficazes se levar em consideração que o modo de vida itinerante era marcante na região. WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Paraná, Sudoeste**. op. cit. pp. 55-57.

⁹ A ideia do “vazio demográfico”, tal como define Lúcio Mota, foi defendida por inúmeros intelectuais. Segundo o autor cabe inferir que essa noção não somente estabeleceu projetos intelectuais, mas também moveu indivíduos e organizações a agir em regiões que há muito eram habitadas. São esses agentes: os migrantes e as companhias colonizadoras, comprometidos com o mito do “pioneiro”, do “bandeirante”, do “tropeiro”, etc. Assim sendo, ideia do “vazio” também pode ser relacionada à memória social que se construiu sobre o passado de tais regiões. Assim sendo, estabelece-se o “marco zero” para a sua gênese e entende-se o colonizador, consubstancia na região sudoeste na figura do “pioneiro”, força desencadeadora da humanização dessas áreas. Poderá se observar essas expressões nos próximos momentos da pesquisa. Para mais informações sobre tal noção, mais precisamente relacionada à questão indígena. Ver: MOTA, Lúcio Tadeu. A construção do “vazio demográfico” e a retirada da presença indígena da história social do Paraná. **Revista de Pós-Graduação em História (UNESP. Assis)**, v. 2, 1994. p. 123.

¹⁰ Sobretudo a fronteira com a Argentina, um litígio que assumiu contornos mais concretos no início do século XX, a partir da então conhecida “Questão de Palmas”. Sobre tal assunto ver: HEINSFELD, Adelar. **A fronteira Brasil/Argentina: a Questão de Palmas – de Alexandre de Gusmão à Rio Branco**. Passo Fundo: Méritos, 2007.

A fazenda era a base produtiva da região desde o século XVIII, tendo na criação do gado, praticada sob a forma do latifúndio, a sua forma predominante. As demais atividades econômicas correspondiam aos ofícios periféricos das fazendas. Destacava-se o tropeirismo e os trabalhos desenvolvidos nas fazendas de gado como a cuida e a doma, primeiramente sob o regime de escravidão e, posteriormente, a partir do assalariamento ou trabalho avulso. Dentre esses trabalhos, os mais comuns eram os ofícios relacionados à extração do couro e à fabricação de charque.

A formação étnica da população esteve marcada pela presença de mestiços luso-brasileiros, que foram “genericamente conhecidos como caboclos pela ocupação de colonos que mais tarde ocupou a região”¹¹ – nomenclatura que se utilizará daqui para diante¹² – de indígenas, ex-escravos. Todos esses grupos estiveram dedicados mormente à criação de gado nas fazendas da região.

O mais numeroso dos grupos era formado por caboclos, que foram atraídos para a região por oportunidades de trabalho e pela existência de terras devolutas, consideradas por essas populações como legitimamente apropriáveis. A prática tornou-se comum a partir da instituição do *uti possidetis*, introduzido pela Lei de Terras de 1850. A lei visava a estimular a ocupação espontânea. A ocupação, entre as populações sertanejas¹³, aos poucos se consolidou de modo tácito, costumeiro. Abramovay¹⁴ destaca as três possíveis origens desses indivíduos, sendo essas:

¹¹ CORRÊA, Lobato Roberto. **O sudoeste paranaense antes da colonização**. Revista Brasileira de Geografia. Ano 32, n.01, 1970. p. 88. Ver: WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Paraná, Sudoeste**. op. cit.

¹² Os caboclos eram sujeitos formados a partir de longos processos de miscigenação e desenvolvimento sociocultural. Originaram-se do processo de miscigenação entre brancos, indígenas e negros, sendo o um produto direto das relações entre as três matrizes étnicas predominantes durante o período colonial. Além do sentido racial, o caboclo também passou a ser identificado por seu modo de vida, que ficou eternizado a partir da figura do lavrador pobre, atrasado e, em determinados momentos, degenerado – observe-se a figura do caipira paulista, eternizado no estereotipado Jeca-Tatu. A figura do caboclo foi ao longo do tempo muito criticada, pois a ela foi atribuída o ônus pelo suposto atraso brasileiro, haja vista que a maior parte da população rural brasileira até meados do século XIX era formada por caboclos. Cabe situar, porém, que o caboclo não foi um elemento que fez parte somente da história do planalto sul do Brasil. Tal população estava espalhada por grande parte do território brasileiro, vivendo sobretudo nos sertões normalmente entremeio à regiões ermas e desassistidas. Outro termo utilizado para designar o caboclo é “brasileiro”. Em grande medida essa designação se consolidou devido à resistência dos descendentes de europeus ante a possibilidade de serem identificados como “brasileiros” e, portanto, como partilhantes dos costumes considerados próprios desses. A identidade do colonizador, portanto, foi historicamente definida em oposição ao *habitus* do caboclo. Essa demarcação prevalece até a atualidade. Para mais informações ver: CÂNDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 22; QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 7.

¹³ A legitimidade da ocupação espontânea esteve relacionada ao conflito do Contestado, sendo uma das bases dos descontentamentos dos sertanejos para com os governantes. Para esses a ocupação da terra estava associado à manutenção do território e da soberania da coroa, algo que era plausível durante regime colonial. Desabituaados a ideia do regime de propriedade privada, a fixação a partir da posse tornou-se tacitamente a principal referência das populações sertanejas. Essa questão foi bem explorada pelos monges, pois entendiam que a mudança de regime teria desacomodado a paz que reinava outrora.

- 1) Remanescentes de mão de obra não absorvida pelos trabalhos nas fazendas de gado, que não exigiam muitos indivíduos para serem executados.
- 2) Populações luso-brasileiras dispersas pelo território do Rio Grande do Sul. Em sua maioria se deslocaram a região dos Campos de Palmas a partir da pressão demográfica originada da inserção dos imigrantes europeus para o Estado rio-grandense.
- 3) E sobreviventes da Guerra do Contestado¹⁵, que buscavam refúgio junto a espacialidades ao sul do Rio Iguçu. Esses, ainda não inseridos no regime de propriedade jurídica da terra, que já estava em processo de consolidação em espaços mais ao norte.

A partir da década de 1920, a população dos Campos de Palmas aumenta. Fluxos populacionais passaram a percorrer a região, esses oriundos sobretudo do Rio Grande do Sul. Tal movimentação foi encabeçada pelo fomento econômico proporcionado pela penetração de empresas estrangeiras, em sua maioria de origem argentina, que cultivavam e industrializavam erva-mate. A região se constituiu como parte das rotas ervateira e madeireira, condição que atraiu centenas de pessoas, sendo essas paraguaios, argentinos e, em sua maioria, indivíduos provenientes de regiões localizadas ao sul do Brasil¹⁶. O deslocamento populacional era composto predominantemente por trabalhadores, mas também por outros elementos, tais como fugitivos policiais, que buscavam jazigo na região da fronteira com a Argentina e na margem sul do Rio Iguçu.

A década de 1930 reservou consideráveis mudanças para os Campos de Palmas, impulsionadas sobretudo pela conjuntura política brasileira daquele momento. A Revolução de 30 estabeleceu mudanças substanciais no panorama político nacional e paranaense. As mudanças levadas adiante pelo governo de Getúlio Vargas, que era

¹⁴ ABRAMOVAY, Ricardo. **Transformações na vida camponesa: o Sudoeste do Paraná**. São Paulo, 1981. Dissertação (Mestrado em Sociologia), FFLCH/USP. pp. 20-21.

¹⁵ A Guerra do Contestado foi um conflito armado que envolveu as forças do exército brasileiro em oposição às populações sertanejas que viviam dispersas pelo planalto catarinense e sul paranaense. O conflito eclodiu a partir do momento em que o governo cedeu áreas de terra a companhias estrangeiras a partir de contratos para a construção de estradas de ferro na região. As companhias não tardaram a entrar em conflito com as populações que habitavam o território, mas que não contavam com a posse legal do mesmo. O conflito adquiriu caráter místico na medida em que foi liderado por um conjunto de indivíduos, os monges e as virgens, que se apropriaram de mensagens e rituais de teor religioso (visões, pregações, mensagens, sonhos) como linguagem de aproximação junto aos sertanejos. O conflito se encerrou em 1917, com a vitória do governo federal. Ver: MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas (1912-1916)**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004; MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974; QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

¹⁶ O gado, a erva-mate e a madeira mantiveram-se durante bastante tempo a frente da economia regional, haja vista o alto preço que conservaram face aos mercados paulista e mineiro (no caso do gado) e argentino (no caso da erva-mate e da madeira).

apoiado pelo exército e por uma aliança renovada com a Igreja, fez emergir ao poder outro centro de gravitação político e econômico, disposto sobre as elites excluídas durante a República Velha. O então novo presidente implementa uma série de medidas direcionadas às regiões consideradas “vazias” demograficamente. A intenção era solucionar o problema com medidas efetivas, e não somente paliativas.

O “abrasileiramento” do território passa a ser considerada pauta de urgência, sendo levado a cabo pela política da “Marcha para o Oeste”¹⁷, a partir do empreendimento da colonização. Para conduzir o processo, idealiza-se um tipo de sujeito, com valores e metas bem definidas: o colono¹⁸. O projeto era constituir o mesmo ímpeto que proporcionou a exploração do oeste dos Estados Unidos da América. Esse modelo de pensamento era benquisto por frações das elites econômicas e políticas do Brasil desde metade do século XIX, sobretudo as sulistas, e amplamente aceita por frações do exército.

No caso do Paraná, observa-se uma nova configuração política e econômica sendo gestada a partir de 1930, mas gravitando entre as mãos que historicamente dominaram o poder econômico do Estado. Até 1930, destacavam-se politicamente as oligarquias envolvidas com o setor agropecuário, dentre essas as encabeçadas pelas famílias Camargo e Munhoz da Rocha. Tais grupos, até esse período, tinham seus negócios voltados predominantemente para a metade oriental do Estado. Observa-se essa configuração política na divisão geopolítica do então chamado “Paraná Tradicional”¹⁹.

O Paraná passa, portanto, a sofrer as influências do Getulismo a partir da ação dos seus representantes no Estado. Destaca-se, nesse ínterim, a administração do interventor Manoel Ribas, nativo dos Campos Gerais, mas envolvido com a política gaúcha. Ribas permanece no governo até a queda do Estado Novo em 1945, sendo o

¹⁷ Sobre a política da Marcha para o Oeste a partir de um viés ideológico ver: RICARDO, Cassiano. **Marcha para o oeste**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.

¹⁸ Nesse processo, tal figura é recuperada e ressignificada, mas como oposição à concepção estabelecida durante o período colonial. A matriz positivista republicana permite essa ressignificação. Sobre a processualidade da ideia de colono e sobre o pensamento positivista republicano ver: BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In: **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 11-64; Ibidem. A arqueologia do Estado-providência. In: **A dialética da colonização**. op. cit. pp. 273-307.

¹⁹ “Paraná Tradicional” ou “Paraná Velho” é uma designação histórica atribuída para as regiões do Paraná expandidas a partir do século XVII de Paranaguá e Curitiba para as regiões de Campo. Do ponto de vista econômico, o Paraná Tradicional historicamente desenvolveu como atividade a criação de gado e a produção de erva-mate. Tais ramos eram hegemônicos no período e nas regiões que abarcavam desde o litoral até os Campos Gerais, os Campos Novos, os Campos de Palmas se estendendo a sul até o Rio Uruguai, na fronteira com o Rio Grande do Sul. Ver: SZESZ, Christiane Marques. **A invenção do Paraná: o discurso regional e a definição das fronteiras cartográficas (1889-1920)**. Curitiba: 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná.

responsável por construir as alianças políticas que asseguraram a emergência de novos setores para a arena política, tal como o madeireiro e o industrial²⁰. Essa nova coalisão contribuiu para que anos depois fossem consolidadas as bases políticas para a eleição de Moisés Lupion, considerado herdeiro político de Ribas, para o governo do Paraná²¹.

O governo Ribas também visou a aplicar, de modo mais significativo, as políticas integracionistas consideradas prioritárias pelo governo Vargas. A ocupação pela migração era uma dessas. O primeiro passo foi efetivar a desarticulação das companhias estrangeiras que atuavam na região dos Campos de Palmas e outras áreas da fronteira paranaense e assegurar que as terras, consideradas devolutas, fossem repassadas para empresas dedicadas à racionalização do processo de ocupação. Emerge o lucrativo negócio da “colonização”.

Para controlar o empreendimento, o governo aprimora órgãos relacionados à ocupação. Para tanto, em 1942 cria o Departamento de Geografia, Terras e Colonização – DGTC – órgão que em 1947 muda seu regime de atribuição, passando ser a Fundação Paranaense de Colonização e Imigração – FPCI. Nesse sentido, foi nos governos que se seguiram após a gestão de Ribas, o de Moisés Lupion (1947-1951; 1955-1961) e Bento Munhoz da Rocha Neto (1951-1955), que a migração passou a ser empreendida de modo mais significativo no Paraná.

A migração se desenvolveu no Sudoeste do Paraná a partir da década de 1940, com a criação da CANGO, empresa colonizadora estatal que visava alocar indivíduos, “colonos”, na região paranaense dos Campos de Palmas²². Dessa dinâmica, conforme se verá durante o texto, resultaram tensões, conflitos e episódios de extrema violência.

²⁰ SALLES, Jefferson de Oliveira. A relação entre o poder estatal e as estratégias de formação de um grupo empresarial paranaense nas décadas de 1940-1950: o caso do grupo Lupion. In: OLIVEIRA, Ricardo Costa de; SALLES, Jefferson de Oliveira; KUNHAVALIK, José Pedro. **A construção do Paraná Moderno: políticos e política no governo do Paraná de 1930 a 1980**. Curitiba: SETI /Imprensa Oficial, 2004. p. 96.

²¹ IPARDES. **O Paraná reinventado: política e governo**. Curitiba, 1989. pp. 25-26.

²² Colnaghi pontua que a criação da CANGO “foi sem dúvida, o marco jurídico do povoamento da região”. COLNAGHI, Maria C. O processo político de ocupação do Sudoeste. In: PAZ, Francisco (org.) **Cenários de economia política**. Curitiba: Prephacio, 1991. p. 8. Ver: COLNAGHI, Maria C. **Colonos e poder: a luta pela terra no sudoeste do Paraná**. Curitiba: 1984. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná. Todavia, devido às condições de sua implantação acabou atuando sob juízo, sendo tal condição uma das geradoras dos conflitos que posteriormente se arrolaram na região no que tangeu a posse das terras devolutas, questão resolvida após a Revolta dos Posseiros de 1957, que tornou emergencial a legalização das terras no início da década de 1960 pela GETSOP – Grupo Executivo para as Terras do Sudoeste.

Dentre esses se destaca a “Revolta dos Posseiros de 1957”²³, que permanece sendo na memória dos habitantes da região o marco maior da história regional.

A migração foi considerada necessária devido à incompatibilidade percebida pelo governo entre os traços socioculturais da população que até então habitava a região. Esses eram próximos em características à de grande parte dos grupos populacionais residentes no interior do Brasil naquele momento. Em linhas gerais eram indivíduos mestiços, espalhados pelos sertões à sua própria sorte e desprovidos de qualquer assistência estatal ou religiosa.

As nuances mais significativas desses grupos perante a oficialidade se deram em momentos de sublevações de teor religioso. Desse modo, demanda-se interpretar a constituição do conjunto de códigos e comportamentos característicos dessas populações, sobretudo face à necessidade de se entender a forma como foram percebidos pelos agentes tanto do Estado quanto da Igreja.

Para interpretar tal incorporação, faz-se o uso da categoria de *habitus*, presente na obra do sociólogo Pierre Bourdieu²⁴. Tal autor aponta que as estruturas mentais e comportamentais são definidas de modo prático, estando ligadas ao modo como os indivíduos se apropriam de suas “heranças culturais”. O corpo e a língua são chaves para compreendermos tal processo na medida em que são expressões de práticas, imagens mentais e códigos socialmente difundidos que ligam os sujeitos ao passado do seu grupo. Nesse tocante, Bourdieu define o *habitus* como um conjunto de:

²³ A Revolta dos Posseiros foi um conflito armado ocorrido no sudoeste do Paraná durante o mês de outubro de 1957. O conflito foi resultado de um longo processo de tensões e disputas judiciais que envolveram a atuação de empresas colonizadoras – que realizavam empreendimentos na região desde cerca da década de 1930 – e dos posseiros que se estabeleciam na região. A Revolta desencadeou-se a partir da organização espontânea dos posseiros, alocados pela CANGO, que, devido à sua situação também irregular, não garantia a posse legal das propriedades. As empresas colonizadoras, com destaque à CITLA – Clevelândia Industrial e Territorial Limitada. O conflito findou-se em pouco tempo, mas permaneceu durante certo tempo gerando clima de incerteza quanto à titulação das terras. Em 1961 as terras em litígio foram desapropriadas por iniciativa do governo federal. Declarou-se, para tanto, a utilidade pública das glebas e a desapropriação em regime de urgência. Todavia, foi somente em 1962 que foi criado, através do decreto nº 51.431 de 19 de março, o Grupo Executivo para as Terras do Sudoeste (GETSOP), que visava solucionar a questão da demarcação legal das terras no Sudoeste do Paraná. A Revolta dos Posseiros marcou a memória dos habitantes da região, sendo também cristalizada em inúmeros municípios a partir de lugares de memória – publicações, monumentos, comemorações, dentre outros. Sobre a Revolta dos Posseiros, ver: ABRAMOVAY, Ricardo. **As Transformações na Vida Camponesa no Sudoeste Paranaense**. op. cit.; WACHOWICZ, R. C. **Paraná, Sudoeste**. op. cit.; LAZIER, Hermógenes. **Análise histórica da posse de terra no Sudoeste paranaense**. Curitiba: SECE/BPP, 1986;

²⁴ Tal autor salienta a necessidade dos cientistas sociais compreenderem em que medida as estruturas provenientes de vivências passadas de um determinado grupo permanecem sendo reproduzidas, algumas mais ou menos duráveis, sob a forma de ações práticas e representações sociais conscientes e inconscientes. A reflexão em torno desse *modus operandi* o permitiu escapar dos determinismos estruturais, tanto aqueles que trabalhavam com a ideia da dominação total quanto aqueles que pensavam o sujeito como total construtor de si.

[...] estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado, [...] sistemas de *disposições* duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente. [...] O *habitus* está no princípio de encadeamento das ‘ações’ que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum produto de uma verdadeira intenção estratégica (o que suporia, por exemplo, que elas fossem apreendidas como uma estratégia entre outras possíveis)²⁵.

As populações que fizeram parte da história dos Campos de Palmas até aquele momento constituíram o seu *habitus*, o seu modo de vida, em função do isolamento mantido junto aos aparatos burocráticos e assistenciais. Esse distanciamento tangeu tanto aspectos gerenciais (registros de nascimento, alfabetização, assistência agrícola, dentre outros) quanto no que concernia à assistência religiosa. Tal condição permitiu o desenvolvimento de práticas de religiosidade singulares, que foram amplamente combatidas pela Igreja Católica²⁶.

O segundo elemento a ser sublinhado no quadro dessas transformações e correlações tange a realidade até então vivenciada pela Igreja Católica naquele momento, tanto no Brasil quanto no mundo. O ambiente proporcionou à instituição condições para que houvesse um processo de rearticulação dos seus quadros e estrutura. Essa reestruturação foi uma resposta política ao abandono a que foi submetida, sobretudo durante o século XIX. A proclamação da república e a quebra do regime do padroado régio selou esse processo desgastante para a Igreja.

²⁵ BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. pp. 61-62.

²⁶ Há inúmeros estudos sobre tais práticas de religiosidade, conhecidas, entre outras denominações, por catolicismo popular, rústico, folk, dentre outras. Essas caracterizações são utilizadas para determinar o catolicismo praticado em oposição ao dito “oficial”, emanado das diretrizes da Igreja Católica, praticado, posicionado até mesmo em oposição a essa. Essas expressões religiosas receberam várias definições conceituais. Dentre essas definições observa-se o termo “rústico” sendo utilizado nos trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz e Douglas Teixeira Monteiro. Ver: MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século**. op. cit.; QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. op. cit. Outros autores utilizados outros termos como “tradicional-rural”, conceito utilizado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo; e “popular”, utilizado por autores cujo alinhamento político esteve próximo ao da Teologia da Libertação como Riolando Azzi e Eduardo Hoornaert. Há, porém, outras designações.

Todavia, embora estivesse em período turbulento, a Igreja nunca esteve alheia à própria realidade, tanto no Brasil quanto no mundo. O “fantasma do secularismo” estava sendo observado há certo tempo, o que permitiu com que, já durante o século XIX, houvesse uma série de mobilizações no sentido de recuperar o papel histórico da Igreja Católica Apostólica Romana.

Esse momento de transição vivenciado pela Igreja, por sua vez, se originou por volta da segunda metade do século XIX. Nesse período, a Igreja no Brasil, mesmo antes da quebra do regime do padroado régio, que historicamente unia a estrutura da Igreja com a do Estado, enfrentava grandes problemas²⁷. Os governos imperiais deram pouca importância para a milenar instituição. Muito disso se devia à formação dos imperadores, sobretudo Pedro II, que tinha pouco apreço pela religião, sendo um admirador do racionalismo e das ideias iluministas. Esse descompasso produz uma Igreja Católica com poucos financiamentos, seminários fechados e um clero envelhecido e pouco inclinado à disciplina eclesiástica. Conforme Pedro Ribeiro de Oliveira:

As ordens religiosas tradicionais (jesuítas, franciscanos, beneditinos e carmelitas) que constituíram a espinha dorsal da Igreja Católica durante o período colonial, estavam em franca decadência (jesuítas expulsos em 1759, franciscanos e beneditinos minados por lutas internas) tolhidas pela restrição ao ingresso de noviços. Os Bispos não podiam contar com elas para uma pastoral reformadora, mas ao contrário, tinham que esforçar-se por reformá-las.

O clero secular encontrava-se num estado deplorável sob o ponto de vista eclesiástico. Muitos sacerdotes viviam em concubinato, praticavam a simonia, dedicavam-se a atividades economicamente rentáveis, e eram relapsos nos serviços religiosos não lucrativos. Os padres seculares interessavam-se mais pelas atividades políticas, através das quais galgavam postos eclesiásticos ou faziam uma carreira política, do que pela cura de almas²⁸.

A reação a essa situação se dá a partir do final do século XIX, momento em que parte da cúria brasileira se alinha ao projeto de “romanizar”²⁹ o catolicismo brasileiro.

²⁷ Riolando Azzi define como característica da Igreja entre metade do século XIX e início do XX a ideia de “dependência”, pois “no modelo de cristandade vigente até aquele momento, a Igreja se assentava em uma dependência completa da Coroa lusitana. Com a romanização a Igreja passa a depender das diretrizes e das orientações da Santa Sé, ou seja, da Cúria Romana”. AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983. pp. 15-16.

²⁸ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, fasc. 141, mar. 1976. p. 132.

²⁹ Segundo Riolando Azzi, “não é possível analisar a característica da catolicidade desvinculando-a da romanidade. Como a partir de meados do século XVIII, parte expressiva do clero francês aderira à ideologia liberal, veiculada pelos enciclopedistas, o grupo fiel à Santa Sé passou a ser designado como ultramontano, ou seja, aquele que se alinhava ao lado do Pontífice Romano, que residia, a partir da ótica

Esse movimento, também denominado como ultramontano³⁰, não esteve circunscrito ao Brasil. Em linhas gerais, tratou-se de uma reação conservadora que buscava fortalecer a imagem e a estrutura da Igreja, recuperar o prestígio do papado e estabelecer um projeto de neocristandade para os países católicos. A principal inspiração da autocompreensão ultramontana eram as diretrizes emanadas diretamente do Concílio de Trento, a doutrina tridentina. Esse movimento se deu como forma de tentar responder aos conhecidos “males da modernidade”³¹: o racionalismo, o liberalismo, laicismo, o materialismo, entre outros.

O alto clero brasileiro engrossa tais fileiras visando recuperar uma instituição enfraquecida. A principal medida da cúria brasileira foi centralizar suas atribuições na autoridade do bispado nacional e na facilitação da entrada de congregações estrangeiras, compostas por religiosos mais jovens, comprometidas com a oficialidade e com a

francesa, além dos Alpes, ou seja, ultramontes”. (AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. p. 109). Segundo o mesmo autor, as principais características da Igreja naquele momento eram: o apego à hierarquia e à manutenção das estruturas da Igreja como tentativa de afirmação do catolicismo romano, a repulsa à doutrina liberal e o anticomunismo. Ver: AZZI, Riolando. **A neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994. pp. 8-9.

³⁰ Em meados do século XIX movimentos internos a Igreja começam a se articular no sentido de dar respostas energicas aos então considerados “maiores adversários” da Igreja, a saber: o secularismo racionalista, o modernismo e, sobretudo, o avanço comunista. As encíclicas do então Papa Pio IX *Cura e Syllabus Errorum* foram expressões nesse sentido. Tais grupos, também chamados de “ultramontanos”, passaram a propor uma renovação nas fileiras da Igreja, que incidiu na América Latina sobretudo a partir da introdução de uma série de congregações religiosas e reformas no modelo pastoral. A palavra de ordem era reforma da igreja a partir de um conjunto de reformas verticais, provindas de cima para baixo, ou seja, partida dos altos escalões da hierarquia católica, passando por seus membros e chegando até os leigos. Em resposta à laicização projetaram-se agentes do sagrado mais “santos”, dedicados tão somente ao exercício do sacerdócio. A preocupação passa a ser a reafirmação do catolicismo e a sua restauração. Para Ivan Manoel o catolicismo ultramontano refere-se a um momento específico da Igreja, em que um grupo interno, no caso as forças conservadoras, tornou-se hegemônico, impondo a sua visão de mundo e ação ao restante do corpo Institucional. Para o autor o ultramontanismo representa “[...] um dado momento histórico, onde o papado define um conceito de Igreja, estabelece suas tarefas e estratégias de ação e reordena sua política interna em função de seu projeto político e pastoral externo”. Constituiu-se, a partir desse processo, um conceito de prática e ação que se estabelece como hegemônico. Emerge, portanto, o que o autor designa como “autocompreensão ultramontana”. Temporalmente, segue Manoel, a “autocompreensão ultramontana” segue: “[...] vigente entre o pontificado de Pio VII (1800-1823), quando a doutrina conservadora e restauradora da igreja inicia sua consolidação, e o pontificado de João XXIII (1958-1963), quando o Concílio Vaticano II criou as condições para a instauração de uma nova autocompreensão, que propiciou o desenvolvimento de posicionamentos políticos e pastorais, na América Latina, que se manifestaram na teologia da Libertação e na ‘opção preferencial pelos pobres’”. MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: EdUEM, 2004. pp. 10-11.

³¹ Como resposta aos males modernos a Igreja optou pela radicalização da posição tridentina na medida em que “a instituição católica voltava a enaltecer os valores religiosos e espirituais. A salvação da alma tornou-se o principal tema da pregação clerical. Desse modo, a existência humana era apresentada como um tempo de prova, em que todas as preocupações deviam ser direcionadas para garantir a salvação da alma. Quanto mais as pessoas se dedicassem às obras espirituais, mais certeza teriam da felicidade eterna”. AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. **Livros Digitais Koinonia**, s/nº, v. 2, jan. de 2006. p. 10.

formação mais rigorista dos novos religiosos e leigos. O enrijecimento das diretrizes católicas deveria emanar diretamente da Santa Sé³², o que permitiu com que, conforme destaca Steil, houvesse uma verticalização dos parâmetros para qualificar a prática do catolicismo. O modelo romano passou a ser considerado o ideal, que percebia na hierarquia a sua referência primaz³³.

Desse modo, no Brasil emerge um modelo de catolicismo profundamente sacramental. A partir dessa matriz a construção da espiritualidade deveria estar amalgamada à estrutura da Igreja, consubstanciada na existência da capela, dos seus agentes e estabelecida como impensável fora dessa. Essa configuração influenciou para a instalação de uma base sólida para a Igreja Católica em vários lugares do Brasil. No Paraná, por exemplo, a partir de 1892, houve a criação da Diocese de Curitiba, dentre outras³⁴. Nos Campos de Palmas observa-se a inserção dos franciscanos alemães, havendo outros casos de congregações sendo alocadas posteriormente.

No que tange à situação política da Igreja, observa-se, a partir da década de 1920 a retomada do prestígio da instituição, resultante dos realinhamentos políticos da cúria brasileira. Nesse período no Brasil a instituição estava rearticulada graças à movimentação política de sua elite eclesiástica e, sobretudo, da renovação dos seus quadros humanos e alianças.

A Igreja, nesse momento, colhia os frutos da aplicação do projeto ultramontano no Brasil. Desses projetos resultou uma “ação católica”³⁵ atuante na política e

³² Jéri Marin salienta que tais reformas assumiram contornos muito diferenciados, não podendo ser interpretadas como plenamente como vitoriosas. MARIN, Jéri R. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. **Revista de Ciências Humanas**. N. 30, out. 2001, Florianópolis. pp. 151-153. No entanto, cabe apontar que o projeto romanizador teve sim relativo sucesso, inspirando a atuação de religiosos em grande parte do século XX. O espírito de restauração católica, nesse sentido, permanece em grande medida arraigado na estrutura eclesial e permanecendo no modo como os fiéis percebem o papel da religião e da Igreja católica na sociedade atual. As práticas tridentinas ainda permanecem se fazendo nas práticas e no imaginário sociocultural dos católicos.

³³ STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996. pp. 238-239.

³⁴ A Diocese de Curitiba foi criada em 27 de abril de 1892, a partir da bula *Ad Universas Orbis Ecclesias*, escrita por Leão XIII. Nesse primeiro momento a Diocese abrangia o território do Paraná e de Santa Catarina. Em 19 de março de 1908 é criada a Diocese de Florianópolis, que passa a assumir o Estado de Santa Catarina. As demais circunscrições eclesiásticas criadas no Paraná até 1933 foram: as Dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho e a Prelazia de Foz do Iguaçu, criadas em 10 de maio de 1926 e a Prelazia de Palmas, criada em 1933. As quatro citadas foram criadas pelo Papa Pio XI, que também elevou a Diocese de Curitiba à condição de Arquidiocese. Centenário da Diocese de Curitiba. **ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. Mensagem de Dom Pedro Fedalto. Anuário estatístico 1992-1996**. Curitiba: Vicentina. 1997. pp. 566-568.

³⁵ A Ação Católica foi um movimento originado entre meio a organizações leigas e muito prontamente absorvido pela Igreja. Na Europa a sua origem se dá entre círculos operários de inspiração católica, caso da JOC – juventude operária cristã –, surgida na Bélgica em 1927. Tal movimento visou resignificar a ideia de ação cristã. Para eles os cristãos deveriam ser responsáveis pela cristianização de seus irmãos de

extremamente prestigiada e a implementação no Brasil do projeto de Pio XI também conhecido como “restauração católica”³⁶, que permitiu o fortalecimento da aliança entre a Igreja e o governo. Tal aliança, porém, não foi plena, mas garantiu avanços significativos para ambas as partes. A Igreja, agora separada do Estado, voltou a gozar de grande poder político no início da década de 1930³⁷. Conforme Euclides Marchi, essa retomada, iniciada já no final do século XIX, permitiu com que a Igreja reconquistasse:

[...] os direitos que julgava seus. Os homens de governo não mais tinham para com ela uma atitude hostil como os do início da República. [...] Uma ação coordenada e prudente por parte dos bispos, a participação de católicos convictos no governo e nos postos de administração pública e a presença de intelectuais como os que formavam o Centro D. Vital, todos esses fatores contribuíram para que governo e católicos, Igreja e Estado passassem a viver uma fase de cooperação e harmonia³⁸.

fê para que houvesse o estímulo a uma nova forma para o “agir cristão”. Os pressupostos de ação eram três: ver, julgar e agir. A ação católica se constituiu como desdobramento das iniciativas tomadas por Roma a partir da defesa da Doutrina Social. A Doutrina Social foi formalizada pelo Papa Leão XIII e sistematizada na encíclica *Rerum Novarum* (1891). De um modo geral a Doutrina Social representou a tentativa da Igreja de aproximar a sua doutrina aos novos anseios do laicato católico, cujas características consoavam para um perfil considerado moderno e secularizado. O movimento obteve ampla aceitação entre os católicos, sendo uma das referências para a organização dos movimentos cristãos durante o século XX, tanto na Europa quanto em outras partes do mundo, e articulando as lutas tanto dos movimentos conservadores quanto dos progressistas. No que tange ao segundo caso, observa-se a Ação Católica servindo de inspiração para movimentos que angariaram a perspectiva libertadora na América Latina. Destaca-se nesse tocante a JEC – juventude estudantil católica –, a JUC – juventude universitária católica –, a JOC – juventude operária católica –, e os movimentos pastorais, vitais para a energização da luta coletiva de inúmeros movimentos sociais, surgidos sobretudo a partir da década de 1960, como a CPT – Comissão Pastoral da Terra –, a Pastoral Operária, as CEB’s – Comunidades Eclesiais de Base – e, finalmente, a Teologia da Libertação. Ver: LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes/CLACSO/LPP, 2000.

³⁶ A Restauração Católica foi um movimento iniciado na Europa pelo Papa Pio XI por volta da década de 1920. O principal objetivo desse era dar continuidade as reformas ultramontanas, mas com um tom mais aberto, inclinado ao reconhecimento da necessidade de se haver uma remodelação das relações entre a Igreja, o mundo secular e a política. O intuito era de restaurar o modelo da cristandade, mas com a afirmação de um catolicismo mais “vigoroso”. Isso se daria pelo abandono da postura agressiva adotada pelos bispos de até então em prol da afirmação de um catolicismo preocupado com as expressões das massas. No Brasil, o grande personagem da Restauração Católica foi Dom Sebastião Leme (1882-1942), o religioso homem que conseguiu recuperar a posição política de destaque que a Igreja adquiriu na década de 1920 e 1930, sendo uma das financiadoras morais do governo varguista. ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o aggiornamento e a solidão: práticas discursivas de D. Antonio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa. – PR (1930-1965)**. Florianópolis: 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina. p. 195.

³⁷ Para Sérgio Miceli, grande parte desse prestígio foi possível em função da capacidade da “elite eclesiástica” atuar regionalmente, de “estadualizar-se”. A tática consistiu na aproximação das estruturas da cúria com realidades pastorais mais localistas e na construção de uma nova postura do clero para com as vicissitudes locais. Essa nova postura permitiu com que uma estrutura que em 1890 contava com apenas 12 dioceses, sendo 9 em capitais, em 1930 contasse com mais 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas. No mesmo período foram consagrados cerca de 100 bispos, destinados ao trabalho pastoral, sobretudo em regiões do Nordeste, de São Paulo e Minas Gerais. Ver: MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 59.

³⁸ MARCHI, Euclides. Uma Igreja no Estado Livre. **História: Questões e Debates**. Curitiba, PR: Editora da UFPR, ano 10, n. 18 e 19, junho/dezembro de 1989. p. 232.

Essas relações se formalizaram de modo mais significativo a partir das ações de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra³⁹ – Dom Leme – e da construção do centro Dom Vital no Rio de Janeiro, então capital nacional – ambos os acontecimentos datados do ano de 1922. Essa aproximação entre a cúpula católica e o governo federal revigorou o discurso em prol da construção de uma pátria constituída por um regime de neocristandade, consolidada a partir da consagração do Brasil em honra a Nossa Senhora da Conceição Aparecida em 16 de julho de 1930 e da construção do Cristo Redentor em 12 de outubro de 1931⁴⁰.

Estabelece-se, com isso, um ideal de catolicidade para uma república concebida a partir de uma proposta de laicidade⁴¹. A religião, consubstanciada no hegemônico campo religioso Católico Apostólico Romano, assumiu a responsabilidade de contribuir na construção das bases para a governamentalidade das mais diversas áreas do país, utilizando para tal fim o capital simbólico religioso que historicamente lhe foi característico⁴². Um dos exemplos célebres dessa união foi representado pelo

³⁹ D. Sebastião Leme da Silveira Cintra foi bispo de Olinda, nomeado em 1916. Sendo um dos líderes do movimento reformador no Brasil, aos poucos foi ganhando mais espaço no cenário católico brasileiro. Foi transferido para o Rio de Janeiro, então capital federal, executando função de bispo auxiliar do Cardeal Dom Arcoverde. Faleceu em 1942, momento em que exercia o cargo de Cardeal e Arcebispo da Diocese do Rio de Janeiro.

⁴⁰ Riolando Azzi elenca as muitas formalidades que estabeleceram o novo acordo entre Igreja e Estado a partir da Revolução de 1930. Uma das primeiras foi a Missa pela Paz, realizada em novembro de 1930. Em 1931 ocorrem visitas mantidas pelo Cardeal Leme e pelo presidente Getúlio Vargas. A partir de tal momento, entidades religiosas coletivas passam a pronunciar-se oficialmente como favoráveis ao regime varguista, dentre esses pronunciamentos destacam-se a Pastoral Coletiva dos Bispos da Bahia, evento realizado em março de 1931, as visitas a imagem de Nossa Senhora Aparecida ao Rio de Janeiro em maio de 1931, a inauguração do Monumento do Cristo Redentor em outubro de 1931. Em 1932 as formalidades permanecem, dentre essas se destacam a Cruzada de Orações pela Pátria em março de 1932, o Primeiro Congresso Eucarístico Nacional, realizado em setembro de 1933 e a publicação dos dez Postulados Católicos para a nova Constituição republicana em fevereiro de 1934, sem dúvidas uma das mais significativas intervenções da Igreja no âmbito político. Ver: AZZI, Riolando. *O Episcopado Brasileiro frente à Revolução de 1930. Revista Síntese*. n. 12, 1978. pp. 50-75.

⁴¹ Em sua obra “A formação das almas” José Murilo de Carvalho constrói para o imaginário pós-proclamação da república a metáfora do *pietá* cívico-religioso que consistiria na representação de Nossa Senhora Aparecida segurando em seus braços Tiradentes esquarterado. Nas palavras do autor seria a “nação exibindo, aos pedaços, o corpo de seu povo que a República ainda não foi capaz de reconstruir”. Ver: CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 141-142.

⁴² Entre as organizações católicas mais decisivas nesse sentido, pode-se situar a LEC – Liga Eleitoral Católica –, criada em 1932, a partir das articulações do Centro Dom Vital e dos seus intelectuais, sobretudo Alceu Amoroso Lima, e de religiosos como o padre Leonel Franca e Dom Sebastião Leme. O intuito era seguir as diretrizes da aplicação da Ação Católica no Brasil e, a partir disso, descristianizá-lo. A LEC tem sua gênese relacionada às movimentações políticas ocorridas após a instauração do Regime Republicano, que provocou certo descompasso entre a Igreja e a sua estrutura. As rearticulações políticas da elite eclesiástica, somadas as novas posturas adotadas pela instituição, porém, proporcionaram uma renovação do capital político da Igreja. Essa reestruturação, tanto simbólica quanto estrutural, é formalizada em 1916, a partir da Carta Pastoral de Dom Leme, que impelia aos católicos a necessidade de se haver novas posturas políticas e religiosas. Para ele religião e política eram elementos indissociáveis, pois os católicos, segundo Leme, compunham a maior parte da população. Nesse sentido não era justo

enunciado-chave do II Congresso Eucarístico Nacional de 1936: “creio em ti, Hóstia santa, até a morte! Quem não crê, brasileiro não é”⁴³.

Essa reconfiguração favoreceu a Igreja enormemente na medida em que permitiu a essa uma inserção maior em áreas afastadas dos centros políticos⁴⁴. Essas articulações permitiram a criação da Prelazia de Palmas, em 1933. O fato dos ideais de construção de uma pátria católica “genuinamente brasileira” terem sido tão marcantes nos escritos do primeiro administrador eclesial, Mons. Carlos Eduardo Saboia Bandeira de Melo, não foram, portanto, nem um pouco fortuitos. A noção de que os religiosos e leigos deveriam ser “cavaleiros da pátria”, “bastiões que iriam civilizar os lugares ermos”, era uma das muitas marcas presentes em sua escrita.

Sobre os Campos de Palmas pesava ameaças originadas de eventos anteriores. O território desde o início do século XX era percebido como zona de conflito, algo que se consolidou a partir da Guerra do Contestado (1912-1916). A Igreja Católica naquele momento engajou-se na disputa, opondo-se aos sertanejos em prol das elites locais⁴⁵. A Instituição colaborou com a representação de que os exércitos nacionais lutavam contra alienados, supersticiosos e fanáticos religiosos – percepção que prevaleceu orientando os juízos do clero sobre as populações dos sertões paranaense e catarinense.

A possibilidade de haver nos sertões redutos sertanejos, somado ao potencial messiânico desses, acabou por fazer incidir demandas urgentes sobre a ação da Igreja. Cabe afirmar que, naqueles quadros, os religiosos acabaram representando interesses espirituais e também políticos. A Igreja deveria somar seus discursos e o fomento de práticas com outros agentes do Estado. Essa aliança se configurou de modo bastante

que não fossem ouvidos e nação fosse conduzida por não católicos. Dessas articulações resultou que as reformas constitucionais, empreendidas dali em diante, não conseguiram aglutinar força para suprimir a presença legal da Igreja junto ao Estado e, portanto, a sociedade civil. Para Leme os católicos deveriam sair para as ruas, integrarem-se a política e defender os princípios cristãos. Essas medidas obtiveram grande êxito, pois permitiram a Igreja alcançar o capital político necessário para se tornar uma das principais financiadoras morais do regime que se instaurou após 1930 no Brasil. MOREIRA ALVES, Márcio. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979. p. 37.

⁴³ AZZI, Riolando. AZZI, Riolando. **A neocristandade**. op. cit. p. 21.

⁴⁴ Mons. Carlos Eduardo trocou poucas correspondências com Dom Leme, na maioria contendo agradecimentos acerca das obras do mesmo a frente da Igreja nacional, pela honra de ser o guia espiritual da Prelazia de Palmas e em agradecimento pela constante hospitalidade com que contava quando se deslocava até o Rio de Janeiro.

⁴⁵ As sublevações messiânicas, como foram chamados os movimentos como Canudos e Contestado, foram combatidos pela Igreja não somente devido à organização dos sertanejos, mas a uma séria ameaça a ordem do campo religioso. Bourdieu enuncia acerca da figura do profeta e o perigo que representa à estrutura de um determinado campo religioso. A existência dessas figuras carismáticas emerge em momentos de crise do campo e a sua atuação tende a sugerir aos sujeitos relações diferenciadas com os “profanos”, que reformulam e em muitos casos se sobrepõe àquelas até então desenvolvidas. BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. op. cit. pp. 27-78.

diverso, mas esteve presente em vários lugares e momentos naquele momento⁴⁶. Nos Campos de Palmas, essas medidas eram urgentes na medida em que a região era percebida como lugar a ser ocupado, civilizado.

A assimilação dos agentes do sagrado com o gerenciamento sociopolítico estabeleceu um vetor a mais para a implementação das políticas governamentais na região dos Campos de Palmas. Bem governar essas áreas, aliás, há muito era percebido como um problema, haja vista os distanciamentos estabelecidos entre os habitantes e as estruturas do Estado. A religião assume grau estratégico, tático.

Mas, efetivamente, como se opera esse gerenciamento “governamental”? Michel Foucault define a governamentalidade a partir da construção de um “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas” que “permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança”⁴⁷. Em outras palavras, tal gerenciamento se constitui por meio de técnicas, procedimentos e estratégias acionadas para gerenciar e assegurar a manutenção da existência e integridade de uma determinada população ao passo que implementa técnicas para a instauração do controle, da disciplina, da reprovação e da criminalização.

As nuances dessas expressões serão pensadas no próximo item, a partir da análise dos discursos elaborados por Mons. Carlos Eduardo, o primeiro administrador eclesiástico da Prelazia de Palmas. Observam-se, nessas práticas discursivas, definições de sociedade, política, religião e religiosidade. As posições do religioso evidenciam os projetos que moveram a Igreja à região, bem como as ações levadas a cabo por tal Instituição.

⁴⁶ No caso do Oeste do Paraná, por exemplo, observa-se a ação da Igreja somando-se a das empresas colonizadoras como a MARIPÁ – Industrial Madeireira e Colonizadora Rio Paraná S/A. Todavia, naquele espaço essa relação foi mais próxima uma vez que tais empresas conseguiram manter certo consenso em torno de seus interesses. Para mais informações ver: MEZZOMO, Frank Antonio. **Religião, nomos e eutopia: práxis do catolicismo no oeste do Paraná**. Cascavel: Edunioeste, 2002. No caso do Sudoeste do Paraná, conforme será analisado mais adiante, o processo foi substancialmente diferente.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992. pp. 291-292.

1.2 O poder eclesial face às populações dos Campos de Palmas: primeiras aproximações e a construção de referenciais de religião e religiosidade

A atuação do poder eclesial católico na região Sudoeste do Paraná e a implementação de um modelo de ação definido em função de um público religioso específico se inicia a partir do início da década de 1930, mais precisamente em 09 de Dezembro de 1933⁴⁸. Nessa data cria-se a Prelazia de Palmas.

A criação da Prelazia foi estabelecida em função do aumento do processo de ocupação da região, acentuado a partir da década de 1920. A escolha pela elevação da Paróquia de Palmas à condição de Prelazia se deveu ao fato de que a cidade era uma das poucas que existiam na região. Era também, embora considerada atrasada, portadora de certa estrutura urbana e paroquial, nesse último aspecto muito em função da condução dos religiosos afiliados à Congregação Franciscana que atuavam na região desde o início do século XX.

Palmas também era prestigiada pela posição estratégica que ocupava. Durante o litígio diplomático com a Argentina, a cidade serviu de base para o exército brasileiro. Durante a questão do Contestado, tanto no que tange a questão dos limites quanto na da guerra contra os sertanejos, outra vez a cidade foi envolvida. Da cidade também partiam estradas para vários pontos do Estado, muito devido ao comércio do gado que historicamente foi a força motriz de sua economia. Dessa condição, resultou que as administrações locais foram monopolizadas por indivíduos com fortes vínculos com o comércio do gado e da erva-mate. As colônias militares do Chopim e do Chapecó não distavam da cidade, sendo essa um ponto intermediário entre ambas.

Até a posse do primeiro administrador apostólico, quem esteve à frente da circunscrição eclesiástica foi Dom Antônio Mazzarotto, então bispo de Ponta Grossa, que descreveu que a região consistia em um “sertão vasto, ainda pouco povoado”⁴⁹. Para Dom Mazzarotto o trabalho de catequese com os sertanejos, sobretudo dos mais jovens, era algo a ser feito em regime de urgência, embora as condições do sertão impusessem inúmeras dificuldades aos missionários⁵⁰.

⁴⁸ Em 9 de dezembro de 1933 é formalmente criada a Prelazia de Palmas a partir da Bula papal “*Ad Maius Christefidelium Bonum*”. Tal documento foi emitido pelo Papa Pio XI e a partir desse o território correspondente a Prelazia de Palmas é desmembrado da Diocese de Curitiba e assume jurisdição própria.

⁴⁹ Livro tombo da Paróquia Senhor Bom Jesus da Coluna. Palmas, vol. 3, 1917-1953. pp. 24-25.

⁵⁰ Para se conseguir concluir a ronda pastoral, em que realizava os batismos, confissões e outros sacramentos, estimava-se como sendo necessários não menos que seis meses. O caminho era realizado sob o lombo de mulas e contando com recursos parcos.

O primeiro administrador apostólico, conforme se destacou outrora, foi o frei franciscano Monsenhor Carlos Eduardo Sabóia Bandeira de Melo, que chegou ao território três anos depois, em 12 de dezembro de 1936⁵¹. Abaixo uma fotografia (figura 04), que retrata o cortejo que o recepcionou.

Figura 04: Chegada de Mons. Carlos Eduardo a Palmas (1936).



Fonte: arquivo da cúria diocesana de Palmas/Francisco Beltrão.

Na imagem observa-se a chegada de Mons. Carlos Eduardo na cidade de Palmas. Consta da legenda da fotografia a seguinte frase: “entrada triumphal de D. Carlos na cidade de Palmas, sede de sua Prelazia – 12-XII-1936”. Para além da legenda, que por si só sugere as pompas que envolveram o ato, consegue-se perceber a importância da presença do religioso a partir montagem da cena. A fotografia é posada, o que exacerba uma série de intencionalidades.

Observe-se que, no arranjo fotográfico, as crianças ganham destaque especial, são juntamente com Mons. Carlos Eduardo, destaques da cena. A criança representava o

⁵¹ Em 1942 Mons. Carlos Eduardo, em artigo publicado, estimou a extensão e os dados populacionais da Prelazia quando na sua chegada. Segundo a sua escrita, a Prelazia “abrangeia 35.507 Km², contando com uma população de aproximadamente 95 mil almas”. Quanto à estrutura eclesial escreve que a “Prelazia possui as seguintes paróquias e igrejas reitoradas: Paróquia de Palmas, com 27.700 almas; Paróquia de Clevelândia, com 17.375 almas; Paróquia de Xaxim com 16.300 almas, Paróquia de Xapacó, com 8.000 almas, Paróquia de São Carlos, com 11.451 almas; Paróquia de Itapiranga com 9.295 almas; Igreja reiterada de Santa Barbara com 3.200 almas; Igreja reiterada de General Carneiro com 6.100 almas”. Ver: MELO, D. Carlos Eduardo S. Bandeira de. Nossos trabalhos em Palmas. **Revista Vida Franciscana**, n. 1 Ano I, 1942. pp. 07-11.

novo, a necessidade de se trabalhar a religião e a nacionalidade em função de um rebanho vindouro, jovem. Ao mesmo tempo a criança também afirma a necessidade do catecismo e da ação imediata da Igreja na formação espiritual desses sujeitos. Ordenar as crianças por tamanho sugere a necessidade de que fossem destacadas, pois a presença de todas deveria ser retratada. Algumas crianças vestem-se com trajes formais e portam bandeirinhas nas mãos, outras foram vestidas de anjo. Ao fundo o Mons. Carlos Eduardo é retratado ao centro. A fotografia tenta representar o momento em que o pastor encontra o seu rebanho. O poder eclesial e a sua suposta necessidade são postos em cena.

As pretensões que motivaram a instalação da Igreja Católica na região, portanto, se desdobravam sobre múltiplos referenciais. As práticas discursivas de Mons. Carlos Eduardo são reveladoras nesse sentido, pois evidenciam as pretensões da Instituição que ele representava. Os prelados, padres, bispos, como agentes do sagrado, podem ser entendidos como porta-vozes da Igreja, pois são representantes da instituição e comprometidos com determinados enunciados e os efeitos práticos desses sobre outros agentes. Segundo Bourdieu, tais agentes se constituem socialmente como especialistas de um determinado campo religioso, no caso o católico, pois detém monopólio sobre os sentidos em torno do sagrado. Compreende as funções desses a administração dos demais agentes do sagrado, dos símbolos e ritos⁵². Assim sendo, tornam seus enunciados autorizados, pois conseguem:

[...] agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador⁵³.

Os anseios e impressões de Mons. Carlos Eduardo podem ser lidos como expressões dos anseios e impressões da Igreja, da qual era representante. Tais inquietações quanto à ação da Instituição nos Campos de Palmas são exacerbadas já em sua primeira carta pastoral, datada de 21 de novembro de 1936. Tal documento foi

⁵² Conforme Pierre Bourdieu, a religião precisa ser apreendida como linguagem, conjunto de símbolos ordenados racionalmente e familiarizados junto aos demais, para, a partir disso, se estabelecer como força objetivamente capaz de se impor, tanto a partir do domínio da dimensão simbólica quanto a partir da imposição legítima, portanto naturalizada, de relações de força e dominação. Em outras palavras, a religião precisa fazer parecer natural o que é social, sobretudo as classificações e hierarquizações historicamente processadas. Ver: BOURDIEU, Pierre. Gênesis e Estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. op cit. pp. 27-78.

⁵³ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. op. cit. p. 89.

redigido após o primeiro contato formal do religioso com os habitantes da Prelazia⁵⁴. Nesse, o religioso escreve acerca das suas primeiras impressões sobre a população, demonstrando certo conhecimento em relação a essa e destacando não estar desavisado sobre suas práticas:

Portanto, Veneráveis Irmãos e Filhos dilectísimos, vêdes enfim realizado o desejo que ha tanto tempo nutrieis. Vossa Igreja recebeu o seu Pastor. [...] com a autoridade que lhe confere a missão canonica, irá, com ternura de pae, se encarregar da direcção das vossas almas. Nos ordenando ir para junto de vós, colaborar com o clero dessa Prelazia, trabalhar na salvação e santificação das vossas almas, chefiar essa porção do rebanho querido de Christo [...]. Oh! si não conheço as necessidades materiaes e moraes do vosso peregrinar na terra! Vejo-vos lutar pelo pão quotidiano. Vejo, a custo, enfileirarem-se na Nossa séde as vossas moradias. Vejo o afan na extensão das fazendas vossas. Vejo os agricultores madrugarem antes do nascer do sol, crestem-se no ardor do meio-dia, para só quando sol posto largar o arado e a enxada. Vejo os operarios estenderem mãos suadas ás ferramentas nas suas oficinas. Vejo boiadeiros e tropeiros tangendo, dias a fio, suas numerosas tropas no extenal das estradas vossas. – Mas, vejo mais. Vejo pobres moradores do sertão, mourejando nas suas cabanas de sopapo, estenderem-se no duro chão de barro, cobrirem a si a e os seus com trapos de pelegos ou ponches e desfiar-se, cozendo seu pão roscado nos ninhos abandonados de cupins, e chupando a herva nas cuias de marmelleiros⁵⁵.

Chama a atenção como o religioso constrói discursivamente a região como dinâmica, embora a população residente nela fosse rarefeita. Estratégia semelhante pode ser percebida na composição da fotografia destacada anteriormente. Outra questão que salta aos olhos corresponde à adjetivação e hierarquização estabelecida pelo religioso logo no primeiro documento que redige. Configura-se nesse aspecto a utilização por parte da Igreja de categorias que mediam a percepção da população em relação ao sagrado, à santificação, ao profano, à ideia de comunidade, de fé, de religião, de medo, do perigo, dentre tantas outras. Na escrita do Mons. Carlos Eduardo deprende o embate complexo que o mesmo travou na ânsia de constituir o que ele julgava como o “cristianismo autêntico”. Baczko bem lembra que o exercício do:

[...] poder simbólico não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potencia “real”, mas sim em duplicar e reforçar a dominação

⁵⁴ As cartas pastorais redigidas por Mons. Carlos Eduardo eram publicadas e distribuídas nas principais capelas da região. Esses documentos se dirigiam ao clero local, haja vista as determinações de cópia e manutenção dos documentos. Esse dado reforça a aplicação da romanização na região dos Campos de Palmas, pois sugere o alto controle construído em torno das diretrizes que orientavam o enrijecimento da administração eclesial.

⁵⁵ MELO, D. Carlos E. S. Bandeira. **Annunciando a sua chegada**. Palmas, 21 de novembro de 1936. pp. 3-5.

efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada tem de irrisório e não existem, efectivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objecto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras⁵⁶.

A postulação acerca dos valores e comportamentos que considerava adequados e os inadequados, bem como os grupos que os mantinha foi permanentemente recuperada em seus escritos. Acentua-se, desse modo, tal como nesse documento, a definição da postura cristã a partir da valorização do trabalho e da salvação das almas fragilizadas pela condição sertaneja. O documento ainda conta com momentos em que Mons. Carlos Eduardo partilha com os párocos e leigos as complexidades de sua “missão”, consubstanciada nos seus temores e responsabilidades: “meu coração titubeou, minha alma se abysmou [...]. Minhas mãos tremeram, e todo o meu interior respondia: não!”⁵⁷. Também são lembradas as necessidades da obediência, da manutenção das hierarquias católicas: “Não fosse a ordem terminante do Soberano Pontífice, não fosse o poder da obediencia [...] teria sucumbido e jámais acceitaria o cargo.”⁵⁸

Pode-se perceber, também, a construção da negatividade, habilmente posicionada não nos moradores do sertão, mas em seus hábitos de vida, que fragilizavam os corpos e os espíritos dos cristãos – argumentos que preparam os leitores para o segundo momento do documento. Nesse, Mons. Carlos Eduardo escreve sobre o comunismo e os cuidados que os cristãos devem tomar quando em contato com as ideias do “pernicioso sistema”. Em tom de alerta, questiona:

Não é dahi que os inimigos da vossa alma tiram partido para si? Não é, apontando para a desigualdade entre os homens, para a assim chamada injustiça da sorte, que elles apregôam a reforma social annunciando a era vindoura, era de egualdade commum em todos, de bem-estar e aproveitamento para cada um do que a comunidade goza? É dahi que elles tiram as razões para o impossivel e insensato communismo.

[...] Filhos, acautelae-vos! Não é oppondo-se e postergando o 7º e 5º mandamentos da lei de Deus que podereis remediar vossa situação material. Não é! “Não vos illudae! Deus não se deixa ludibriar!” (Gl, 6, 7).⁵⁹

⁵⁶ BACZKO, Bronislaw. A Imaginação social. op. cit. pp. 298-299.

⁵⁷ MELO, D. Carlos E. S. Bandeira. **Annunciando a sua chegada**. op. cit. p. 4.

⁵⁸ Idem. Ibidem.

⁵⁹ Ibidem. pp. 3-5.

Mons. Carlos Eduardo trabalha discursivamente associando o comunismo ao diabo que com palavras hábeis e promessas vãs teria prometido o impossível à Cristo. O Cristo, em suas palavras, trata-se da Igreja, a única via capaz de levar o indivíduo para junto de Deus. Observe-se a escolha do sétimo e do quinto mandamentos, não roubar e não matar, respectivamente, que associam o comunismo a pecados mortais. Juntamente com o comunismo figurariam a maçonaria, o espiritismo e o anarquismo, inimigos da Igreja e do catolicismo:

O tentador, hoje, como no deserto deante do proprio Filho de Deus, promete “converter em pão as pedras”: transformar as condições de todos, proporcionar uma vida venturosa de posse, prazer e liberdade, si, desligando-se da Igreja Catholica e sua rigida moral, os homens volverem para as maximas mundanas e anti-christãs do seculo. Neste terreno, mais ou menos, convergem os esforços de quem nos ataca, seja a maçonaria, seja o espiritismo, seja o anarchismo, seja a irreligião.

[...] Filhos! Deixar-vos-ei, um dia, afastar da unica verdadeira via traçada por Nosso Senhor? Afastar da única verdadeira Igreja fundada pelo Unigenito de Deus? Da Igreja Catholica Apostolica Romana chefiada pelo Vigario de Christo o S. Padre?⁶⁰

Nas palavras do religioso, o comunismo seria a irrealização do reino de Deus, o eterno “porvir de promessas, a irreligião”. O comunismo é posicionado discursivamente em oposição aos preceitos católicos, calcados na caridade e na valorização do trabalho a partir do justo salário.

O documento sugere que Mons. Carlos Eduardo estava apreensivo acerca da inserção do comunismo na região. Todavia, cabe questionar a razão dessa inquietação, haja vista que a região dos Campos de Palmas era conhecida como longínqua e incipientemente povoada. Deve-se essa postura a, pelos menos, duas razões: a primeira dessas está relacionada à postura da Igreja que a nível mundial rejeitava o sistema amplamente, muito em função do seu ateísmo declarado. Isso interferiu na postura eclesial do religioso.

A segunda razão, por outro lado, tinha a ver com a realidade da região, e não se relacionava tão somente com a fragilidade dos indivíduos junto às “ideologias perniciosas” e à penetração do comunismo nos longínquos Campos de Palmas. A Guerra do Contestado redobrou a atenção da Igreja, das elites locais e nacionais quanto

⁶⁰ Idem. Ibidem.

à capacidade de organização dos sertanejos, sobretudo as de teor religioso⁶¹. Não à toa no conteúdo da carta Mons. Carlos Eduardo valoriza e tenta estabelecer uma memória em relação aos trabalhos dos missionários católicos de outrora, segundo ele sacrificados pelo árduo trabalho religioso em face da violência proporcionada pelo “fanatismo” e a “superstição”:

[...] Lembrae-vos! Esta fé foi levada aos Campos de Palmas, quando nenhum prégador de falsas crenças se arriscava a embrenhar-se nos pinheiraes e taquaraes do interior. [...] E esta mesma fé, que ouvireis tambem da minha bocca, é prégada em toda a extensão do immenso território brasileiro e em toda a vastidão do globo, desde que o christianismo começou a existir.

Dizei: não tirareis dahi a conclusão de que sómente a igreja que apresenta esta unidade de doutrina por todo o tempo e em todo o espaço, que só esta pode ser a Igreja de Jesus?

Lembrae-vos dos vossos missionarios dos ultimos decenios, aquelles heroes que cavalgaram vossos campos e atravessaram vossos mattos na época perigosa dos perigos da selvageria ou do fanatismo armado.

[...] Oh! sêde gratos a estes vossos bemfeitores e repelli toda crença e doutrina que não fôr conforme os seus ensinamentos⁶².

Mons. Carlos Eduardo finaliza o documento reforçando a responsabilidade de sua missão e lembrando os habitantes da Prelazia sobre a necessidade da obediência aos ritos próprios do devocional católico oficializado, sobretudo aqueles em homenagem à figura de Maria – entidade central na vida de Mons. Carlos Eduardo e nas suas realizações junto à população da Prelazia: “guardai a festa de Nossa Senhora de Guadalupe, Padroeira principal da America Latina, [...] da Virgem da Conceição, excelsa Senhora do Brasil”⁶³.

A base dos discursos que compõem as cartas, circulares e pastorais, sempre está assentada na tentativa de construir comunidades de sentido e sentimentos entre o religioso, o clero local e os fiéis: “a complexidade de vossa vida será também a minha”⁶⁴. Baczko aponta que a eficácia dos discursos de uma instituição depende de sua capacidade de comungar sentidos que transcendam a dimensão individual, ou seja, que consigam orientar um grupo e suas condutas. Segundo o autor:

⁶¹ Mons. Carlos Eduardo estava ciente da trajetória desses conflitos no Brasil. Era leitor de Euclides da Cunha, narrador oficial da campanha que exterminou os sertanejos no conflito de Canudos, no norte da Bahia, e na época da Guerra do Contestado trabalhava como professor no seminário maior da ordem franciscana em Curitiba.

⁶² MELO, D. Carlos E. S. Bandeira. **Annunciando a sua chegada**. op. cit. pp. 5-7.

⁶³ Ibidem. pp. 5-8.

⁶⁴ MELO, D. Carlos E. S. Bandeira. **Annunciando a sua chegada**. op. cit. p. 5.

[...] só é possível comungar ou comunicar entre os homens através de símbolos exteriores aos estados mentais individuais, e através de signos posteriormente concebidos como realidades. Um dos caracteres fundamentais do facto social é, precisamente, o seu aspecto simbólico. Na maioria das representações colectivas, não se trata da representação única de uma coisa única, mas sim de uma representação escolhida mais ou menos arbitrariamente a fim de significar outras e de exercer um comando sobre as práticas⁶⁵.

No documento Mons. Carlos Eduardo afirma, mesmo antes de sua chegada, a sua relação de poder junto aos fiéis, calcada na legitimidade da sua atuação no guiar das almas nos caminhos da igreja e no fortalecimento da identidade cristã, descrita e prescrita. Ele também esclarece as atribuições que a seu ver compreenderão a missão da Igreja na região: pastorar as almas fragilizadas pela precariedade de suas existências para que essas não se perdessem entre falsas promessas, “anticristãs” e “antipatrióticas”.

Mons. Carlos Eduardo assim que chegou a Palmas tornou-se um dos grandes dirigentes políticos. O povo palmense o esperou com muita ansiedade e o religioso tornou-se símbolo de avanço e progresso para a sociedade local. Essa admiração é exacerbada em vários escritos. Cerca de um mês após a publicação da carta anteriormente destacada, Mons. Carlos Eduardo mandou uma carta ao bispo do Espírito Santos, Dom Benedito Paulo Alves de Souza. Nesse documento ele explica as suas primeiras impressões sobre a cidade e a recepção que teve:

Fui muito bem recebido na minha chegada, saudando-me o Snr. Prefeito da cidade, rodeado de grande massa de povo. Estiveram presentes o R. P. Provincial Fr. Marcello e mais 5 sacerdotes. Nada posso dizer por ora sobre a Prelazia, apenas chegado aqui, mas já sei que Palmas não é tão atrasada como me tinham dito e eu receava. O povo me parece muito amável e attencioso. Logo na chegada me offereceu a minha residência, boa e espaçosa, com grande quintal. Queira Deus que eu possa corresponder com fructuosos trabalhos em pról das almas⁶⁶.

Outro aspecto relevante correspondeu ao choque produzido entre a origem sociocultural de Mons. Carlos Eduardo e a realidade que a ele se apresentava na região de Palmas. O religioso, quando se inseriu em Palmas, foi submetido a situações que em muito pouco se assemelhavam às suas experiências sociais de até então. Essa realidade, extremamente assimétrica em relação à sua origem, formação e filosofia religiosa, tornou a sua administração eclesial uma enorme busca pelo que ele considerava como

⁶⁵ BACZKO, Bronislaw. A Imaginação social. op. cit. pp. 306-307.

⁶⁶ MELO, D. Carlos E. S. Bandeira. **Ao Exmo. e Revmo. Snr. Dom Benedicto Alves de Souza**. Palmas, 24 de dezembro de 1936.

avanços necessários e emergenciais. Notadamente, a sua visão esteve marcada por um estranhamento permanente, que se atenuou com os anos a partir da grande abnegação e doação que demonstrou ter cultivado no decorrer dos anos. O povo também sempre percebeu essa dificuldade de interlocução, o que fez com que o religioso fosse conhecido como “nobre”.

Tais elementos acabaram afirmando uma das tônicas mais marcantes de sua obra que era a grande dificuldade que tinha para traduzir os seus pensamentos em palavras palatáveis para os sertanejos, tanto nas cartas quanto nas suas falas para o povo. A assimetria quanto à formação intelectual entre os bispos, os sacerdotes e os demais habitantes da Prelazia era enorme. Mesmo diante dessa dificuldade, as suas cartas pastorais sempre foram escritas sob ricas elaborações e grande eloquência. Resta para o presente, portanto, algumas conjecturas sobre que meandros permeavam o impacto desses escritos junto às populações locais. Torna-se curioso pensar a incidência desses discursos nos sacerdotes e, a partir de sua releitura, nos fiéis. Em 9 de março de 1937, por exemplo, D. Carlos emite uma carta apostólica convocando os habitantes da Prelazia de Palmas à adoração ao santíssimo sacramento, um ato aparentemente corriqueiro. No documento o religioso escreve:

Nestes tempos difficeis e acabrunhadores de descrença e anarchismo ameaçador, em que forças satanicas se arremessam contra a religião e a ordem, em que homens execrandos tentam abalar os fundamentos moraes do genero humano e a estabilidade das patrias, em que as instituições sociaes da cultura e civilização correm risco de sossobrar e desaparecer, porque as potencias do mal se levantam furiosas contra a Egreja e os bons costumes, eu, vosso Prelado e preposto em nome de Deus, ergo meu apello a todos todos os fervorosos bons catholicos a vir cerrar fileiras [...] num acto solemne de fé e patriotismo e protesto contra os desmandos da actualidade⁶⁷.

O conteúdo desse e outros escritos estabelece a pretensão de Mons. Carlos Eduardo: desenvolver um tipo de “catolicismo genuíno” na região da Prelazia, calcado na doutrina oficial tridentina e na instituição de referenciais espirituais e políticos para os fiéis. O tom apocalíptico do documento exacerba algo que Mons. Carlos Eduardo era

⁶⁷ MELO, Dom Carlos E. S. Bandeira de. **Apello de fervor e fé aos fiéis dos municipios de Palmas e Clevelândia**. Palmas, 9 de março de 1937. Cabe destacar que a erudição e a eloquência quanto ao estilo de escrita era uma das características mais marcantes dos bispos da época, independente de onde estivessem atuando, pois formados sob regimes rígidos de estudos e formação filosófico-teológicas. Rosângela Zulian, ao analisar a trajetória do Bispo de Ponta Grossa Dom Antonio Mazzarotto, coetâneo de Mons. Carlos Eduardo, identifica tais elementos a partir da análise das práticas discursivas estabelecidas em suas cartas pastorais. Ver: ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o aggiornamento e a solidão**. op. cit.

uma certeza, a saber, o papel da Igreja como redentora de uma humanidade em estado de ameaça. Os bispos seriam, nesse processo, os sujeitos responsáveis por guiar o povo para a redenção eterna.

A forma como Mons. Carlos Eduardo se coloca afirma a sua posição dentro do campo religioso, que, como lembra Bourdieu, estabelece a sua posição de especialista dos saberes em torno do sagrado e da salvação. Os bispos, padres e demais agentes do sagrado calcam a sua legitimidade na estrutura do campo religioso ao qual se filiam. Essa posição os permite monopolizar explicações e sentidos já que são detentores de capital simbólico, que é necessário para que legitimamente possam doutrinar, catequisar, disciplinar, apregoar a fé, definir os caminhos e os sentidos para os textos considerados sagrados e para a salvação⁶⁸.

Essa atitude se expressa, por exemplo, a partir de sua segunda carta pastoral, datada de 12 de dezembro de 1937. Esse documento marcou o período de um ano do religioso à frente da Prelazia, momento em que, por meio de uma série de prescrições, solicitou o “auxílio mutuo entre os fiéis” para as obras diocesanas:

Não escapa, a quem reflecte, a importancia e o fructo espiritual resultante do auxilio mutuo de todos os christãos para as Obras universaes da Santa Egreja, como para as particulares da Diocese e da Parochia.

[...] Os sacerdotes procurem, no ambito do possivel, alcançar os mesmo objectivos nas capellas do interior e do sertão, concitando e ensinando o povo a cooperar, sob direcção duma pessoa idonea, nos mesmos altos esforços que se fazem em outras partes.

[...] Os Rv. Sacerdotes instruam o povo sobre a importancia e valor das collectas, que é um dos modos como se cumpre o 5º mandamento da Egreja, induzindo-o a concorrer efficazmente para as obras parochiaes, diocesanas e universaes, alcançando que nos ditos dias e solemnidades, em qualquer capella do interior, mesmo ausente o Padre, o pode dê a sua contribuição, lembrado de que o “obulo da viúva” mais bênçãos attráe do céu sobre as generosas familias e local de suas moradias⁶⁹.

O documento ainda conta com um cronograma de atividades, rigidamente estabelecidas mês-a-mês – pautadas a partir da definição dos dias específicos de cada santo, das festas nas igrejas e capelas, da periodicidade dos ritos sacro-religiosos e, sobretudo, das visitas e das atribuições dos religiosos e do Bispo quando em visita as residências. Ao mesmo tempo, exige-se o esforço dos fiéis em solidificar as bases

⁶⁸ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. op. cit. p. 58.

⁶⁹ MELO, Carlos Eduardo S. B. de. **Sobre o auxílio mutuo entre os fiéis**. Palmas, 12 de dezembro de 1937. pp. 2-4.

materiais da Igreja na região da Prelazia e incumbe-se a esses a responsabilidade em reproduzir a mensagem e a existência da Igreja para que essa se tornasse “apta de satisfazer ás incumbencias que a Providencia Divina lhe impoz, no intuito da conversão e santificação dos povos”⁷⁰.

O documento sugere que no curto espaço de tempo de um ano na Prelazia Mons. Carlos Eduardo diagnosticou a situação em que viviam a maior parte dos habitantes. Seu olhar, como se verá mais adiante, esteve permanentemente atento aos caboclos. A realidade litúrgica, segundo o missionário, era preocupante, pois se desconheciam e desprezavam os rituais e hierarquias católicas, as orações oficializadas pela Instituição, as canções e arranjos musicais sacros. Para Mons. Carlos Eduardo os caboclos, embora imbuídos de uma religiosidade considerada “factual”, pois Católica Apostólica Romana, eram considerados supersticiosos e praticantes de rituais de pouca profundidade espiritual, pois, segundo o religioso, eram vitimados pela condição da vida no sertão. Mas, para o religioso, os vitimados não eram somente os caboclos.

Os fazendeiros de Palmas, por sua vez, segundo o religioso viviam dispersos e isolados pelos campos sem cumprir com as suas obrigações católicas e sem a noção de valores e progresso material. Para Mons. Carlos Eduardo a única virtude do fazendeiro no que tange à religiosidade era matricular seus filhos em bons colégios e seminários, presentes na capital Curitiba.

Integrar os sujeitos da prelazia sob um norte civilizacional, instruí-los e familiarizá-los com as instituições, costumes, práticas e representações próprias do campo religioso católico – a liturgia católica⁷¹ – sendo dízimo uma dessas, tornava-se medida emergencial para a atuação da Igreja Católica na região. Haja vista a autocompreensão romanizadora da Instituição, partilhada por Mons. Carlos Eduardo, a concepção que norteava as ideias de religião e religiosidade era categórica. Para ele não havia possibilidade de serem consideradas determinadas práticas “religiosas”, dos caboclos por exemplo, se essas não estivessem alinhadas aos critérios da Igreja. Se não fossem assim consideradas, eram adjetivadas como sem profundidade espiritual, pois permeadas por fanatismo e superstição.

⁷⁰ MELO, Carlos Eduardo S. B. de. **Sobre o auxílio mutuo entre os fiéis**. Palmas, 12 de dezembro de 1937. p. 2.

⁷¹ A palavra liturgia se origina da língua grega, mais precisamente do termo “leitourgía” e servia para designar as funções exercidas em ambiente público. O termo foi posteriormente apropriado na linguagem canônica católica, que o relacionou ao ofício da missa. Atualmente, porém, o termo liturgia designa o conjunto de elementos e práticas próprias de um culto religioso, não necessariamente católico, podendo designar uma missa, as orações, as cerimônias, os sacramentos, os objetos de culto, instituídos por uma instituição religiosa.

Alguns anos depois, essa posição o inclinou à posituação do *habitus* dos migrantes, em sua maioria de ascendência europeia⁷², designados como “colonos” e provenientes de regiões mais ao sul do Brasil. Tais grupos se inseriam na região com o intuito de adquirir terras para dedicarem-se à agricultura, algo valorizado pelo religioso, e estavam familiarizados com o catolicismo oficial, mantido nas colônias. Os santos dessas populações, ao contrário dos santos dos caboclos, se encontravam na capela, sob o controle do padre e sob os auspícios da Igreja. Esse conjunto de relações coadunou à afirmação do *modus vivendi* dos migrantes que se fixavam na região naquele período, familiarizados com o trabalho sob o regime de propriedade.

Nesse sentido, cabe inferir que o argumento em prol da necessidade da aceitação e assimilação da linguagem litúrgica mascarou outros sentidos e relações. Houve o estabelecimento de uma série de critérios, que convergiram à criação de uma estrutura de sociedade, projetada a partir de um *habitus* alheio ao constituído historicamente pelos indivíduos que estavam estabelecidos na região da Prelazia – independente de sua posição social naquele conjunto de relações (fazendeiros ou caboclos).

A percepção de Mons. Carlos Eduardo evidenciava a busca do que se pode definir como “processo civilizador”. Norbert Elias esclarece que os projetos civilizacionais são processos estabelecidos a partir do choque entre sociedades orientadas por valores diferenciados e seus respectivos projetos. Cada formação social é norteada por concepções de tempo, trabalho, técnica e, portanto, costumes diferentes – sua língua, suas instituições, seu *habitus*. Ocorre, porém, que tais diferenças forjam autoconsciências e, portanto, olhares sobre si e sobre as demais formações sociais⁷³. Segundo o autor:

⁷² Anos mais tarde (1979) Frei Evaldo Bamberg escreveu um artigo a revista *Vida Franciscana* em que recordou os tempos em que prestava serviço a Diocese de Palmas. Nesse texto ele destaca as amplas transformações em processo no espaço da então Prelazia de Palmas a partir da década de 1920. Segundo ele: “aumentavam as vilas, as comunidades. Eram muitos os que vinham do Rio Grande do Sul. Muitos desses imigrantes sulinos traziam o costume de logo providenciar uma capela e uma escola, construídas pelo próprio esforço. Chegavam às vezes famílias-gigantes, de origem alemã ou italiana [...]. Compravam colônias umas perto das outras. Foi assim que se formaram Mondaí, Palmitos, São Carlos, Capinzal, Joaçaba, Videira, Caçador, Jaborá, Concórdia e outras. Aos poucos se abriram novas estradas e também Porto União, Palmas, Clevelândia, Pato Branco, Francisco Beltrão, São Lourenço, Campo-Êre e Dionísio Teixeira receberam incremento populacional”. BAMBERG, Frei Evaldo. *Franciscanos em Palmas. Revista Vida Franciscana*, n. 53, ano LVI, 1979. p. 43.

⁷³ A dicotomia entre cultura/civilização e barbárie/selvageria foi a principal marcação civilizadora surgida a partir do advento da modernidade. A partir de tal momento inventa-se a noção de progresso, estabelecida em função da positividade de determinadas formações sociais em relação a outras. Tal ideia foi apropriada de formas muito diversificadas, de acordo com os projetos políticos presentes em cada situação histórica. Elias argumenta, porém, em prol da inexistência de indivíduos plenamente livres. Os seres humanos são constituídos a partir de processos e relações sociais específicas, vivenciadas desde a primeira infância até a sua morte. Essas relações são objetivadas através de signos de identificação como

é variado o desenvolvimento dos processos especiais de civilização, assim como de cada figuração dos modelos de civilização. Estes últimos encontram uma de suas expressões mais prementes no habitus social comum dos indivíduos que formam entre si uma determinada unidade de subsistência, por exemplo uma tribo ou Estado. Eles são herdeiros não só de uma linguagem específica, mas também de um modelo específico de civilização e, portanto, de formas específicas de auto-regulação, que eles absorvem mediante o aprendizado de uma linguagem comum e em que, então, se encontram: no caráter comum do habitus social, da sensibilidade e do comportamento dos membros de uma tribo ou de um Estado nacional⁷⁴.

Embora esteja dissimulada de muitas formas, a ideia de civilização trata-se de um critério, uma demarcação de alteridade, pois “nada há que não possa ser feito de forma ‘civilizada’ ou ‘incivilizada’”⁷⁵. Elias afirma que a ideia de civilização coincide com o início da modernidade e resulta da noção de que o homem seria um “ser racional”, livre e independente das estruturas sociais. O indivíduo, segundo tal concepção, não estaria sujeito às contingências históricas de seu tempo, mas seria capaz de por meio da racionalidade alcançar a plena humanidade de si e da sociedade em que se formou⁷⁶. A civilização seria a realização de uma sociedade constituída por individualidades plenamente desenvolvidas.

A ideia de civilização pauta-se, sobretudo, a partir das diferenças, sendo marcada pelas classificações, hierarquizações e prescrições. Tal ideia foi apropriada de formas muito diferentes, de acordo com a realidade e interesses presentes em cada país, grupo, região. Elias demonstra, porém, que em linhas gerais o princípio é o mesmo, a afirmação e a sobrevalorização de uma autoconsciência face à superação de outra, que constituída sob outra realidade material e outra formação social⁷⁷.

No caso do Brasil, observa-se, nesse período, a ideia de progresso como oposição à negatividade do sertão. Os Campos de Palmas acabaram fazendo parte desse projeto de “avanço civilizacional”, estabelecido em função da ocupação dos espaços caracterizados como “vazios demográficos” e pela construção de um tipo ideal de

a língua, os símbolos nacionais e os códigos sociais interiorizados em função das necessidades objetivas do indivíduo e do grupo como os que orientam os movimentos corporais, os comportamentos à mesa, dentre tantos outros. É importante salientar que cada formação social, por estar pautada sobre uma autoconsciência, tece percepções sobre as demais. O objetivo da pesquisa, porém, não é confrontar as percepções construídas pela Igreja com as demais, mas entender como tal instituição favoreceu a partir de seus critérios civilizacionais um determinado grupo.

⁷⁴ ELIAS, Norbert. **Escritos & ensaios. Estado, processo, opinião pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 23.

⁷⁵ ELIAS, Norbert. O processo civilizador. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 23.

⁷⁶ Tal concepção de homem é designada como “sujeito epistemológico”. Ver: Ibidem. pp. 237-242.

⁷⁷ Ibidem.

trabalhador – consubstanciado na figura do colono, que seria capaz de transformar o sertão a partir do trabalho e da produção. É o que se observará no próximo item.

1.3 De sertão à civilização: progresso, cultura e natureza – a Igreja e a (re)invenção da região Sudoeste do Paraná

No decorrer da década de 1940 transformações significativas ocorreram na região dos Campos de Palmas, tanto no que tange as funções estatais e as atribuições da Igreja. Os processos ocorridos nesse momento transformaram as feições econômicas e humanas da região, bem como os sentidos construídos sobre tal espacialidade.

Todas essas transformações contaram com a participação direta da Igreja Católica e de suas ações, estabelecidas em função da assistência aos migrantes. Nesse âmbito, os enunciados transmitidos pela Igreja não são solitários, pois se juntam a outros discursos emitidos por outros agentes e instituições. Nesse sentido, observa-se um conjunto de forças políticas e simbólicas atuando na redefinição da região, calcada na superação das condições geográficas e humanas até então percebidas, sobretudo face ao *habitus* dos caboclos.

A partir da década de 1940, a região dos Campos de Palmas foi sendo ressignificada, recriada tanto do ponto de estrutural quanto simbólico. Pierre Bourdieu salienta que a demarcação de espaços como as regiões são produtos diretos da ação política de grupos e indivíduos detentores de capital simbólico para demarcar, descrever e prescrever práticas e representações sobre um espaço. Por tal condição, suas práticas e falas tornam naturais e legítimas escolhas e valorações que, na realidade, são arbitrárias⁷⁸. A Igreja Católica possuía tais predicados, pois se percebe as suas ações e enunciados contribuindo para ressignificar o espaço. Certamente tal instituição contribuiu para definir o que atualmente se concebe como Sudoeste do Paraná.

A região, para além de ser uma “demarcação de espaços”, é fruto de embates políticos, definidores de práticas, representações e de um conjunto de códigos que se cristalizam entre as relações sociais sob a forma de cultura. Durval Muniz Albuquerque nos atenta para a necessidade de problematizar os discursos e enunciados sobre as regiões. Para o autor a ideia de região deve ser pensada em função de sua desnaturalização, da necessidade “de problematizar a sua invenção, de buscar a sua

⁷⁸ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. op. cit. pp. 114-115.

historicidade, no campo das práticas e discursos”⁷⁹. A região é um produto de discursos e práticas, que por serem repetidos adquirem capacidade de produzir e reproduzir imagens, espacialidades, fronteiras, modos de falar, de se organizar, de se perceber e perceber os outros. A região é, portanto, espaço nominado e transmutado sob a forma de práxis cultural. Segundo o autor:

*Definir a região é pensá-la como um grupo de enunciados e imagens que se repetem, com certa regularidade, em diferentes discursos, em diferentes épocas, com diferentes estilos e não pensá-la uma homogeneidade, uma identidade presente na natureza.*⁸⁰ (grifos do autor).

Tal processo assumiu contornos mais significativos a partir do momento em que houve a implementação de um projeto de exploração econômica para o avanço social e cultural da região. A agricultura passou a ser entendida como a prática que superaria a condição de isolamento territorial e como forma de inserção das populações locais junto a práticas e representações que coadunassem a uma cultura do trabalho árduo e racionalizado.

Conforme outrora afirmado, a Igreja não foi a única Instituição responsável por capitalizar simbolicamente essas transformações. As suas ações se somaram as de outros agentes. Havia consensos em relação aos projetos construídos para a região. O primeiro estava assentado na implementação de um projeto de agricultura, o segundo, diretamente relacionado ao primeiro, estava relacionado ao gerenciar e à intervenção junto à população. As alternativas eram, basicamente, duas: a primeira era reabilitar o caboclo, torná-lo parte daquele processo a partir da mudança do seu modo de vida e trabalho; a segunda tratava-se da possibilidade de inserir outros grupos na região, gerenciar o seu estabelecimento e assegurar que não fossem “degenerados” ante aos vícios dos “nacionais”, em outras palavras, para que não se “acaboclassem”⁸¹.

⁷⁹ ALBUQUERQUE, Durval Muniz. **A invenção do nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2001. p. 26.

⁸⁰ Ibidem. p. 24.

⁸¹ O “acaboclamento” foi um tema amplamente debatido entre os governantes e intelectuais da época. Tal “efeito” era entendido como uma espécie de degeneração sociocultural a que estavam sujeitos os colonos quando esses entravam em contato com os ditos brasileiros. Em um antigo estudo sobre a questão, o cientista social Leo Waibel, citando o estudo “A aculturação dos alemães no Brasil” do antropólogo Emílio Willems, aponta que houve uma dissolução geracional dos costumes de plantação e cultivo dos colonos europeus e que esses “tornaram-se verdadeiros ‘caboclos’”. Ver: WAIBEL, Leo. Princípios da Colonização Européia no Sul do Brasil. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 11, n° 2, abr./jun. 1949. p. 182. Tais argumentos também podem ser considerados como “civilizacionais” na medida em que marcam um ideal de sociedade e o comparam de modo valorativo a outros modelos.

O incentivo à migração era entendido como primeiro passo nesse processo. Nos Campos de Palmas, tal ação assumiu contornos mais efetivos a partir da criação da CANGO⁸² – Colônia Agrícola General Osório – em 12 de maio de 1943. Segundo a documentação produzida, os principais objetivos da CANGO eram: 1) prestar assistência aos “nacionais”, há muito desassistidos; 2) prestar serviços estruturais às populações da região, sobretudo as crianças em idade escolar, que “que em número avultado não freqüentam nenhum estabelecimento de ensino do nosso lado ou a recebem nas escolas argentinas, entoando hinos estrangeiros e aprendendo uma Língua diferente da do país de origem”⁸³; 3) realizar um saneamento social junto às populações da região, sobretudo a partir da captura dos foragidos e desordeiros.

O órgão visava a prestar serviços às populações locais, com vistas à superação de “problemas pátrios, ora ainda pendentes de solução urgente e inadiável”⁸⁴. Tais problemas eram, segundo os agentes da CANGO, “inumeráveis”. Todavia, as suas maiores preocupações se dirigiam às condições das populações locais, notadamente os caboclos, que nos documentos foram designados como “nacionais”, e do seu sistema de plantio e criação de animais:

Já não é sem tempo que se pratique a lavoura mecânica, substituindo assim os arcaicos condenáveis métodos culturais, ainda tão arraigados nos hábitos do nosso agricultor nacional. Assim procedendo o nosso sertanejo abandonará a vida nômade que até então tem levado, sendo definitivamente localizado em um só ponto, com a possibilidade de se tornar mais útil e mais produtivo⁸⁵.

As medidas a serem realizadas seriam na incorporação das populações da região à brasilidade a partir da inserção de valores proporcionados pelo trabalho e pela religião. Para a CANGO, somente a partir da incorporação desses valores pelos caboclos, esses deixariam o seu estado de “inconsciência” acerca dos grandes males de que eram obreiros, pois a situação até então mantida transformava “o nosso sertanejo

⁸² A CANGO foi do ponto de vista da ação governamental o ponto de partida da colonização dirigida do sudoeste paranaense, sendo oficializada através do decreto-lei nº 12.417. A ideia inicial era criar uma colônia militar na região da fronteira com a Argentina. Acresce à criação da Colônia a oficialização do Território Federal do Iguazu (13 de setembro de 1943-1946), que também expressou o desejo em nacionalizar as fronteiras com a Argentina, sendo mais um passo da “Marcha para o Oeste” empreendida pelo governo Vargas. Após a queda do Estado Novo em 1945 a legitimidade em torno da existência do Território foi questionada a partir de um conjunto de forças políticas provenientes sobretudo de Curitiba. Com a promulgação da constituição de 1946 o Território foi oficialmente extinto. Ver: LOPES, Sérgio. **O Território Federal do Iguazu no Contexto da Marcha para Oeste**. Cascavel : Edunioeste, 2002.

⁸³ CANGO. Relatório: anexo I. Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 1942. p. 02.

⁸⁴ Idem. Ibidem.

⁸⁵ Idem. Ibidem.

em lido ‘fazedor de deserto’⁸⁶. Segundo os projetos da CANGO, o desenvolvimento da região adviria da “prática de uma agricultura moderna”⁸⁷, a ser implementada a partir da colonização dirigida:

A colonização tendo por principal escopo o melhoramento agrícola e conseqüentemente a prosperidade daqueles que se dedicam ao amanho da terra, deve-se à priori estudar, nos seus mínimos detalhes, a localização de colonos examinando-se cuidadosamente as necessidades locais, afim de que sejam afastados ou contornados todos os óbices, que por ventura surjam no andamento dos trabalhos agrícolas⁸⁸.

A partir da criação da CANGO a existência das terras devolutas na região próxima à fronteira e a possibilidade de aquisição dessas começou a ser difundida. Em pouco tempo, o fluxo de pessoas com o intuito de adquirir terras para o cultivo aumentou na região. Os resultados da divulgação da existência de terras foram rápidos. Em pouco tempo, observou-se grandes fluxos adentrando a região, muito devido à situação emergencial vivenciada por grande parte deles nos locais de origem. Em alguns casos vendia-se tudo o que se tinha para tentar recomeçar na região. Observa-se essa prática nas memórias da entrevistada Geni Palharini (69 anos):

Minha irmã e meu cunhado vieram primeiro, minha irmã mais velha. Daí nós viemo sem conhece. O pai não veio olha. Daí ele falo que era bão e aqui ele podia compra uma terra né. Daí ele só mando uma carta lá pro Rio Grande dizendo que ele ia busca nós. Daí o pai vendeu uma terra e tudo que tinha. Daí nós viemo de carroça. Doze dia e meio nós chegemo [...]. Três carroça cheia de mudança. O pai vendeu tudo que tinha lá no Rio Grande e carrego umas mínima coisa e viemo embora⁸⁹.

Abramovay destaca que a migração que proporcionou a entrada dos colonos no Sudoeste estabeleceu-se predominantemente por fluxos de campo para o campo, originada primeiramente pelo aumento da concentração fundiária presente no Rio Grande do Sul nesse período. Outro aspecto relevante corresponde à insuficiência de terras no interior das famílias, proporcionada pelo parcelamento das propriedades entre as gerações, sobretudo devido ao formato de família, normalmente compostas por um

⁸⁶ Ibidem. p. 06.

⁸⁷ Ibidem. p. 07.

⁸⁸ Ibidem. p. 11.

⁸⁹ PALHARINI, Geni; PALHARINI, Luis. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos**. Bela Vista da Caroba, 10 de outubro de 2012.

número elevado de membros. Nesse sentido, as possibilidades para aqueles trabalhadores eram duas: a proletarização ou a migração em busca de novas terras⁹⁰.

No que tange aos propósitos da Igreja, a gradual e contínua penetração dos colonos proporcionou um público com características bem diferentes às dos grupos anteriormente encontrados nos Campos de Palmas. Os migrantes eram mais disciplinados quanto à frequência na Igreja, prezavam mais pela manutenção sacramental e pelos ritos oficiais católicos. Embora praticantes de um catolicismo que poderia ser considerado próximo ao dos caboclos em muitos aspectos⁹¹, eram benquistos em função de seu *habitus*, sua carga de valores pregressa, que, aos olhos dos religiosos, tinha alcançado graus mais elevados de civilidade, sendo considerados mais capazes de atingir o progresso material e humano.

Todavia, não se pode resumir essa preferência a uma questão que envolve tão somente a familiarização desses grupos com a instituição. Outro aspecto relevante nesse sentido, sobretudo no que tange a manutenção da estrutura da Igreja, corresponde à importância que a Instituição historicamente mantinha com a estrutura sociocultural das comunidades imigrantes. A capela era parte importante na maioria das colônias de migrantes no Rio Grande do Sul, sobretudo nas de ascendência italiana. Portanto, essa relação vinha de longa data.

A Igreja desempenhou papel significativo no processo de imigração para o Brasil desde os seus primórdios. Boni & Costa⁹² destacam, ao problematizar a inserção dos italianos no Brasil, que os imigrantes italianos ao chegarem ao Rio Grande do Sul encontraram um modelo de catolicismo que os desagradou devido a dois grandes aspectos: um desses correspondia às condições de trabalho do clero nacional, que, aos olhos dos imigrantes, se apresentava em franca decadência moral e espiritual. Outro aspecto corresponde aos salientes embates culturais entre o modelo de religião e religiosidade dos imigrantes e o dos brasileiros, que estavam acostumados a usufruir de liberdades religiosas que a seu ver eram inadmissíveis. Haja vista o período da romanização, essa mesma posição era familiar ao clero no período da ocupação dos Campos de Palmas. O catolicismo no Sudoeste do Paraná se constitui na alçada de se

⁹⁰ ABRAMOVAY, Ricardo. **As Transformações na Vida Camponesa no Sudoeste Paranaense**. op. cit. p. 43.

⁹¹ Observar-se-á essa questão no segundo capítulo, na análise das práticas religiosas nas comunidades formadas a partir da migração.

⁹² DE BONI, Luis A. E COSTA, Rovílio. **Os italianos do Rio Grande do Sul**. 2 ed. Caxias do SUL: EST; Porto Alegre: Vozes, 1982.

construir um modelo de catolicismo genuíno, livre dos vícios desenvolvidos pelo clero e pelo laicato brasileiro.

A relação se fortaleceu na medida em que a entrada dos migrantes, seus costumes e práticas religiosas, foi proporcionando à Igreja a captação de fiéis e recursos necessários à estruturação de sua rede de atuação. A Instituição em pouco tempo conseguiu usufruir de elevada importância política. A evolução numérica das paróquias presentes na região dos Campos de Palmas é sugestiva nesse sentido, bem como a vetorização do espraiamento da Instituição, estabelecida do sul para o norte. Os Campos de Palmas começaram a conviver com a presença cada vez mais constante de igrejas, padres e escolas.

Ao mapear a paroquialização na região dos Campos de Palmas, Paulo Fernando Diel demonstra a estruturação da Instituição em função dos migrantes. Segundo o autor, ao passo que, entre os anos de 1926 e 1956, foram edificadas 20 paróquias no lado catarinense da Prelazia, no lado paranaense foram edificadas somente 5 – sem contar a paróquia de Palmas, erigida em 1855. Afirma Diel que “a chegada dos colonos provocou uma grande demanda religiosa, em que o simples trabalho pastoral da desobriga era insuficiente. A exigência da presença do padre residente partia dos próprios colonos, o que, na definição dos padres, causou inúmeras dores de ‘cabeça’”⁹³. Tal elemento contraria a base argumentativa civilizadora do então bispo de Palmas na medida em que relega a “ação civilizadora” direcionada muito mais a assistir os colonos do que reabilitar os caboclos.

As novas aglomerações populacionais tornaram-se contraponto do mato, do sertão, aos olhos de Mons. Carlos Eduardo. Essa oposição marcou parte significativa dos seus escritos após 1940, sendo usada nos artigos que escreveu à revista *Vida Franciscana*, publicação que circulava entre os religiosos da congregação no Brasil⁹⁴. As publicações visavam partilhar as realizações da Congregação em cada uma de suas

⁹³ DIEI, Paulo Fernando. **Em nome de Deus: A reforma católica no Oeste de Santa Catarina**. São Paulo: 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. p. 63. A desobriga era a circulação periódica de sacerdotes entre as vilas, algo que deixa de ser necessário na medida em que há um padre fixo em cada uma delas. Ainda segundo Diel, é a partir da paroquialização que ocorre a expropriação definitiva do caboclo em relação à prática livre de sua religiosidade, pois a existência da paróquia assegurava o monitoramento constante das práticas religiosas da população sertaneja por parte dos sacerdotes, que as reprovavam amplamente.

⁹⁴ A revista, segundo as informações encontradas, circulava entre os congregados franciscanos. O periódico também era publicado em alemão, circulando entre os superiores da congregação cuja sede se encontrava na Alemanha. Mons. Carlos Eduardo publicou vários artigos nesse idioma.

circunscrições eclesiásticas. É sugestivo, nesse sentido, o título dos textos publicados por Mons. Carlos Eduardo, sendo todos: “Nossos trabalhos em Palmas”.

Nos enunciados contidos nessas publicações observa-se um teor analítico muito diferente das cartas pastorais, por exemplo. A linguagem utilizada nos artigos estabelece textos com características ensaísticas, muito próximos do estilo de Euclides da Cunha. Os textos são compostos em função de comparações entre os ambientes, as gentes, os modos de vida e religiosidade. Ao mesmo tempo, ressalta-se a importância da noção de trabalho e modificação do meio, como forma de hierarquização e qualificação dos sujeitos locais. Desse jogo de comparações é que resultam as interpretações sobre o caráter dos diferentes grupos que habitavam a Prelazia.

Já no primeiro texto publicado, Mons. Carlos Eduardo tipifica o ambiente e os sujeitos, pautando argumentos em função do grau de civilização de cada um dos grupos. No texto o religioso divide a prelazia em três zonas: a campanha, o mato e a colônia. Em cada uma dessas viveria um grupo distinto, “com suas espécies diferenciadas de vida, de pensar, de querer”⁹⁵.

As tipificações, argumentos utilizados e número de menções sugerem quem eram os grupos que mais e menos o preocupavam. Os grupos menos mencionados nos artigos são os fazendeiros palmenses e os indígenas, habitantes da zona da campanha e do mato, respectivamente. O fazendeiro palmense, segundo o religioso, era vitimado pelo isolamento da região, que o tornava atípico em relação aos fazendeiros das demais áreas do Brasil. O fazendeiro palmense nos artigos é descrito como “pobre ou apenas ‘remediado’”⁹⁶. Essa condição, segundo o religioso, se devia ao isolamento em que viviam, que os ligava tão somente à criação de gado e aos ofícios originados diretamente por essa atividade.

Os caboclos e os indígenas são os grupos descritos com mais ressalvas nos artigos, haja vista os *habitus* característicos de cada grupo. O religioso descreve os indígenas cuja vida:

já não é mais a antiga selvageria dos antropófagos, livres filhos da florestas; mas, ainda não é nem vida de meia civilização, porque distam muitíssimo de qualquer grau de cultura. Nem tampouco chega ao estado de “Habitat” caboclo, porque fica bem abaixo deste, embora nas suas formas externas, procure imitar estes seus vizinhos mais

⁹⁵ MELO, Carlos E. S. Bandeira de. Nossos trabalhos em Palmas. **Revista Vida Franciscana**, n. 1, ano I, 1942. p. 11.

⁹⁶ MELO, Carlos E. S. Bandeira de. Nossos trabalhos em Palmas. **Revista Vida Franciscana**, n. 3, ano II, 1943. p. 01.

próximos e acessíveis. E a vida de quem vegeta apenas, de quem só é um produto da natureza, como qualquer outro animal ou planta, e por isso recebe e espera tudo desta mesma natureza, sem cogitar em esforço próprio efetivo. O caboclo é civilizado; não sentido de quem possui ou procura possuir condições de vida mais propícias ao bem estar humano, mas no sentido de quem tem cultura interna, n'alma, porque já voltou ao ponto de saber e sentir que não é um simples produto da natureza, de quem só a natureza cuida e deve cuidar, mas é alguém dotado de inteligência e energia, para saber que deve cuirar e produzir além das dádivas da natureza. O sertanejo, portanto, não vegeta apenas, como o índio, ele vive; vive porque se move, procurando arrancar da natureza o que só se consegue à custa de suor. Nisto vai a grande distância mental e a enorme diferença entre o índio e o caboclo brasileiro. Infelizmente o sertanejo opera pouco⁹⁷.

Mons. Carlos Eduardo concebe os indígenas como povos primitivos que não alcançaram o mínimo grau de civilização, pois “vegetam apenas”. Isso se deveria, nas suas palavras, ao seu modo de vida e trabalho, incapaz de perceber em sua relação com o meio a supressão das suas necessidades materiais imediatas – necessidades que são importantes para o religioso e não para os povos indígenas, algo que evidencia o seu olhar civilizador. Tal como no relatório da CANGO, que é escrito exatamente no mesmo período, o caboclo é tido como atrelado à civilidade, pois recuperável. Todavia, a suposta postura desinteressada e pouco operante torna o caboclo incapaz avançar de modo substancial.

O grupo caboclo é o mais referenciado por Mons. Carlos Eduardo, sendo esse o destinatário de maior parte das ressalvas. Esse grupo foi incluído, juntamente com os indígenas, como vivente nas regiões de mato. O caboclo era considerado um sujeito de bom coração, simples e desprovido de interesses materiais. Tais interesses eram, por outro lado, considerados muito importantes, tanto pela Igreja quanto pelos demais órgãos. As condições que acompanhavam a sua existência permitia com que tais sentenças fossem construídas uma vez que os caboclos viviam “no meio do mato”, mal alojados e desinteressados pela obtenção dos recursos necessários para a manutenção confortável de suas vidas:

No mato vive o caboclo, em míseros ranchos de tábuas lascadas e chão de barro socado, ocultos nos grotões e entre as frinchas das árvores, rodeadas de suas minúsculas lavouras “para o gasto”, mal cercadas, por onde se enfia a pequena criação caseira, barafustando por toda a parte; só longe das habitações plantam suas roças de milho,

⁹⁷ MELO, Carlos E. S. Bandeira de. Nossos trabalhos em Palmas. **Revista Vida Franciscana**, n. 1, ano I, 1942. p. 10.

feijão, trigo e arroz, no intuito quase exclusivo de só tirar o mais necessário para si, a família e a criação⁹⁸.

Todavia, embora descritos a partir de reprovações, os caboclos, ao contrário dos indígenas, eram sujeitos em processo e em condições de reabilitação – algo também expresso de modo claro nos relatórios da CANGO. Mons. Carlos Eduardo utiliza um argumento muito interessante para justificar esse “meio-termo”. A possibilidade de reabilitação é atribuída à manutenção da religiosidade Católica entremeio as práticas religiosas dos caboclos:

Benditos Santos que eles ‘adoram’. Não por causa da adoração, mas porque esta devoção aos santos, mormente a Virgem Mãe de Deus, é que conservou no homem meio-civilizado, meio-selvagem, largado nas florestas brasileiras, o sentimento de pertencer a uma santa Igreja universal, a convicção da verdadeira fé, de não errar e não desandar nas suas crenças⁹⁹.

Para o religioso, o que teria permitido ao caboclo permanecer nesse estágio foi a sua proximidade com a religião católica. O religioso sempre considerou a religiosidade do caboclo como um “fato”, ou seja, existente e inquestionável. Isso se deveria à manutenção de comportamentos que os aproximaria, mesmo que superficialmente, ao que seria a verdadeira religião católica oficial, do Papa, dos Bispos, dos Clérigos, da Sagrada Eucaristia, do Crucificado, de Nossa Senhora e dos Santos¹⁰⁰. Para o religioso, porém, o catolicismo era praticado de modo pouco profundo e apegado à superstição.

A interpretação acerca da suposta profundidade da religiosidade dos caboclos é algo constantemente recuperada por Mons. Carlos Eduardo – observem-se as aspas utilizadas sobre o termo “adoram”. Os critérios partiam do religioso, obviamente. Dentre as medidas propostas para se lidar com tais práticas estavam desde o combate direto a essas por meio da evangelização incisiva, até a atribuição de adjetivos folcloristas para as mesmas, o que visava retirar delas toda a sua legitimidade¹⁰¹. O antídoto de todo esse estado de inépcia do caboclo seria a catequese e a evangelização, ferramentas apontadas por Dom Carlos como capazes de fazer com que a religiosidade característica do sertanejo eliminasse os traços rústicos que lhe eram característicos:

⁹⁸ Ibidem. p. 09.

⁹⁹ MELO, Dom Carlos Eduardo Sabóia Bandeira de. Nossos Trabalhos em Palmas. **Revista Vida Franciscana**. Ano III. Dezembro de 1944. No. 6. p. 01.

¹⁰⁰ Idem. Ibidem.

¹⁰¹ MELO, Carlos E. S. Bandeira de. Nossos trabalhos em Palmas. **Revista Vida Franciscana**, n. 7, ano IV, 1945. p. 05.

A religiosidade inata do sertanejo venceu aos poucos a selvageria ambiente, sob o influxo contínuo, embora esporádico, das instruções sacerdotais. Não podemos, é verdade, apresentar o índice numérico avantajado de resultados obtidos [...]. Mas a religião, a verdadeira prática da religião, foi se incrementando e vai crescendo, os vícios vão se extinguindo, o respeito à vida e às famílias, podemos dizer que se acentuou, ao menos em muitas partes [...] a própria conduta e atitude do povo hoje em dia demonstra os efeitos da catequese¹⁰².

A constituição histórica do modo de vida do caboclo esteve associada ao isolamento em relação às estruturas estatais, à burocracia e aos ritos oficiais da Igreja Católica. Quando foram percebidos pelas narrativas oficiais, os caboclos foram representados como sujeitos de hábitos simples, apegados ao pouco trabalho e à produção “para o gasto”. À sua representação recaiu o ônus oriundo de sua exclusão, ou seja, o caboclo foi condenado por partilhar de um *habitus* considerado inadequado face aos ideais de nação e de progresso, em voga naquele momento.

Outro elemento presente na região da Prelazia é o colono, residente na área denominada colonial. Os colonos são entendidos por Dom Carlos Eduardo como potencializadores da superação da condição de sertão e os construtores do progresso material e humano da região dos Campos de Palmas. As características virtudes dos colonos estariam localizadas no labor e nos resultados obtidos a partir do trabalho e da transformação do meio:

Nas colônias, o lavrador ergue sua casa bem arrumada, após os primeiros anos de rude labutar; planta a roça ali perto de casa, faz a colheita em grande escala, leva o produto ao mercado, movimentando assim o comércio e atraindo a indústria, sem o que a colônia nem por sua vez, incentiva a maior produção, e a indústria bosqueja as suas primeiras tentativas na extração da madeira, no beneficiamento do fumo, do trigo, do arroz, da uva, de tudo, no fabrico de tijolos e telhas, na produção de banha animal e congêneres, no aproveitamento do leite e derivados, na confecção de crina vegetal e nos últimos tempos, na extração da celulose, fomentando de sua parte o comércio, revertendo em maior desenvolvimento da agricultura e com isso em crescente progresso da indústria mesma. [...] Nas colônias, a própria maneira de viver e os objetos desta vida, entrelaçam os interesses e as atividades de todos, , sem o que a colônia pareceria, obrigando a uma vida de mútua relação, originando assim a formação de povoados, futuras vilas e cidades, obrigando a construir estradas para o escoamento dos produtos e aquisição do material da indústria, fazendo o colono depender do comerciante e do industrial, o comerciante prender-se a ambos e industrial precisar tanto de um como do outro para poder subsistir¹⁰³.

¹⁰² Ibidem. p. 09.

¹⁰³ MELO, Carlos E. S. Bandeira de. Nossos trabalhos em Palmas. **Revista Vida Franciscana**, n. 1, ano I, 1942. p. 10.

Os dois tipos mais descritos na produção de Dom Carlos são o caboclo e o colono. Tais tipos foram construídos discursivamente como antitéticos. A manutenção dos valores dos colonos será um elemento interessante para pensarmos a composição da ideia de comunidade, importante para o segundo capítulo. Por ora cabe destacar o que representava cada um dos *habitus* destacados, o dos caboclos e dos colonos.

A partir da década de 1940, tais juízos sobre os caboclos se radicalizaram, sobretudo em função da associação e comparação dos costumes dos caboclos com os costumes das populações migrantes. Com o tempo, a presença dos caboclos e a sua potencial substituição tornaram-se impulsos a mais para o fomento da ocupação da região pelos migrantes. A chegada dos migrantes permitiu à Igreja as condições de estruturar seus projetos na região. A sua presença era central nas aglomerações populacionais que se formavam. Percebe-se essa mútua determinação no capítulo dois, sobretudo no que tange à influência política da Igreja nas comunidades.

Desse modo, pode-se visualizar como a inserção da Igreja colaborou na implantação de um sistema de governamentalidade posto em movimento em função da necessidade de ocupação dos Campos de Palmas. Essas ações não visavam somente a preparar o terreno para “os eleitos”, mas também construir “os outros”, aqueles cujos valores eram considerados inapropriados. Os critérios foram estabelecidos em função do projeto político e de sociedade defendido pela instituição. Pensam-se, nesse sentido, as considerações estabelecidas sobre os caboclos e seus valores socioculturais, pensados em oposição aos costumes dos migrantes oriundos do Rio Grande do Sul. Esse sistema se desdobrou a partir de duas ações.

Primeiramente foram combatidas e normatizadas as práticas e representações religiosas das populações estabelecidas no território, sobretudo as dos caboclos¹⁰⁴. Essa primeira ação se desdobrou por intermédio de uma série de prescrições acerca dos modos de vida e religiosidade dessas populações, sobretudo a partir da delimitação dos espaços, momentos e enunciados relacionados ao sagrado – as rezas e cantos oficiais¹⁰⁵,

¹⁰⁴ Tal questão não será aprofundada haja vista que interessam as considerações relacionadas aos migrantes. No capítulo dois discutir-se-á mais a fundo tais questões, todavia a partir das complexidades presentes no âmbito das paróquias e comunidades. Paulo Fernando Diel em sua dissertação de mestrado realizou um trabalho muito interessante sobre a normatização do catolicismo caboclo na região. A tese do trabalho converge à ideia de que o caboclo foi expropriado de suas práticas religiosas, pois vitimados por uma noção de sociedade pautada sobre princípios alheios aos seus modos de vida. Ver: DIEEL, Paulo Fernando. **Em nome de Deus**. op. cit.

¹⁰⁵ O termo “oficial” será utilizado para definir as práticas e representações consideradas adequadas pelos religiosos, ou seja, condizentes com as diretrizes fixadas nos códigos e normas canônicas.

a capela e as imagens, a ereção e atuação de um sistema paroquial a partir da presença dos sacerdotes.

Essa exclusão nos permite pensar a construção hermenêutica de uma suposta hegemonia religiosa, inculcada no decorrer dos tempos pela afirmação do papel da Igreja no processo civilizador aplicado na região. Esse processo, pela característica de cada grupo que habitava o espaço, foi muito conveniente. A inserção da Igreja acabou por colaborar de modo significativo para a positivação do *habitus* dos migrantes, em contraposição ao experienciado historicamente pelos demais grupos. Tal processo, em grande medida, traduz o desenvolvimento da hegemonia católica presente na região.

Haja vista essas questões, pode-se seguramente afirmar que a inserção da Igreja na região dos Campos de Palmas naquele momento fez parte de um conjunto de projetos de maior amplitude. Tampouco foi aleatória a escolha do Prelado Mons. Carlos Eduardo para conduzir o processo. Em parte pode-se atribuí-la ao fato de o religioso pertencer à congregação religiosa franciscana¹⁰⁶, que já exercia ofícios religiosos na região, e ao seu prestígio intelectual¹⁰⁷. Todavia, há outras questões, igualmente importantes, que nos permitem compreender a presença desse agente religioso à frente

¹⁰⁶ A congregação franciscana atuava formalmente na região dos Campos de Palmas desde o ano de 1903. Foram inseridos em tal território tendo em vista dois propósitos: o primeiro esteve relacionado à moralização dos serviços religiosos na região, haja vista que os padres de até então, aos olhos das elites locais palmenses, não exerciam o sacerdócio como deviam. O segundo motivo está relacionado ao projeto de romanização católica, entendido pela elite eclesástica paranaense como comprometido com a missão de evangelizar as populações dos sertões, o que convergiu ao caráter missionário da congregação religiosa. Ambas as motivações se relacionam com o momento vivenciado pela Igreja, pois em busca de reformar o clero e garantir o seu espaço em uma região que, devido ao aumento populacional e incipiente colonização, muito em breve criaria um público religioso que não poderia ser deixado à mercê. Segundo a cúria paranaense, esse teria sido a principal causa do sucesso dos monges do Contestado entre os habitantes da região. As condutas dos padres que atuavam até então na paróquia de Palmas estavam muito distantes desse ideal, algo percebido nos escritos dos freis acerca da situação anterior. Diel destaca que nesses escritos as críticas são dirigidas aos padres brasileiros e o seu desprezo pelo trabalho pastoral rígido e pela ausência de rigor no trabalho sacramental. Figura exemplar, nesse sentido, e que se dirigem maior parte das críticas é a do Padre Aquiles Saporitti, vigário de Palmas por 25 anos (1878-1903). Muito mal afamado entre os freis, o referido sacerdote foi descrito como um indivíduo de índole muito duvidosa, pois estaria mais preocupado com suas concubinas e com suas terras que com o serviço religioso. Diel destaca que Saporitti era um tipo de sacerdote muito comum naquele período, pois apegado à flexibilidade própria do catolicismo rústico vivenciado pelas populações residentes no interior do Brasil de até então. Ver: Ibidem. **Em nome de Deus**. op. cit. p. 55. Ver também: SANTOS, Eucléia Gonçalves. **“Em cima da mula, debaixo de Deus, na frente do inferno”: os missionários franciscanos no sudoeste do Paraná (1903-1936)**. Curitiba, 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná.

¹⁰⁷ Segundo descrições, Mons. Carlos Eduardo era um sujeito eloquente e estudioso. A partir da presente pesquisa sabe-se que era fluente em quatro idiomas (português, alemão, italiano e latim), com apresso considerável pelo alemão. Em seu meio era considerado um sujeito de intelecto privilegiado, brilhante “no exercício da pregação da palavra de Deus, [...], tanto é assim que sua fama de orador alcançou vasta repercussão. Era convidado a falar em Congressos, novenas e solenidades diversas, tanto religiosas quanto patrióticas”. SALAS, Frei Valdomiro. Dom Frei Carlos Eduardo Sabóia Bandeira de Melo, O.F.M. **Revista Vida Franciscana**, s/n., s/ano, [1969].

da Prelazia de Palmas, sobretudo quando se ponderam as suas posições políticas junto à configuração da Igreja Católica brasileira naquele momento.

A partir de década de 1940, a diocese conseguiu com muitas dificuldades captar recursos e empreender a construção de uma estrutura educacional e espiritual para a região da Prelazia. O aumento no número de indivíduos e as necessidades surgidas pelo aumento das vilas proporcionaram à Igreja um público constante e também grandes aliados para a construção de obras e espaços destinados à oração e pregação. Os dados evidenciam um aumento populacional significativo, ao passo que se pode perceber essas mudanças estruturais inscritas na documentação. Seguem alguns números na tabela abaixo:

Tabela 03: Censos demográficos da região Sudoeste do Paraná:

Ano	População regional
1940	17.240
1950	76.376
1960	230.379
1970	443.989

Fonte: IBGE – Censos demográficos – 1940/1950/1960/1970

As principais realizações e construções empreendidas pela Igreja coincidem com o aumento populacional, sendo essas: o seminário diocesano João Maria Vianey (1939), um dos grandes sonhos do Mons. Carlos Eduardo, o santuário mariano de Palmas (1954) e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Palmas (1956). Essas obras revelam o aumento considerável da capacidade de articulação da Instituição, o seu alcance político na região e também a grande preocupação da direção diocesana com a educação dos habitantes da Prelazia¹⁰⁸.

Notadamente, esses projetos foram viabilizados devido ao fato de que a instituição se reconhecia como norte espiritual e moral da região. Muito disso devido ao entendimento de que era a igreja hegemônica, tanto no que tange à compreensão teológica quanto no número de fiéis. É o que demonstra o texto de uma das cartas

¹⁰⁸ A relação entre a Igreja e a educação foi marcante no século XX. Essa se oficializa na década de 1930, sobretudo a partir do Estado Novo, e definia o papel da Igreja nesse processo como basal. A instituição deveria garantir o ensino moral, cívico e religioso, considerado necessário para a formação dos cidadãos brasileiros. Em Palmas esse projeto se concretizou a partir da construção da faculdade de Palmas. Ver: GUARNIERI, Ivanor. **Palmas Docet – Da Fazenda à Faculdade, 1933-1969**. Rio de Janeiro, 2002. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidade Federal Fluminense.

circulares de Dom Carlos Eduardo, escrita no final de 1957, em que o religioso teria respondido a supostas “ofensas” de um político que atuava na região de Chapecó:

Nós, católicos, não atacamos a ninguém que professe outra crença. Em 20 anos que estou nesta zona houve a maior harmonia entre nós católicos e adeptos de outra religião. Sois aqui nada menos que 98% da população. Nem por isso nunca vos passou pela mente investir contra as convicções dos outros. Com que direito vem agora alguém – ainda mais aproveitando-se de sua posição pública – perturbar vossa tranquilidade espiritual, querendo insinuar ou ensinar coisas contrárias a vossa fé católica? Éle que ensine a seus adeptos, se os tem, mas que não venha em público ou particular lançar o êro no ânimo de nossos fiéis.

[...] Pois o mesmo vos digo eu: esta doutrina dos Apóstolos, conservada e ensinada incessantemente na sucessão dos Apóstolos, que são os Bispos, esta é a única verdade, e quem afirmar qualquer coisa em religião e moral oposta ao que ensinam os Bispos católicos, nem se fôr um anjo, será anatematizado, no dizer dos Apóstolos das Gentes. Com isso nada adianta ir contra as convicções próprias de alguém nascido e educado em outra crença: a consciência dele perante Deus é que determina sua atitude.

Insurjo-me, porém, e rebato com ardor tôda tentativa aberta ou camuflada de quem quiser inocular na alma da população católica do meio chapecoense idéias, práticas e ensinamentos que se opõem à fé dos Apóstolos, cujo depósito esta também em minhas mãos episcopais¹⁰⁹.

Para além de saber quem era o “difamador” e ideólogo e o porquê do desconforto, cabe-nos prestar atenção ao conteúdo dos enunciados. Percebe-se na carta o entendimento de Dom Carlos Eduardo quanto à complexidade do mercado religioso, que estava dominado, segundo ele, pelo catolicismo. Essa suposta certeza sempre percorreu a sua obra e lhe permitiu tecer poucas objeções as demais confissões religiosas. A sua distância para com o cotidiano do laicato, devido à dificuldade do trabalho pastoral, sem dúvidas lhe privou de uma dimensão mais complexificada do cotidiano dos fiéis. Todavia, devido à presença da ocupação “colonizadora” de origem alemã nas regiões do Oeste catarinense, podem-se apresentar algumas objeções especulativas em relação a tal perspectiva.

Às transformações empreendidas pela Igreja, somam-se três acontecimentos muito importantes, ocorridos durante a década de 1950. O primeiro correspondeu ao acirramento das disputas por terras na região, polarizadas entre companhias colonizadoras que lá atuavam e os colonos que se estabeleciam. A principal disputa foi, sem dúvidas, a Revolta dos Possesores de 1957, episódio que culminou com o término

¹⁰⁹ MELO, Carlos Eduardo S. B. de. **Ao povo chapecoense**. Chapecó, 01 de dezembro de 1957. p. 01-02.

das atividades das companhias, com ações que garantiram efetivamente para os colonos a posse legal das terras e, em longo prazo, permitiu com que na região permanecesse como predominante a agricultura sob o regime da pequena propriedade, o que ocorre até o presente. A Revolta soma-se aos acontecimentos e ações que contribuíram para a redefinição da ideia de região, tal como bem lembra o entrevistado Luis Palharini (70 anos):

Isso aqui pra mim, quando falaram no Paraná foi mesma coisa que fala de um bicho, uma fera. Só falavam coisa ruim do Paraná, mas não era assim. Depois que nós chegemo que nós vimo como é que era. [...] Muita gente deixou de vir pra cá de medo, porque tinha havido aquelas revolta, 57. Daí o povo tinha medo que ia continua de novo, mas graças a Deus ninguém mais veio incomoda né. Fico tudo tranquilo, tudo bem né¹¹⁰.

O segundo acontecimento tratou-se da ereção da Prelazia de Palmas ao patamar de diocese, aos 14 de janeiro de 1958, pela Bula “*Quoniam Venerabilis Frater*”, promulgada pelo Papa Pio XII. A partir do mesmo documento foi criada a Diocese de Chapecó, então pertencente à Prelazia de Palmas. A partir desse momento Mons. Carlos Eduardo passa a cumprir funções de Bispo diocesano. Tal acontecimento desmembrou a Prelazia em duas regiões, estando a parte catarinense, a partir daquele momento, sob os desígnios da também recém-criada Diocese de Chapecó.

A Diocese de Palmas passa a ser responsável unicamente pelo Sudoeste do Paraná. Essas mudanças permitiram à Instituição espriar de modo mais significativo as suas redes de poder a partir da criação de paróquias e a fixação de sacerdotes nas comunidades locais. Esse processo não foi repentino na medida em que se iniciou desde o momento em que a então Prelazia de Palmas começou a adquirir os meios para reivindicar a sua elevação eclesiástica. Conforme se observou, a região, embora ainda pouco povoada, atraía muitos indivíduos. Os conflitos agrários não foram capazes de intimidar a população a ponto de cessar o fluxo migratório. Assim se observa na tabela a seguir:

¹¹⁰ PALHARINI, Geni; PALHARINI, Luis. **Entrevista**. op. cit.

Tabela 04: Data de fundação das paróquias na região (1955-1972):

Paróquia	Data da fundação	São Jorge D'Oeste	18/04/1965
Barracão	12/08/1955	Bom Sucesso	16/08/1965
Coronel Vivida	06/01/1956	Renascença	08/11/1966
Francisco Beltrão	06/03/1956	Verê	18/03/1967
Mariópolis	15/08/1956	Salto do Lontra	18/03/1967
Bituruna	09/11/1958	Santa Izabel D'Oeste	10/11/1967
Dois Vizinhos	24/06/1959	Pranchita	25/02/1967
Sto. Antônio do Sudoeste	24/06/1959	Pérola D'Oeste	06/01/1968
Capanema	02/09/1959	Planalto	11/02/1968
São João	16/11/1959	Sede Dr. Paranhos	23/10/1969
Vitorino	02/04/1961	General Carneiro	06/01/1970
Marmeleiro	12/08/1961	Enéas Marques	20/12/1970
Chopinzinho	01/05/1963	Salgado Filho	04/10/1971
Ampére	12/04/1964	Mangueirinha	08/12/1971
Realeza	12/04/1964	Cruzeiro do Iguaçu	15/10/1972
Itapejara D'Oeste	26/01/1965	Nova Prata do Iguaçu	15/10/1972

Fonte: INFORMATIVO DIOCESANO, ano I, nº 1, novembro de 1975. p. 11.

Foi notável o avanço da estrutura eclesial após a entrada dos migrantes. As transformações estruturais para a Igreja foram substanciais. Dom Carlos Eduardo percebia em tais avanços os reflexos do sucesso de sua missão. A ausência de uma estrutura eclesial composta por igrejas bem construídas e paróquias sempre lhe proporcionou enorme desconforto. As condições da região, quando assumiu a frente na administração apostólica, o forçavam a percorrer enormes distâncias no lombo de mulas e no meio do mato denso, a conviver com os costumes ditos atrasados dos caboclos, a se hospedar em suas moradas rústicas e a partilhar de suas parcas condições de vida. Mons. Carlos Eduardo, embora incomodado com essas situações, cumpriu com suas obrigações. Essas condições comprometeram muito a sua saúde no decorrer dos anos que permaneceu à frente da Prelazia.

Parte dessas balizas foi superada. Todas essas questões são elencadas em uma de suas cartas pastorais, emitida em função dos 25 anos de sua administração eclesiástica na região:

Perante os olhos de todos, esta zona, que há 25 anos praticamente era sertão, apresenta-se modificada. Cidades, muitos novos municípios, estradas, indústrias, atividades múltiplas rurais, comércio. A Prelazia, desdobrou-se em duas dioceses. Das 4 paróquias em que estava dividida, fizeram-se 38. Em vez de 9 sacerdotes a mourejar penosamente, enumeram-se hoje 93. Dentre eles, os sacerdotes, digamos, nativos, porque, sendo seculares formam o clero próprio

delas. Ambas ostentam os seus seminários, promessa de fagueira para o futuro. Além dos RR. PP. Franciscanos, vieram os Missionários da Sagrada Família, Jesuítas, Capuchinhos, Missionários do Sagrado Coração, Palotinos. 4 Casas se fundaram de formação religiosa. Existia 1 colégio católico, hoje esses estabelecimentos estão disseminados pela região [...]. Uma só congregação de freiras, hoje contamos com 17. Uma só igreja, hoje 20. Os oratórios públicos, destinados ao culto no interior, enumeram-se às centenas. De simples viagens missionárias pelo sertão, o trabalho dos Padres sistematizou-se em muitos lugares. Ó bem quiséramos tecer de novo os mais rasgados encômios àquela heroica abnegação com que, decênios passados, Nossos confrades franciscanos cavalgavam sozinhos estas plagas inóspitas, sem reparar na crueza do ambiente, falta de cultura dos caboclos, as rudezas, os incômodos, os riscos de milhares de quilômetros por ano sobre o lombo do burro, ou os alojamentos ultra-primitivos¹¹¹.

No supracitado documento o agora bispo diocesano elenca o que ele considerava como os principais avanços da região da Prelazia de Palmas durante a sua administração eclesial. Em seu conteúdo percebe-se uma série de afirmações contundentes. O documento descreve um processo em marcha, o da superação da condição de sertão mantendo como referência o espraiamento da Igreja Católica na região. Um segundo aspecto corresponde à parte final do trecho citado, pois nesse o religioso pondera a superação de dificuldades oriundas das condições do ambiente e das características próprias desse. Lê-se no discurso, também, a naturalização de determinados predicados relacionados aos caboclos, notadamente a sua suposta “falta de cultura”.

Pode-se concluir, portanto, que o agora Dom Carlos Eduardo entendia que a Igreja que ele representava contribuiu sobremaneira para a redefinição da região dos Campos de Palmas. Essa colaboração se desenvolveu a partir de duas ações regionalmente executadas desde a fundação da Prelazia: uma dessas correspondeu à organização de um sistema paroquial, responsável pela captação de recursos e pela criação de uma estrutura de sociedade que pudesse transformar o *habitus* dos habitantes da região, o que se tornou evidente a partir da possibilidade de entrada dos colonos. A outra foi permitir a criação e estruturação de espaços de sociabilidade e organização para os colonos, tanto do ponto de vista material quanto espiritual – questão central do segundo capítulo.

¹¹¹ MELO, Carlos Eduardo S. B. de. **Carta do bispo de Palmas aos fiéis da Diocese, na passagem de 25 anos de sua administração diocesana**. Palmas, 12 de setembro de 1961. passim.

O terceiro acontecimento tratou-se do Concílio Vaticano II¹¹², que proporcionou uma série de reflexões no interior da Igreja e uma ampla reformulação litúrgica e pastoral. A realização do Vaticano II sinalizou que a Igreja buscava, a nível mundial, demonstrar às sociedades modernas a sua consciência quanto às transformações que se processavam no mundo secular. Para a cúpula católica, que na época estava sendo conduzida sob a administração eclesial do Papa João XXIII¹¹³, o Concílio, para além de um momento de redefinição normativa, deveria ser um evento que representasse a capacidade da Igreja em transcender as balizas que até então ligavam a sua imagem a um conservadorismo intransigente. Não à toa foi utilizado o termo *aggiornamento*¹¹⁴ para verbalizar os processos que se desencadearam. Segundo Nilceu Deitos:

É possível perceber que na proposta conciliar estava a ser delineado um novo momento da história da Igreja Católica. O próprio papa João XXIII, mentor do Concílio Vaticano II, desejava que a realização do mesmo fosse um concílio de transição de épocas, um concílio que fizesse passar a Igreja da época pós-tridentina e, de certa, da plurissecular fase constantiniana para uma fase de testemunho e anúncio, recuperando os elementos fortes e permanentes da tradição, estimados capazes de alimentar e garantir a fidelidade evangélica de transição tão árdua. Nessa perspectiva, o concílio assumia importância toda especial, mais como “evento” que como elaboração e produção de normas¹¹⁵.

Dentre outras mudanças, as missas deixaram de ser rezadas em latim e de costas para o público; os ritos, cantos e leituras passaram a serem verbalizados em língua vernácula; os leigos passaram a ser convocados para a realização de leituras e a participarem diretamente do ritual da missa; e, por último, as Igrejas passaram por uma “purificação imagética” a partir da retirada de ornamentos considerados chamativos e das muitas imagens de santos. Deveriam ser preservadas poucas dessas, pois

¹¹² O Concílio Vaticano II se iniciou em outubro de 1962 vindo a findar-se três anos depois em dezembro de 1965. O encontro foi convocado pelo pontífice João XXIII, que veio a falecer durante o Concílio. A finalidade do Concílio esteve relacionada a um conjunto de reformas nos aspectos pastorais, ecumênicos e doutrinários. Os Concílios são reuniões convocadas diretamente pelo Papa com a finalidade de discutir as diretrizes e ações da Igreja. O Vaticano II, todavia, foi um Concílio de características singulares, pois pela primeira na história da Igreja houve por parte da Igreja a tentativa de adequar-se ao mundo secular. Cabe salientar, porém, que as implementações estabelecidas pelo Vaticano II foram, tal como a romanização, recebidas e vivenciadas de formas muito contraditórias. Ver: BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia**. São Paulo: 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo.

¹¹³ O Papa João XXIII faleceu aos 03 de junho de 1963, em meio às atividades do Vaticano II. O seu sucessor, Paulo VI, foi o responsável por conduzir o Concílio até a sua finalização em 1965.

¹¹⁴ O termo *aggiornamento* vem do italiano e traduz-se como “atualização”.

¹¹⁵ DEITOS, Nilceu Jacob. **A presença da Igreja no Oeste do Paraná: a construção do imaginário católico (1930-1990)**. Porto Alegre: 2004. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. p. 149.

coadjuvantes ante a imagem do Cristo crucificado, que deveria ser posicionada ao centro da Igreja com vistas a orientar o olhar dos fiéis para o “mistério da salvação”¹¹⁶.

No caso do Brasil, no momento em que o Concílio foi realizado, grandes rupturas já estavam sendo vivenciadas pela Igreja há certo tempo – sobretudo a partir da década de 1950. A emergência de alguns grupos no interior da Igreja brasileira fez surgir iniciativas em prol de uma série de novas posturas eclesiais. A criação da CNBB – Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – em 14 de outubro de 1952, fundada pelo Bispo Dom Helder Câmara (1909-1999), foi um reflexo desse quadro¹¹⁷. Esse conjunto de relações permitiu com que debates até então pouco desenvolvidos e por vezes marginalizados pela Igreja passassem a ser realizados e fossem amadurecidos.

Essa via acaba por adotar uma das perspectivas emergentes do Vaticano II. Abraça-se, sobretudo, a noção de “povo de Deus”, muito cara ao Concílio, aliada à tentativa de valorizar os mais humildes. Dessa inclinação também partiu o apoio às linhas discursivas e de ação mais progressistas, que seriam consagradas formalmente na “opção pelos pobres”, surgida mais adiante. A partir desses religiosos, outras posturas passam a ser adotadas no interior da Igreja, embora ainda timidamente, o que formalizou outros paradigmas para a condução da Igreja, das dioceses, paróquias e comunidades. Emerge, portanto, uma nova autocompreensão da Igreja, que entra em uma arena de disputa com outras, também surgidas a partir do Vaticano II¹¹⁸.

A necessidade de normatizar, romanizar o catolicismo brasileiro, embora ainda fosse opção hegemônica, passa a figurar juntamente com a ideia de valorizar o laicato, de reconhecer as práticas religiosas consideradas “populares”, que na prática eram

¹¹⁶ O texto original traduzido para o português pode ser consultado no site oficial do Vaticano. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em 14/12/2013.

¹¹⁷ GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 61.

¹¹⁸ Segundo Scott Mainwaring, após a fundação da CNBB três grupos polarizaram os debates em torno da condução da religião no Brasil: os tradicionalistas, os modernizadores conservadores e os reformistas. Os tradicionalistas eram aqueles que buscaram manter o *status quo*, pois entendiam que a manutenção da Igreja passava pela preservação de um catolicismo romanizado, normatizado, em que os religiosos assumiam função central e privilegiada. Os modernizadores conservadores estavam posicionados entre o tradicionalismo e a tentativa de abertura, todavia atentos ao avanço comunista e empenhados em consolidar a doutrina social da Igreja como forma de reação a esse suposto avanço. Os reformistas, por sua vez, eram o grupo mais aberto às transformações, com uma postura pastoral mais incisiva, sobretudo junto às classes populares. O avanço do comunismo não os preocupava, mas sim a proliferação da situação de injustiça social, da pobreza e do estado de alienação originado a partir dessas situações. Esse grupo foi liderado por Dom Helder e inspirou a aproximação da Igreja com os movimentos populares no início da década de 1960. Disso surgiu o MEB – Movimento de Educação de Base – e outros, que foram frutos diretos dos desdobramentos propostos pela Ação Católica no Brasil. Ver: MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

entendidas pela Igreja até o Vaticano II como rasteiras e de pouca profundidade espiritual – concepção construída a partir da doutrina tridentina, o seu sentido europeu e a sua linguagem teológico-litúrgica. Estava posta uma das disputas mais presente no interior da Igreja Católica durante a segunda metade do século XX.

Cabe inferir que, conforme nos aponta Pierre Sanchis, a construção dos pressupostos libertários que resultaram, quando organizados de modo mais formalizado, na Teologia da Libertação foram alongamentos da reflexão de setores da Igreja sobre a dimensão teológica do cristianismo associada com uma visão sociológica e histórica. A inspiração teórica foi, sobretudo, o marxismo. Essa ambivalência dialógica potencializou a idealização de um dos modelos clássicos do cristianismo, que estava assentado na construção de uma sociedade mais igualitária, inspirada no modelo comunitário contido de modo muito claro no Novo Testamento bíblico¹¹⁹.

Isso resultou fundamentalmente em uma orientação pastoral com forte inspiração libertária. Todavia, em muito pouco essa orientação pôde ser comparada com o ideário revolucionário apregoado por muitos intelectuais marxistas, mesmo entre os teólogos mais progressistas. A Igreja possuía um ordenamento interno que faziam recair sobre esses pressupostos algumas limitações institucionais. As próprias encíclicas papais como a *Rerum Novarum* (1891) e a *Mater et Magistra* (1961) serviram para blindar a Igreja de qualquer perspectiva de ruptura com, entre outras, a ideia de propriedade.

O que há de novo em tudo isso é o fato de que esses avanços nas discussões sociohistóricas acabaram fazendo com que a Igreja oferecesse bases para que fosse energizada a luta coletiva de muitos setores que buscavam no sentido religioso o impulso revolucionário. Essa condição permite também relativizar os recursos hermenêuticos surgidos nesse período, notadamente ligados às categorias bíblicas apropriadas mormente do Novo Testamento. São essas noções, por exemplo: “povo de Deus”, “comunidade”, “pobreza”, “caridade”, dentre tantas outras. Pierre Sanchis bem salienta que tais noções não tinham por finalidade sugerir que a Igreja assumiria uma postura de enfrentamento explícito, sendo essa percepção construída pelos sujeitos em função da sua luta e da procura de elementos que pudessem legitimá-la:

Se, sempre a partir de situações concretas, os mecanismos gerais do capitalismo, por exemplo, são às vezes apontados, é raramente por

¹¹⁹ SANCHIS, Pierre. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 29.

meio de uma designação direta e explícita. São segmentos concretos de “classes populares” (índios, sem-terra, posseiros, despossuídos urbanos, etc.) que são designados como vítimas de uma estrutura por sua vez analisada menos através de seus mecanismos essenciais e mais de seus motores éticos: lucro, egoísmo. Isso permite à “Igreja” não perder a sua referência essencial a um “Povo de Deus” genérico, à categoria, descritiva e aberta dos “pobres”, e também à sua utopia, caracteristicamente comunitária¹²⁰.

Dom Carlos Eduardo, como bispo católico que era, fez parte do Concílio, mas tal evento, pelos seus registros, não implicou em grandes transformações em seu perfil eclesiológico. As características que sempre o guiaram como agente do sagrado permaneceram o orientando mesmo após o Concílio, a saber: o apego à doutrina tridentina, à hierarquia e o profundo desprezo pelo comunismo. Essas características o permitiram afiliar-se, durante o Concílio Vaticano II, ao *Coetus Internationalis Patrum*, agrupamento de religiosos conservadores, muitos desses brasileiros e próximos ao movimento TFP (tradição, família e propriedade). O *Coetus*, embora contasse com alto capital simbólico no interior da instituição, “apresentavam-se modestamente como um grupo de estudo, à luz da doutrina tradicional da Igreja”¹²¹. Tal grupo não conseguiu ampliar suas fileiras durante o Concílio, embora tenha proporcionado muitos debates, que demonstraram o seu posicionamento contrário em relação à viabilidade das mudanças propostas.

A partir da análise acerca de sua obra documental, pode-se afirmar que Dom Carlos Eduardo traçou sua vida muito próxima em características a muitos outros religiosos formados no Brasil no início do século XX. Rosângela Zulian, ao analisar as práticas discursivas de Dom Antônio Mazzarotto, Bispo de Ponta de Grossa entre os anos de 1930 e 1965, afirma ser possível pensá-lo a partir da figura de Dom Quixote, personagem cunhado por Miguel de Cervantes. Para a autora, tal como Dom Quixote, Dom Antônio Mazzarotto viveu uma relação contraditória com o mundo que o constituiu e aquele que foi se apresentando no curso da história, tanto da Igreja quanto do mundo social que o cercava. Isso proporcionou um constante embate existencial entre as suas concepções, as da Igreja que representava e dos fiéis que pastoreava. Todavia, tal religioso, em certa medida, jamais deixou de se desancorar nos referenciais que o constituíam como sacerdote, mesmo após o Vaticano II, pois negá-los seria negar a sua existência, a sua obra em vida e os projetos pelos quais lutou¹²². O mesmo cabe

¹²⁰ Ibidem. p. 30.

¹²¹ BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II**. op. cit. p. 154.

¹²² ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o aggiornamento e a solidão**. op. cit. p. 4.

para Dom Carlos Eduardo, sujeito cunhado no modelo tridentino, apegado à tradição, à hierarquia e à necessidade de manter junto à população de sua diocese um modelo de Igreja que considerava única, universal e eterna. Essas concepções e filosofias o ampararam até a sua morte, aos 9 de fevereiro de 1969.

Notadamente, as diretrizes conciliares não foram imediatamente absorvidas por todos os quadros da Igreja, sendo processadas de modo muito distinto. As reformas litúrgicas não alcançam sucesso tão somente em função das transformações das diretrizes eclesiológicas. Alguns religiosos continuaram firmando suas bases em diretrizes conservadoras. Outros, porém, passaram a se pautar em orientações mais progressistas. Essa contenda fez insurgir embates e controvérsias no interior da Igreja. Bons exemplos de orientações progressistas e sua capacidade de organização foram percebidos nas “Conferências Episcopais Latino-americanas” (CELAM), estabelecidas após o Vaticano II, que foram realizadas no Rio de Janeiro (1955), Medelín (1968) e Puebla (1979). As duas últimas foram recebidas com grande impacto no mundo cristão latino-americano, mormente por seu caráter comprometido com os pobres da América e com a história popular. No Brasil, esse era desenvolvido há certo tempo pela CNBB, por exemplo. Os CELAM’s, portanto, serviram para formalizar percepções que já estavam em processo.

Entre os leigos, porém, incorre outra série de fatores que tensionaram os impactos e os resultados das propostas conciliares. O sucesso de um Concílio dialoga, entre outras questões, com o grau de assimilação das suas propostas entre a população, a aceitação dessas quando submetidas ao crivo das vivências de cada comunidade, as suas respectivas relações sociais, as idiosincrasias de cada diocese, paróquia, região. A Igreja é uma complexidade em processo, estando a sua capacidade de atuação muito mais relacionada com a forma como a instituição se coloca face às particularidades locais do que como ela idealmente se projeta. Tal como define Dominique Julia:

As mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de idéias e de desejos tais que os obrigam a modificar partes de seu sistema religioso. Há uma continuidade de ida e volta, uma infinidade de reações entre os fenômenos religiosos, a posição dos indivíduos no interior da sociedade e os sentimentos religiosos desses indivíduos.¹²³

¹²³ JULIA, Dominique. História Religiosa. In: LEGOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novas abordagens**. Rio De Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988. p. 106.

No caso do Sudoeste, por exemplo, a clientela da Igreja era predominantemente pré-conciliar. Esse quadro proporcionou que, nos anos que se seguiram, as experiências religiosas fossem ainda predominantemente guiadas sob aquele prisma. A outra vertente surgida após o Vaticano II, de orientação mais progressista, alcançaria repercussão no Sudoeste a partir da metade da década de 1960, momento em que uma série de situações, referentes sobretudo à questão agrária, assumiram contornos significativos e passaram a ser vivenciadas por uma camada significativa da população da região. Ao mesmo tempo, organizações e novos religiosos se inseriram naquele espaço, inspirados pelas novas discussões surgidas no interior da Igreja.

As lutas que se desenvolveram a partir desse período foram impulsionadas pelo elemento religioso e, notadamente, encontraram respaldo nas propostas progressistas. Notáveis nesse aspecto foram os trabalhos desenvolvidos a partir da criação da ASSESOAR¹²⁴ – Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural – e de vários religiosos que, autonomamente ou em nome da diocese, atuaram junto aos colonos expropriados. A ala que se vinculou à ASSESOAR, porém, desde a sua fundação esteve comprometida com uma ação pastoral mais incisiva, com forte inspiração nas propostas progressistas surgidas após o Vaticano II¹²⁵.

O segundo bispado, desde o seu início, trabalhou as propostas conciliares de um modo bastante particular. O acirramento das tensões e o envolvimento dos católicos com essas, acabou exigindo uma tomada de posição por parte da Igreja, o que permitiu um aceno significativo da diocese para uma abordagem mais progressista; porém, cabe ressaltar que limitado pelo devido cuidado de não aproximar tais ações a uma suposta “causa comunista”. Observa-se, também, entre a população uma amálgama entre a inovação e a preservação de características pré-conciliares, o que não freou a

¹²⁴ Tal órgão foi fundado em 1966, por iniciativa de um grupo de Missionários do Sagrado Coração de Jesus (MSC) provenientes da Bélgica. Os Padres Belgas, como eram conhecidos entre os habitantes da região, trabalhavam junto aos agricultores desde o ano de 1960. A ASSESOAR, nesse sentido, assumiu a função de assessorar os produtores rurais, tanto do ponto de vista técnico quanto espiritual. A formação espiritual tinha como pauta estabelecer as diretrizes pastorais desenvolvidas a partir do Concílio Vaticano II. Em 1978 a entidade muda seu caráter de atuação a partir do momento em que passa a ser presidida pelos seus associados, adotando pautas de ação na perspectiva do embate de classe e angariando causas de movimentos sociais em processo de organização na região sudoeste, sobretudo o MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra. A partir do final dos anos 80 a entidade passa a desenvolver trabalhos em prol da produção rural familiar sob os moldes da agroecologia e da preservação do modelo de pequena propriedade familiar na região. A entidade permanece atuando a partir do fornecimento de assistência técnica e informacional junto aos seus associados.

¹²⁵ Ver: VERONESE, C. D. **O papel pedagógico da Assessorar no apoio à construção da cidadania dos ex-posseiros do sudoeste do Paraná**. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 1998.

organização e a resistência dos grupos organizados em torno dos litígios existentes. É o que se analisará no próximo item.

1.4 Do catolicismo romanista ao pastoral-comunitário: o segundo bispado de Palmas e as demandas eclesiológicas pós-Vaticano II

Com a morte de Mons. Carlos Eduardo, assume o bispado, aos 14 de junho de 1970, Dom Agostinho José Sartori. O novo bispo ocupa a diocese de Palmas em um momento extremamente delicado, tanto do ponto de vista político quanto religioso. A Igreja há pouco havia finalizado o Concílio Vaticano II e nesse momento observa-se um quadro bastante tenso de relações políticas e sociais se desenvolvendo no Brasil e no Paraná. Todos esses fatores incidiram demandas sobre a administração eclesial de Dom Agostinho José Sartori.

No momento em que assume a diocese de Palmas, Dom Agostinho já estava plenamente ciente dessas dificuldades políticas. Também sabia que herdava de Dom Carlos Eduardo uma diocese de formatação complexa e responsável por uma região que enfrentava graves problemas sociais. Ao mesmo tempo, o novo bispo, ao contrário do anterior, partilhava de forma muito mais aguda a realidade sociocultural do seu rebanho. Dom Agostinho era filho de imigrantes italianos, vinha de Linha Bonita, no pequeno município catarinense de Capinzal, conhecia as marcas da migração e a importância que a terra tinha para os colonos. A sua escolha para administrar a diocese, sem dúvidas, também foi pensada em função dessas contingências.

Nesse sentido, Dom Agostinho estava imbuído de uma inspiração de renovação e parecia estar convicto do papel da Igreja nos novos tempos. O seu entendimento era de que a instituição não podia se mostrar alheia aos processos que a cercavam. Em um quadro de tensões cada vez mais exacerbadas, deixar os católicos sem uma orientação seria abandoná-los a uma série de contingências que representavam um enorme perigo para a instituição e para a religiosidade dos indivíduos que resguardava.

Notadamente, esse conhecimento sobre a diocese de Palmas e acerca da necessidade de orientar de modo mais ativo os católicos foi aguçado poucos anos antes, durante a conturbada década de 1960, e não partiu tão somente do então Frei Agostinho José Sartori, mas da Igreja paranaense como um todo. Ao passo que no Brasil as tensões políticas aumentavam, a Igreja também parecia estar disposta a acenar para novos tempos, o que se confirmou a partir da convocação do Vaticano II. Obviamente, entre os

religiosos as posições em relação ao que deveria ser feito e como se deveria conduzir os processos subsequentes eram muito diferentes¹²⁶.

Durante os anos sessenta houve processos de enorme repercussão política. Tanto entre as elites brasileiras quanto no interior da Igreja houve a construção do consenso de que haveria um perigo comunista rondando o país. No Paraná a tendência anticomunista é favorável a uma intervenção civil-militar no andamento político do país, tendo-se feito transparecer pela eleição do major do exército Ney Braga (1961-1965), que foi apoiada pela Igreja. Outras questões também estavam sendo debatidas no interior da Igreja, mas sempre com o devido cuidado de não haver brechas para qualquer flerte com o comunismo. Conforme Chiquim:

No início dos anos 60, a grande preocupação era a situação do Brasil, o avanço das ideologias comunistas e seus conseqüentes perigos. O tema da reunião de 1960 foi a Reforma Agrária. Em 1962, foram tratados os temas do sindicalismo rural e da orientação política. Em 1963, os bispos pediram que, na Quaresma, se tratasse da Doutrina Social da Igreja. Falaram, também, da Mobilização Estadual contra o Analfabetismo, MECA, e da casa própria¹²⁷.

Em 31 de março de 1964 o episcopado paranaense publica o “Manifesto do Episcopado Paranaense”, documento que criticou a situação política do país, advogou em prol da liberdade de ensino, da soberania das instituições e, sobretudo, manifestou uma série de críticas ao comunismo e a sua suposta capacidade de degradar a instituição familiar e as tradições brasileiras¹²⁸. No dia seguinte, 1º de abril de 1964, houve a instauração do Regime Militar.

Tal ação foi inicialmente apoiada pela Igreja e proporcionou a emergência ao poder de um modelo de governança que tão logo se utilizou das mais infelizes táticas para manter o controle sobre a população e sobre a atividade política. O principal pretexto foi o combate às “ideologias perniciosas”, notadamente o comunismo, e à

¹²⁶ Ver: BEOZZO, José Oscar. A Igreja e Estado no Brasil. In: WANDERLEY, Luiz Eduardo (org.). **Movimento popular, política e religião**. São Paulo: Loyola, 1985. pp. 41-63. Houve uma série de inclinações políticas, algumas muito radicais. Entre os bispos mais reacionários destaca-se outro religioso que também fez parte dos quadros paranaenses: Dom Geraldo Proença Sigaud, que se afiliou ao movimento “Família, tradição, propriedade” escrevendo em parceria com o intelectual Plínio Correa de Oliveira contundentes críticas ao comunismo e contra os movimentos sociais. Ver: CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Bispos conservadores brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965): D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio Castro Mayer. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, 2008. pp. 1010-1029.

¹²⁷ CHIQUIM, Carlos Alberto. **CNBB no Paraná e a história da evangelização**. Curitiba: Instituto Gaudium de Proteção à Vida, 2005. p. 268.

¹²⁸ BOLETIM ECLESIAÍSTICO. **Arquidiocese de Curitiba**, n. 40, 31 de março de 1964. p. 19.

suposta necessidade de manutenção da ordem, o que tão logo permitiu com que o governo, em nome dessas bandeiras, cometesse uma série de arbitrariedades.

Alguns membros da Igreja, tão logo o Regime se iniciou, também foram vítimas dessas medidas, o que fez com que parcela do clero passasse a tecer críticas contundentes ao governo militar. A CNBB foi uma grande liderança nesse sentido, o que gerou vários desentendimentos entre os bispos e o governo militar. A inclinação de frações do clero, que assumiram discursos e práticas de organização consideradas “perigosamente progressistas”, por vezes confundidas com flertes com o comunismo, pesou para aflorar mais tensões políticas entre a Igreja e o governo¹²⁹.

No âmbito da Igreja paranaense, transformações se engendraram de modo mais significativo a partir de 1964¹³⁰. Nesse momento foi criada a sede da CNBB no Paraná: a Regional Sul II. O primeiro subsecretário foi o então Frei Agostinho José Sartori, que, cinco anos mais tarde, assumiria a frente da Diocese de Palmas e “desde o início demonstrou vontade de estar próximo à base e conhecer, a fundo, a realidade das Igrejas particulares”¹³¹. A principal preocupação do frei era implementar uma sólida base para proporcionar condições de ação e ajuda aos católicos que enfrentavam problemas, tanto eclesiais quanto sociais, presentes de modo grave no Paraná.

A Igreja, porém, não se tornou revolucionária. Nem poderia. As mudanças, entretanto, ainda que recentes, de imediato demandaram da instituição posturas até então novas e mais abertas ao diálogo com o mundo secular. A partir dessas novas inclinações, a Igreja foi tensionada a olhar de modo mais efetivo para os problemas concretos do católico e não tanto para o modo como os rituais eram praticados. No caso do Paraná, esses problemas eram latentes e estavam localizados sobretudo no campo, muito em função da forma como a ocupação populacional do Estado se deu até a década de 1960.

¹²⁹ Analisando tal processo, Michel Löwy aponta que até a década de 1950 a Igreja brasileira mantinha uma aliança explícita com o Estado e com os seus propósitos políticos. Todavia, durante a década de 1960, mas sobretudo a partir de 1970, frações do clero católico, pautados nas constantes violações dos direitos humanos, nas perseguições políticas, na tortura e, sobretudo, amparados pela “opção pelos pobres”, rompem com a estrutura do Estado e passam a ser uma das principais vozes das causas dos movimentos sociais brasileiros. Ver: LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses**. op. cit. p. 70.

¹³⁰ A CNBB Regional Sul II, que abrangia o Estado do Paraná, foi criada em 30 de setembro de 1964, sendo sua sede estabelecida em Curitiba. As reuniões que definiram a sua criação foram realizadas durante o Concílio Vaticano II, vindo a ser implantada durante o ano de 1965. As suas primeiras medidas estiveram relacionadas a questão da catequese, das vocações e da liturgia, temas que tocavam diretamente as propostas de implementação do Vaticano II.

¹³¹ CHIQUIM, Carlos Alberto. **CNBB no Paraná e a história da evangelização**. op. cit. p. 269.

A compreensão acerca dos problemas no campo, sobretudo os litígios em relação à questão agrária, ocorridos nos governos Lupion e Bento Munhoz¹³², deveria passar a ser parte das preocupações da Igreja. Os fiéis teriam de sentir que a Igreja estava ao seu lado. Mas quais eram esses problemas? O mais urgente, aos olhos dos bispos, era a situação de caos sociopolítico que estava sendo vivenciada pelos agricultores, sobretudo os de origem migrante, que foram atraídos para o Paraná na busca de terras, mas se viram envolvidos nos negócios escusos, mormente de Companhias Colonizadoras. Para dar uma resposta a essa situação e manifestar apoio para com as causas dos católicos, os bispos acharam por bem realizar um ato de apoio à causa dos agricultores prejudicados, fazendo-os sentir que a Igreja os acompanhava, sendo sua porta-voz. Nesse intento, realiza-se, entre os dias 24 e 27 de junho de 1965¹³³, a Marcha dos Bispos pelo Oeste do Paraná¹³⁴.

Esses episódios e as novas plataformas católicas consolidaram a principal inspiração de Dom Agostinho para a condução da diocese de Palmas, o clima renovador proporcionado pelo Concílio Vaticano II. Ao contrário do que pareceu para Dom Carlos Eduardo, religioso formado a partir das diretrizes tridentinas, para inúmeros religiosos que estavam se formando durante os momentos que antecederam e sucederam o evento, o Vaticano II representava uma chama de entusiasmo e renovação. Os CELAM's proporcionaram outras possibilidades de reflexão e atuação, que advogavam de modo mais direto a necessária aproximação com os fiéis e com a realidade efetiva da ação eclesial.

Nesse sentido, o segundo bispado esteve marcado por uma postura eclesiológica, cujo *slogan* advogava a característica missionária como predicado maior. A autocompreensão pós-conciliar era entendida como chave para a aplicação desse novo

¹³² Após os governos Lupion e Bento passam ao poder no Paraná governadores que entendiam a política de ocupação como um equívoco. Destaca-se, nesse tocante, Ney Braga e Paulo Pimentel, que buscaram resolver, obviamente sem sucesso, o problema das irregularidades no campo. Ambos, mas sobretudo Pimentel, passou a investir esforços em uma nova plataforma de governo, menos ligada a pequena propriedade e as suas “vicissitudes” e mais direcionada ao latifúndio, autossustentável economicamente e tecnificado. Nos anos posteriores essa pauta fez resultar uma enorme concentração fundiária, que gerou mais conflitos no campo. Ver: IPARDES. **O Paraná reinventado**. op. cit. pp. 55-72. Conforme se verá no decorrer dessa pesquisa, o Sudoeste figurou como um cenário de grande parte desses.

¹³³ CHIQUIM, Carlos Alberto. **CNBB no Paraná e a história da evangelização**. op. cit. p. 86.

¹³⁴ A Marcha foi planejada para que houvesse uma cavalgada dos bispos pela região Oeste do Paraná. Embora a maior parte do caminho não tenha sido percorrida a cavalo, a Marcha cumpriu o corolário estabelecido. Essa se iniciou em Foz do Iguaçu, passou por Santa Terezinha, São Miguel, Medianeira, Céu Azul, Cascavel, local onde os bispos pernoveram, terminando em Toledo. Na ocasião também se comemorou o jubileu episcopal do então arcebispo de Curitiba Dom Manoel Silveira Del’Boux e o jubileu sacerdotal de Dom Armando Círio, então bispo de Toledo. Ver: Ibidem. pp. 269-272.

modelo de ser Igreja. Em carta pastoral escrita em 1974, uma das primeiras escritas por Dom Agostinho, o bispo aponta o que ele define como “nova autodefinição da Igreja”:

A Igreja sempre se sentiu missionária por uma necessidade vital e em obediência ao mandamento explícito do Cristo Ressuscitado, do qual é o “hoje” histórico e o “agora pascal”, preparando a humanidade toda para o “hoje eterno”. Sem dúvida, porém, que depois do Concílio houve um aprofundamento teológico nessa dimensão missionária, que tem o sabor duma autêntica autodefinição. [...] Pois, “a Igreja Peregrina é por natureza missionária”. A atuação missionária continua e desdobra a missão do próprio Cristo. [...] É na encarnação do Verbo Missionário do Pai e no Pentecostes, sua razão e causa de ser e se explicitar no tempo¹³⁵.

A representação do caráter missionário propõe, sob uma linguagem teológica muito bem amarrada, a perpetuação da Igreja no mundo, definida e consolidada pela sucessão dos tempos históricos. A Igreja, segundo o texto, teria compreendido e absorvido essa nova forma de ser, ou seja, o amadurecimento histórico da Igreja proporcionou essa capacidade de autovisualização. O Concílio Vaticano II seria a expressão desse processo, que permitiu uma reinclinação significativa do discurso e da prática da Igreja: de uma instituição que se considerava única, perene, infalível, observa-se a autocompreensão eclesial de que há, na realidade, uma Igreja em processo histórico, peregrina, missionária e competitiva.

Colaborou para a implementação dessa plataforma o fato de que a viabilidade do trabalho missionário durante o segundo bispado estava mais bem amparada. A região Sudoeste encontrava-se mais estruturada, o que proporcionou à diocese realizar um acompanhamento mais próximo das atividades realizadas pelos leigos nas comunidades. Destacaram-se, nesse sentido, a existência de canais de comunicação mais estruturados, presentes na região desde meados da década de 1950, as estradas mais adequadas e em maior número, os carros estavam a serviço do clero, assim como o telefone, o rádio, dentre outros.

Todavia, as dificuldades ainda eram imensas. Dom Agostinho tinha clareza da complexidade sociológica da qual a região havia sido resultado, pois, segundo o religioso, houve uma colonização que “fez-se de qualquer maneira e qualquer preço”¹³⁶. Disso resultou a atração de “um elemento invejável”, sendo esse composto por colonos:

¹³⁵ SARTORI, Dom Agostinho. **Dia das Missões**. Palmas, 20 de outubro de 1974. p. 02.

¹³⁶ SARTORI, Dom Agostinho. **Carta pastoral**. Palmas, 20 de junho de 1975. p. 03.

[...] chamados pela miragem de terras férteis, mas infelizmente, marcadas por interesses escusos que levaram à assim chamada “revolução do Sudoeste”. As Companhias “colonizadoras” parece que não tinham outra preocupação a não ser a de locupletarem-se¹³⁷.

O resultado disso seria uma região mal planejada estruturalmente, com municípios pequenos, sem infraestrutura adequada e cidades mal distribuídas:

[...] umas perto demais, outras distantes demais, mal localizadas e sem planejamento e previsão para o seu desenvolvimento. [...] Por outro lado, municípios de recursos limitados não, não permitem que se implante em seu âmbito a infra estrutura necessária. Assim também, uma região, não qual não existe nenhum programa que vise à industrialização, e calcada exclusivamente na pequena propriedade agrícola, está sujeita as vicissitudes da fácil migração ou do empobrecimento ou então da corrida para a cidade que, por sua vez, não conta com mercado de trabalho e daí estamos a um passo da marginalização. Desta situação, sob o ponto de vista pastoral, surge a quase inevitável caminhada para uma religiosidade e consequentes práticas religiosas que levam, quase sempre, a uma alienação¹³⁸.

E como superar esse complexo quadro de condições adversas, que impediriam a condução da vocação missionária da Igreja e desalentariam a população em um processo de marginalização e alienação religiosa? Em outras palavras, como construir um modelo de Igreja que fosse presente, vigilante e evangelizador? Em suma, como constituir uma comunidade de sentidos que pudesse ligar o fiel católico aos anseios da direção diocesana?

A ampliação dos canais de comunicação aliada a um planejamento pastoral com vistas à “base” dos católicos foi a alternativa encontrada. Nesse sentido, duas medidas inicialmente foram tomadas durante o segundo bispado. A primeira foi a estruturação de planos pastorais que efetivassem a participação dos leigos, uma das primeiras medidas tomadas por Dom Agostinho. Os planos visavam a aproximar os leigos da Igreja, incorporando-os à estrutura desta.

A partir desses pressupostos, o leigo deveria, também, ser um agente do religioso, deter certo domínio sobre um determinado conjunto de códigos internos ao campo religioso, construir círculos de discussão e evangelização comunitária. Investe-se no que o bispo chamava de “formação de lideranças”. Todavia, os leigos não deixam de assumir o seu lugar como profanos, pois suas ações deveriam ser acompanhadas pela Igreja a partir da figura dos Padres, orientadores e outorgadores. Os padres seriam os

¹³⁷ Ibidem. p. 03-04.

¹³⁸ Ibidem. p. 04.

sujeitos capazes de classificar as vivências e de considerar se eram “realmente” espiritualizadas.

A segunda medida correspondeu à necessidade de ampliação dos canais de comunicação com os leigos, a “boa imprensa”, percebida desde o Vaticano II como forma de reação aos “novos tempos” e os desafios emergentes. Nesse sentido, a diocese funda em 1975 o *Informativo Diocesano*, jornal composto com vistas a integrar de forma “rápida e eficiente a Sede da Diocese e as 34 paróquias, com 692 capelas [...] com os seus 18.725 km² e seus 650.000 filhos que tem o direito de ouvir a voz de seu Pai e Pastor”¹³⁹. Percebe-se também o esforço na publicação de materiais que servissem de guia espiritual e político para os católicos da diocese.

O *Informativo Diocesano* foi publicado até 1977. A sua circulação foi implementada na medida em que as condições permitiram, embora visasse a maior alcance. O periódico inicialmente foi composto de forma bastante artesanal e com tiragem reduzida. Pode-se considerar tal publicação como uma ampliação dos canais de comunicação com as paróquias para além das Cartas Pastorais. Dom Agostinho voltou a maior parte de sua escrita à composição desses materiais, uma atitude que percorreu todo o seu episcopado. Em 1985 concretiza-se o projeto jornalístico mais rebuscado da Diocese a partir da publicação do jornal “*Até que...*”, periódico publicado até os dias atuais.

A análise do primeiro número do *Informativo Diocesano* revela claramente a concepção política considerada por Dom Agostinho como coerente para a Igreja. Nessa primeira edição, foram criticadas as arbitrariedades cometidas pelo regime militar contra religiosos, fiéis católicos. Também evidenciou o desejo da diocese de buscar um trabalho de “conscientização política”, para torná-los cientes das causas e interesses dos movimentos sociais – tanto no que tangia à questão agrária quanto à indígena. Essa inclinação foi percebida pelo povo, que o chamava de “bispo dos pobres”. A própria divulgação de uma série de escritos nos materiais publicados pela diocese revela a tentativa do bispo em evidenciar tais posições, que foram apresentadas em muitos momentos. É que se destaca nas “cartinhas” divulgadas em um desses materiais:

De Planalto escreve Constantino Libardi, que saudando Dom Agostinho, congratula-se com a Comunidade pela apresentação do ABC das eleições “que nos tem ajudado muito a compreender o que é a verdadeira política e que política não termina com as eleições, mais

¹³⁹ INFORMATIVO DIOCESANO. op. cit. p. 01.

continua porque política é tudo que é feito para o bem do povo e para a total libertação do homem”.

De Capanema escreve Nilvo Felipe que assim comunica: “Reverendíssimo Bispo Dom Agostinho. Quem lhe escreve é o ministro iniciante da Capela de São Sebastião do município de Capanema. É a primeira que escrevo, quero agradecer o Informativo Diocesano, isto nos mostra melhor o caminho a seguir. Usamos o boletim nas reuniões de grupo, reunião do conselho pastoral e dirigentes de grupos”.

Da comunidade São Roque – Planalto – escreve as forças vivas que assim se expressam: “Snr. Bispo Diocesano Dom Agostinho José Sartori, eu Geraldino Gelim e Osvaldo Ribeiro, como futuros ministros extraordinários da eucaristia da Comunidade São Roque em conjunto com a liderança da Capela resolvemos escrever-lhe pedindo se fosse possível o snr. vir em nossa comunidade para dar-nos o mandato, pois gostaríamos todos de conhecer-vos pessoalmente... sabemos que sois o bispo dos humildes, dos pobres e que luta pela libertação do povo. Toda a liderança da capela assina a cartinha¹⁴⁰”.

A posição assumida pelo bispo de Palmas, porém, não era hegemônica no interior da instituição, podendo-se inferir que Dom Agostinho era um dos poucos bispos que se assumiam progressistas no Brasil. Essa postura progressista se demonstra pelo apoio dado pelo bispo às causas indígenas e camponesas. Substancial nesse sentido foi a sua assinatura no documento “*Y-Juca Pirama – o Índio: aquele que deve morrer*”, que foi produzido por missionários que atuavam na região amazônica e denunciava a expropriação e exploração dos indígenas nas fronteiras amazônicas¹⁴¹.

Essa visão sociológica também proporcionou a Dom Agostinho realizar uma constante aproximação com os pastores protestantes em prol das lutas camponesas¹⁴² – veja-se o seu histórico à frente da CPT – Comissão Pastoral da Terra –, organização que

¹⁴⁰ SARTORI, Agostinho José. **Vozes novas da Diocese**. Palmas, 23 de outubro de 1976.

¹⁴¹ Löwy aponta que tal documento, entre outros também elencados pelo autor, esteve entre “as declarações mais radicais jamais publicadas por um grupo de bispos em qualquer parte do mundo...”. LÖWY, Michel. **A Guerra dos Deuses**. op. cit. p. 145. Segue a lista dos clérigos que assinaram o documento: Dom Maximo Biennès (bispo de Cáceres – MT), Dom Hélio Campos (bispo de Viana – MA), Dom Estevão Cardoso de Avelar (bispo de Marabá – PA), Dom Pedro Casaldágli (bispo de São Félix – MT), Dom Tomás Balduino (bispo de Goiás – GO), Dom Agostinho José Sartori (bispo de Palmas – PR), Frei Gil Gomes Leitão (missionário de Marabá – PA), Frei Domingos Maia Leite (missionário de Conceição do Araguaia – PA), Padre Antônio Canuto (missionário de São Félix – MT), Padre Leonildo Brostolin (missionário de Palmas – PR) e Padre Tomás Lisboa (missionário de Diamantino – MT). Ver: BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no Oeste Catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Florianópolis: 2012. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina. pp. 317-322.

¹⁴² Em entrevista cedida a Frank Mezzomo o pastor luterano Gernote Kirinus aponta que Dom Agostinho “na época, era um dos poucos bispos progressistas que se posicionava a favor dos oprimidos”. MEZZOMO, Frank. A cruz e a política - Leituras do pastor e político Gernote Kirinus. **História Unisinos**, v. 12, 2008. p. 289. Na entrevista Kirinus destacou as muitas pressões sofridas pelos membros da CPT, tanto políticas quanto de membros conservadores do próprio clero católico e protestante, e a firmeza de Dom Agostinho na condução da defesa dos colonos face às grilagens e outras irregularidades.

comandou, e a sua participação na CPI da Terra. O respeito pelo protestantismo, o de confissão luterana, se manifestou nos seus escritos, em que até onde a pesquisa revelou, não expressaram qualquer tipo de ressalva aos protestantes.

A atuação da Igreja durante o segundo bispado, pelo menos até o final da década de 1970, esteve ligada à incorporação do leigo, não somente convidando-o a participar e a congregar, mas também se mantendo vigilante em relação às suas práticas religiosas, convidando-o à participação e capitalizando-o cognitivamente para que pudessem enfrentar com “serenidade cristã” os “novos tempos” – apontar-se-ão algumas questões relativas a esses momentos no segundo capítulo.

Notadamente, as transformações que se processaram na região a partir da década de 1970 proporcionaram novas possibilidades de convivência e outras escolhas para os católicos. A Igreja que até então agia hegemonicamente perdeu um pouco do seu terreno a partir da emergência de uma série de novas Igrejas, que foram nominadas como “seitas”. Emerge um cenário pluralista, que foi trabalhado de várias formas. Destacam-se, nesse sentido, duas medidas. A primeira foi o combate direto às “seitas” a partir de discursos e ações organizadas pela diocese. Alertar o católico e preparar os padres para essa contenda. Outra forma de resistência se deu a partir da centralidade atribuída à devoção mariana. Faces de ambos os processos serão evidenciadas no decorrer desse trabalho.

Os discursos que norteavam a definição em relação às seitas permanentemente apelavam para a negatividade dessas afiliações religiosas. A associação feita entre o adepto e a confissão religiosa evangélica comumente pautava-se na afirmação de que a transição do fiel católico para as seitas não era racional, mas mediada pela fragilidade espiritual e material que estava submetido – recurso anteriormente utilizado para justificar a necessidade de “civilizar” o caboclo. Assim sendo, o aumento das seitas nada mais era que um desdobramento da alienação, da pobreza, da enganação. Esses argumentos estão presentes em vários escritos de Dom Agostinho. Destaca-se, nesse tocante, uma carta pastoral escrita pelo mesmo em 1975:

De todas as partes chegam notícias da violenta infiltração de seitas nas fileiras, que até agora podiam ser ditas inteiramente católicas. É verdade que o trabalho das referidas seitas se baseia, quase sempre, num engodo das populações de nível cultural mais precário, mas nem por isso, pode deixar de preocupar-nos. O nosso zelo apostólico deve encontrar uma forma tranquila, mas eficaz, de fazer frente a esta dificuldade. Bem sei que não nos é possível utilizar os mesmos métodos e processos por eles empregados, por serem, por si mesmos,

rejeitáveis; mas cumpre que façamos alguma coisa por aqueles que são nossos, porque os batizamos, porque os crismamos e que, por nosso ministério, foram enxertados no Cristo¹⁴³.

Observa-se, nesse sentido, o empenho discursivo em criar os “outros”, as “ameaças” ao catolicismo. As justificativas para tais combates, que anteriormente foram calcadas na incivilidade e fragilidade espiritual, como no caso dos caboclos, nesse momento passa pela construção também de uma ideia de fragilidade. Essa estaria pautada em outros referenciais, notadamente a falta de formação sólida, tanto intelectual quanto espiritual. O aparecimento dessas discussões indica a emergência de um mercado religioso mais competitivo, que passa a ser visto como aberto. Em resposta elaboram-se estratégias na tentativa de manutenção dos seus adeptos e a recuperação das “ovelhas perdidas”. Tal como nos afirma Baczkko:

As situações conflituais entre poderes concorrentes estimulavam a invenção de novas técnicas de combate no domínio do imaginário. Por um lado, estas visavam a constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar a sua legitimidade; por outro lado, exaltavam através de representações engrandecedoras o poder cuja causa defendiam e para o qual pretendiam obter o maior número de adesões¹⁴⁴.

A leitura da diocese em relação ao aumento de confissões religiosas evidenciava que as transformações ocorridas na região, sobretudo o êxodo rural, eram lidas como ameaças concretas à sua hegemonia religiosa. A tentativa de se trabalhar com as contradições oriundas dos desequilíbrios no campo são, sem dúvida, o principal mote da produção intelectual de Dom Agostinho durante a década de 1980. O deslocamento populacional, considerado traumático, “violento”, na maior parte dos escritos, é perceptível a partir dos dados contidos na tabela a seguir.

Tabela 05: Sudoeste do Paraná – população residente (rural e urbana) no início da década de 1970 a 1980:

POPULAÇÃO TOTAL		POPULAÇÃO URBANA		POPULAÇÃO RURAL	
1970	1980	1970	1980	1970	1980
443.989	531.249	80.157	166.906	366.203	354.343

Fonte: IBGE – Censos demográficos – 1970-1980.

Também se observa certa reserva por parte da diocese quanto aos movimentos surgidos no interior da Igreja pós-Vaticano II, sobretudo a Renovação Carismática

¹⁴³ SARTORI, Dom Agostinho José. **Carta pastoral aos Revmos. Srs. Sacerdotes**. Palmas, 20 de maio de 1975. pp. 05-06.

¹⁴⁴ BACZKO, Bronislaw. *A Imaginação social*. op. cit. p. 300.

Católica¹⁴⁵ e a Teologia da Libertação – inicialmente muito benquista por sua postura política, todavia, haja vista a ruptura do movimento com a Igreja de Roma, repelida a partir do início da década de 1980. Os pressupostos da Teologia da Libertação, porém, prevaleceram, sendo mencionados durante o bispado de Dom Agostinho, que se envolveu em várias movimentações de ordem sociopolítica. A RCC, por sua vez, é lida com ressalvas em seu início, dada a sua proximidade com o pentecostalismo¹⁴⁶. É o que se percebe no texto escrito no periódico “*Informativo Diocesano*”, em 1977:

O movimento pentecostal com o nome de ‘carismático’ foi um dos muitos temas da IX Assembléia Geral da CNBB, realizada há pouco em Itaici. [...] O assunto é o problema ecumênico. Embora se chame ‘movimento carismático’ ou de renovação do espírito de oração (grupos de oração), ele sempre é um tipo de movimento pentecostal. [...] Aqui se apresentam certos perigos em que o movimento pode

¹⁴⁵ “A Renovação Carismática Católica (RCC) surgiu em 1967, a partir dos estudos da obra “*A cruz e o Punhal*” pelos professores e jovens estudantes católicos da Universidade de Duquesne, pequena cidade nos arredores de Pittsburgh, nos Estados Unidos. Seu precursor foi o Papa João XXIII, que compôs uma oração de louvor ao Espírito Santo como preparação espiritual da Igreja para os trabalhos do Concílio Vaticano II”. LIMA, Delcio Monteiro de. **Os demônios descem do Norte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987. p. 96. Quando o movimento começou a cúria romana não sabia ao certo qual era a sua capacidade política e o seu grau de alcance em termos mundiais. Todavia houve certa conviência quanto ao que o movimento aparentava simbolizar: a renovação da Igreja, do fiel católico, pelo Espírito Santo – daí o seu caráter “pentecostal”. Tal realidade permitiu com que em poucos anos, mais precisamente em 1973, sob o papado de Paulo VI, já houvesse o I Congresso de Líderes da Renovação Carismática, que foi realizado em Roma. Nesse evento reuniram-se pessoas de 34 países. Contudo, foi no papado de João Paulo II que o movimento conseguiu se consolidar no interior da Igreja, reunindo fiéis e membros do alto clero junto a sua causa. A ideia central da Renovação é espiritualizar os fiéis católicos a partir do desenvolvimento dos seus respectivos “carismas”. *Kharisma*, termo originário da língua grega, significa graça, dom gratuito. Carismático, portanto, é a pessoa que possui carismas, dons. “No Novo Testamento, o vocábulo é largamente empregado em toda a narrativa para designar os ungidos do Senhor, aqueles que usufruiriam a vida eterna por força do dom da graça de Deus. Em sentido estrito, é um dom atribuído aos Apóstolos, como manifestação da presença do Espírito Santo”. Ibidem. p. 97. Todavia, a RCC desde o início foi administrada com certa parcimônia pela Igreja. A superestimação de determinados dons foi uma das questões latentes na medida em que o movimento foi relacionado de modo mais direto com experiências de transe e da oração em línguas. Além disso, eram também chamados de carismáticos outros movimentos de renovação espiritual, não necessariamente católicos, que pautavam seus rituais na oração conjunta e, sobretudo, no batismo pelo Espírito Santo. A RCC, portanto, não acrescentou nada de novo à doutrina da Igreja Católica. Por outro lado, o movimento acabou ampliando o reforço doutrinário da Igreja e o leque de possibilidades no interior mesma para o fiel construir novas experiências religiosas. A fundamentação do movimento o favoreceu, pois está estabelecida na tentativa de restaurar uma perspectiva de Igreja que tinha como referência a noção de “comunidade primitiva”, representada no Novo Testamento. A oposição principal se coloca fundamentalmente em termos de concorrência contra as demais denominações pentecostais, haja vista que há uma profunda discordância doutrinária entre os carismáticos católicos e os demais grupos pentecostais, sobretudo no que tange o culto aos santos e à Virgem Maria. Ver: Ibidem. pp. 97-103.

¹⁴⁶ Cabe inferir, porém, que tal movimento adquire grande importância na diocese, sobretudo a partir da metade da década de 1980. No decorrer do trabalho pensar-se-á a influência de tal movimento nas comunidades e na composição dos rituais religiosos como as romarias. As entrevistas de campo produzidas durante esses momentos sugerem que embora a interpretação da Igreja quanto a RCC fosse e ainda seja permeada por ressalvas, o movimento assumiu e vem assumindo certa importância na trajetória religiosa de uma série de fiéis. As interpretações sobre o movimento e sobre a forma de religiosidade proposta por esse sugerem uma aproximação considerada positiva pelos fiéis católicos quanto aos “carismáticos”, muito devido ao teor devocional considerado explícito e “redentor” do grupo.

incorrer: ‘carismania’ análogo à ecumanía [...]. E então a pergunta: é divisor ou criativo esse movimento entusiasta? Essa pergunta torna patente que o movimento pentecostal bole com o campo da unidade da Igreja Universal e mesmo local de Palmas¹⁴⁷.

No que tange as atribuições espirituais percebe-se certa abertura, advinda mormente da incorporação do leigo como agente do sagrado. As redes de significação religiosa, tecidas ao nível da comunidade (os cursilhos da oração, a legião de Maria, os grupos de jovens, grupos de oração) e cada vez mais crescentes, permitiram uma margem considerável ao laicato no sentido de organizar as práticas religiosas cotidianas. Ao mesmo tempo essas associações eram consideradas um compromisso com a Igreja, com a sua causa e perpetuação. É o que salienta um dos entrevistados, o Sr. Milton Brusamarello (49 anos):

[...] Esses movimentos voltados à religião católica sempre existiram aqui, eu acho. Mas daí cada grupo faz a sua participação de forma espontânea. Porque cada movimento é nada mais, nada menos, que um compromisso. Eu sei disso porque quando eu fiz o cursilho você se propõe a participar da Igreja. É um segmento. Um elo, uma colaboração espontânea¹⁴⁸.

O desenvolvimento do compromisso dos colonos com a Igreja e com a devoção, sobretudo mariana, foi fundamental na construção material e simbólica das grutas, que serão analisadas no terceiro capítulo, e das narrativas que marcam a sua fundação. A expressão devocional mariana canalizou um dos grandes elementos do catolicismo trazido pelos migrantes, inclusive da Europa, que era a devoção aos santos e divindades benquistas pela oficialidade, menos atreladas aos leigos e mais ao ambiente das capelas.

Outro elemento que demonstra essa tentativa de aproximação com maior parte dos leigos correspondeu ao desdobramento da sede administrativa da diocese. Embora a parte administrativa da Igreja tenha permanecido em Palmas, houve o deslocamento parcial do bispado para a cidade de Francisco Beltrão a partir da criação de uma “sede pastoral” – formalizada em 1987, com a criação da Concatedral. Isso se deveu ao fato de que tal cidade ficava mais próxima da maioria dos municípios, em grande número na região da fronteira com a Argentina.

Nesse sentido, observa-se o bispado sendo desdobrado sob outras redes de referência e governança, adotadas em função de outros processos que estavam

¹⁴⁷ SARTORI, Dom Agostinho José. Movimento pentecostal e unidade da Igreja. In: **INFORMATIVO DIOCESANO**. Ano III, nº 12, 20 de maio de 1977. p. 12.

¹⁴⁸ BRUSAMARELLO, Milton. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 04 de abril de 2013.

marcando a configuração sociopolítica da região. Entre esses, pode-se destacar o surgimento das igrejas protestantes de inclinação neopentecostal – que na ausência da Igreja poderiam tornar-se *locus* de alienação religiosa – o abandono do sacerdócio por vários padres e, sobretudo, a necessidade de “conscientizar o católico” quanto ao seu papel no mundo – algo marcante após a realização do Vaticano II. Essa última questão não foi assumida somente pela Igreja, mas por outras organizações como a ASSESOAR, como se verificará no próximo capítulo.

Nesse aspecto, cabem algumas questões: em que termos se poderia compreender as dinâmicas sociais que marcavam a constituição das comunidades que se formavam na região? Qual era o caráter religioso dessa população? Quais seus valores e como se reorganizaram em um espaço que até então lhes era desconhecido? E, não menos importante, quais teores religiosos e políticos marcaram a inserção e a dialogia da Igreja com tais grupos? Considerando o recorte da presente pesquisa e o que ela visa a tangenciar, o próximo capítulo se centrará nessas questões. O foco será a dimensão comunitária, paroquial, a ação dos sacerdotes e leigos na produção dos sentidos produzidos e as vivências religiosas nas comunidades que se instalaram na região. A pesquisa focou-se geograficamente em municípios localizados próximos à região da fronteira com a Argentina, local onde foi realizada a maior parte da pesquisa de campo.

CAPÍTULO II

Agentes, práticas e embates: cotidiano, religião e religiosidade

[...] Vieram da terra em que nós nascemos, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, terra que trouxe para cá não só a renovação de todo o solo, de toda a afeição da terra, mas também a própria religião [...]. E cada um de nós se lembra, ou ouviu falar dos pais, quando se decidiram de deixar a casinha lá no Rio Grande do Sul ou em Santa Catarina. E quando aqui chegaram o padre os acolheu. Que o bispo é aquele os orientou. Que a Igreja Católica é aquela que acolheu como grande família. Foi a marcha da saída do Egito, para uma terra de promessas. [...]. E Deus será o Deus que caminha ao longo dos anos que virão. Deus também espera alguma coisa de nós. Não só porque nossos pais e avós foram tão bons, não só porque conservavam a fé, às vezes sem a presença e falta de padres. Não só porque caminharam por duros caminhos e sempre com o terço nas mãos ou com a oração da noite em família, lembrando-se de pedir a chuva ou o sol, e agradecendo tudo o que brotava da terra e do coração do homem, mas também nós próprios assumindo o que deverá chegar para o futuro. [...] O começo foi com pouca gente e hoje passa de meio milhão no sudoeste. O Deus que nos multiplicou, multiplique também sobre nós a sua graça¹.

O texto supracitado é uma compilação dos discursos proferidos por Dom Agostinho José Sartori e Dom Paulo Evaristo Arns, então arcebispo de São Paulo, por ocasião da passagem do jubileu de 50 anos da ação eclesial na região Sudoeste do Paraná. No texto, os religiosos apresentam o que eles consideram tratar-se dos embriões econômicos e culturais que proporcionaram o desenvolvimento da região, a saber, a interação entre vinda dos migrantes “gaúchos” e “catarinenses” e a ação da Igreja.

No discurso tal interação é apresentada como o elemento diretivo no processo de formação da região. A Igreja é posicionada como mãe do povo do Sudoeste, os agentes do sagrado seriam os demais membros dessa grande família histórica. Segundo tais linhas, a Instituição foi a responsável por acolher e dirigir as práticas de religiosidade a partir da potencialização da fé, proporcionada pelas ações dos padres e do bispo, que teriam acolhido e orientado os migrantes a congregarem tal como uma grande família. Essa relação teria prevalecido graças à religiosidade católica cultivada pelos migrantes, que, segundo o texto, foi capaz de prevalecer mesmo sem a orientação direta dos poucos sacerdotes que trabalhavam na região. A fala também permite compreender a capacidade de mobilização simbólica da Instituição na medida em que:

¹ SARTORI, Dom Agostinho José. **Acontece na diocese**. Palmas, dezembro de 1983/janeiro de 1984. p. 01.

Localiza todos os acontecimentos a coletivos numa unidade coerente, que inclui o passado, o presente e o futuro. Com relação ao passado, estabelece uma “memória” que é compartilhada por todos os indivíduos socializados na coletividade. Em relação ao futuro, estabelece um quadro de referência comum para a projeção das ações individualistas².

O capítulo como um todo procura problematizar esse processo, ou seja, a relação estabelecida entre a Igreja e os migrantes. O primeiro momento visa a pensar o ordenamento das relações sociais constituídas no novo espaço. A *práxis* cotidiana proporcionou a formação de associações e a processualidade de valores socioculturais, constituídos a partir do compartilhamento de experiências, mutualidades, associações e pela demarcação de alteridades, sobretudo as oposições em relação aos “brasileiros”, e espacialidades. Assim sendo, tenta-se perceber a construção material e simbólica de lugares de sociabilidade, com destaque para aqueles relacionados à estrutura da Igreja.

As categorias “comunidade” e “cotidiano” nortearão tais análises e serão instrumentos conceituais desse capítulo. Ao contrário da coesão que habitualmente é atribuída a essas dimensões da vida em sociedade, que sugere que as experiências sociais eram alinhadas a um ideal de progresso³, salientado inclusive na narrativa expressa na epígrafe, sabe-se que as relações humanas são permeadas pela tensão, pelo conflito, pelas incertezas e, sobretudo, pela afirmação das diferenças e pelo embate intersubjetivo. Nesses termos é que se busca compreender as práticas cotidianas de religiosidade, seu surgimento e sua processualidade.

Houve, porém, algumas mudanças significativas nas possibilidades de atuação dos leigos, sobretudo a partir da década de 1970. As mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, as práticas e organizações que estimularam, permitiram que novas forças

² BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 140.

³ Refere-se aqui às obras históricas ditas “oficiais”, amplamente escritas sob o financiamento de prefeituras, grupos empresariais, grupos organizados a partir de partidos políticos. Em grande medida, essas obras estabelecem para a história de lugar, grupo, indivíduo, um ideal de progresso social que no real não se confirma. A narrativa destas obras está, na grande maioria das vezes, assentada sobre uma linha histórica positiva, que sugere um grau de coesão inexistente. Assim sendo, situam-se as contradições próprias dos processos sociais enquanto elementos de segundo plano, como se a *práxis* humana no tempo fosse algo que pudesse ser previsto, planejado, arquitetado. Certamente os sujeitos sociais traçam planos, metas e objetivam certa condição, pois tal como nos aponta Paul Ricoeur, os seres humanos são indivíduos que se projetam no presente visando uma expectativa de futuro. Todavia, o ser humano não é capaz de prever, de teleologizar, de plenamente dominar as adversidades a seu favor. Nesse sentido, é preciso entender a relação dos indivíduos com o seu tempo social, com o tempo narrado e, portanto, com as tensões que emergem ao tornar o tempo lembrado em tempo vivido a partir da fala, do testemunho, da *práxis* que se textualiza e compõe o enredo da história. Ver: RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa – Tomo II**. Campinas: Papirus, 1995.

sociais fossem constituídas. Observar-se-á um papel significativo na ação da ASSESOAR, por exemplo. A aspiração foi possibilitar o aumento das margens de atuação e subjetivação dos leigos quanto à sua religiosidade e à religiosidade de suas comunidades, embora as diretrizes fundamentais da Igreja devessem ser preservadas.

A análise da relação igreja-comunidades permitirá compreender como, simultaneamente, uma foi se constituindo em relação à outra. E, também, compreender como se nutriu um capital cognitivo peculiar no Sudoeste, capaz de gerar e estabelecer práticas e representações religiosas e devocionais. Demanda-se, portanto, compreender a manutenção da religião e como essa conseguiu responder à complexidade própria dos códigos culturais dos migrantes, constituidores do modelo de comunidade que se tornou hegemônico até o presente.

Para finalizar, discutir-se-á questões referentes à processualidade da Instituição. É importante apontar que Igreja nunca atuou de modo coeso e hegemônico. Houve embates, surgidos em função das diferentes posições políticas dos agentes do sagrado e entre a população. Notadamente, emergiram propostas eclesiais mais progressistas, que não agradaram os que se consideravam “tradicionalistas”⁴. Outro aspecto corresponde às tensões vivenciadas entre o próprio clero. Todavia, havendo ou não tensões nesse sentido, faz-se necessário compreendê-las à luz das fontes e dos testemunhos.

2.1 Comunidades e cotidiano: mutualidades e experiências

A ocupação da região sudoeste do Paraná foi consolidada no final da década de 1950. Nesse momento a população proveniente do Rio Grande do Sul ultrapassou em número a de origem paranaense – composta em maior número por caboclos. O fluxo migratório proporcionou o adensamento das vilas, das populações e da Igreja Católica⁵.

⁴ Discutir-se-á no decorrer do capítulo a penetração de linhas mais ativistas e politicamente mais organizadas de atuação do clero bem como a sua relação com a Igreja e seus quadros. Notadamente houve certo flerte com essas propostas, haja vista a tentativa de implementação das CEB's em alguns momentos, embora tais projetos não tenham sido aceitos pela grande maioria dos católicos. Possivelmente isso ocorreu muito em função da constituição histórica regional, que foi marcada pela positividade da ideia de propriedade da terra e da figura do colono empreendedor.

⁵ Wachowicz, a partir de registros cartorários divide a composição populacional da região Sudoeste em três períodos. O primeiro corresponde aos anos entre 1900 e 1950, momento em que predominou o que ele designa como “período caboclo”. A partir de 1950 o fluxo migratório para a região, proveniente de regiões mais ao sul, aumenta exponencialmente. A população que se mobilizou a partir desse fluxo tornou-se maioria por volta de 1953. O terceiro momento, caracterizado pelo autor como “néo-paranaense”, se deu a partir do início da década de 1970, momento em que os filhos dos migrantes, nascidos no Paraná, superaram em número os seus pais. Ver: WACHOWICZ, R. C. **Paraná, Sudoeste**. op. cit. pp. 230-241.

Os migrantes, nos primeiros momentos, ocuparam propriedades assim que chegaram ao território. Era isso o que buscavam. Pouco tempo depois, com a saturação populacional, a demarcação das terras e a especulação subsequente, passaram a adquirir as propriedades a partir da compra de posses, normalmente de caboclos. A compra se dava a preços reduzidos e em muitos casos eram mediadas por trocas em espécie. Os valores envolvidos normalmente eram animais e pequenas quantidades de produtos como o milho, que era muito útil para os caboclos para alimentar os seus suínos. Essas primeiras interações foram grandes geradoras de tensão entre os grupos.

O sistema de plantio e criação de animais dos caboclos era considerado improdutivo pelos migrantes, pois, segundo a sua racionalidade, não visava a aproveitar a propriedade para a produção de excedentes e para a comercialização. Davi Schreiner, citando Chang Mau Yu⁶, afirma que os caboclos não se preocupavam em preparar a roça para a plantação, pois realizavam a semeadura somente em áreas recém-queimadas. Essa prática requeria que áreas vastas fossem queimadas, o que não se justificava em face da pouca produção que resultava. O método também prejudicava a extração da madeira, algo de muito valor e utilidade naquele momento. Os migrantes empregavam um método diferente, que prezava pelo preparo das roças e pela racionalização da apropriação da terra.

Os caboclos e seu modo de vida sofreram um impacto intenso e decisivo a partir da entrada massiva dos migrantes. Aos poucos foram perdendo as suas propriedades e sendo empurrados para as vilas, muito devido à demarcação das propriedades e às negociações com os colonos, que na maioria das vezes eram extremamente desvantajosas para os caboclos. Quando os caboclos permaneciam em uma área, rapidamente havia o choque de costumes com os colonos, muito em função do seu modelo de criação de animais soltos adentrarem as propriedades e danificarem as roças dos colonos. Pode-se perceber que a noção de propriedade privada e inviolável era ainda pouco habitual para os caboclos.

Outra questão importante corresponde ao combate aos valores socioculturais dos caboclos, negativados em múltiplas frentes. Primeiramente pelas instituições como a Igreja e a CANGO, a partir da normatização e reprovação dos seus costumes religiosos e de trabalho. Em seguida pelas tensões vivenciadas junto aos colonos, que, devido ao

⁶ SCHREINER, Davi F. **Entre a exclusão e a utopia: um estudo sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais (região oeste/sudoeste do Paraná)**. São Paulo: 2002. Tese (doutorado em História) – Universidade de São Paulo. p. 83.

choque de *habitus*, não compreendiam os seus códigos culturais em relação à apropriação da terra, ao trabalho e à religião. O capital cognitivo que se nutriu acerca dos costumes dos caboclos e, em consequência, as representações que se constituíram sobre esses estiveram marcadas pela reprovação e pela marginalização⁷.

Nesse sentido, pode-se afirmar com segurança que um dos primeiros referenciais para o desenvolvimento dos códigos culturais desenvolvidos nas comunidades de migrantes estiveram assentados sobre as diferenças, as alteridades, estabelecidas em função do choque de costumes entre os migrantes e os caboclos. A memória que se constituiu sobre os caboclos na região ainda está estabelecida por tal choque de costumes, vivenciados outrora. É comum ouvir classificações depreciativas sobre esses sujeitos. Fala-se muito das diferenças entre a casa do “brasileiro” e a do “colono”, a roça do “brasileiro” e a do “colono”. Segundo esses relatos, não se precisa de esforço para reconhecer a casa do “brasileiro”, pois é pobre, “caindo aos pedaços”, com um pé de gabirova⁸ na entrada e um cachorro magro. A casa do colono, por outro lado, é bem construída, arrumada, com ferramentas, forno, pomar, horta e gramado.

Essas relações são expressões de um “jogo social” complexo, em processo, que envolve os agentes sociais, tanto no que tange ao âmbito simbólico quanto ao prático. Norbert Elias, em sua obra “A Sociedade dos Indivíduos”, define o “jogo social” como parte constituinte da “construção relacional do social”. As sociedades são compostas por grupos em tensão, que estão sempre estabelecendo visões, percepções e disputas implícitas no mundo social.

Para exemplificar essa proposta, o autor desenvolve a metáfora das estátuas pensantes. A partir de tal parábola, Elias provoca o leitor a pensar a dicotomia que aparentemente existe entre indivíduo e sociedade. O autor propõe que indivíduo e sociedade não são percepções antagônicas, mas complementares e inseparáveis. Em síntese, ao contrário de estátuas, que estão presas ao próprio espaço, “demarcado” e “inflexível”, os seres humanos são seres em processo, em movimento permanentemente. A luta se expressa, mesmo que de forma inconsciente, por meio da externalização da cultura social no mundo e pela afirmação e imposição desses valores em relação aos

⁷ Entendendo o termo “marginalidade” a partir do ponto de vista sociolinguístico, ou seja, como recriação de uma condição objetiva de vida e ação a partir da linguagem sob a forma de representações, juízos, comparações. GOFFMANN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

⁸ A escolha da gabirova não é aleatória. Segundo a narrativa produzida pelos colonos, muito difundida na região, tal planta nasce e produz em qualquer circunstância, independente do apreço ou cuidado por parte do sujeito que a planta. A ideia remete, portanto, à suposta falta de apreço do “brasileiro” pela roça, pelo trabalho realizado sol-a-sol.

demais. Nesse sentido, indivíduos e sociedade se constituem pelo aprendizado de uma língua, pela assimilação de rituais, de tabus, de um determinado capital cognitivo relacionado a um grupo, pela incorporação de suas representações⁹.

Cada relação social cria tensão entre os indivíduos, fazendo-os agir e representar o mundo social a partir da escrita, da fala, do gesto. Esse agir faz insurgir a complexidade da cultura de um indivíduo e do seu grupo, pois é a partir do conjunto de referências socialmente aceitas, das experiências proporcionadas pela processualidade do seu sistema cultural, que os sujeitos mediam o mundo concreto, os símbolos e os objetivam a partir de suas ações e representações. A tensão é algo fundamental nesse aspecto, pois são as tensões que fazem emergir novas elaborações, formas de se constituir, de ser e existir. É, portanto, no cotidiano, na *práxis*, que os indivíduos elaboram, reelaboram, abdicam e adotam práticas e representações. A partir disso nutrem o seu capital cognitivo e significam o mundo a partir da e na cultura.

Assim sendo, não se constitui um “ser social” tão somente pelo fato desse ter nascido “um ser humano”, mas pelas inter-relações e tensões originadas das experiências e relações. A própria ideia de “humanidade”, “civilidade”, “trabalho”, são resultados objetivados de um processo de interação social, de um jogo que envolve ações que desencadeiam outras ações. Cabe inferir, ainda, que tal modelo de compreensão sociológica pensa as relações humanas em sua durabilidade e capacidade de construção desse todo complexo que chamamos “sociedade”.

Essas tensões apareceram nas falas dos entrevistados. Nelas, destaca-se a contraposição entre a sua situação de vida e racionalidade e a dos caboclos e a sua suposta inocência. Tal questão nos é demonstrada no depoimento a seguir, produzido junto a um casal de idosos, Antônio (86 anos) e Madalena Banowsky (76 anos), que migraram para a região em 1956:

Olimpia: acho que foi Antônio [o cunhado] que ajeitou aquela guampa¹⁰ que berrava que nem tigre pra assusta aqueles caboclo assim, lá.

Casemiro: tinha uns caboclo que daí quando o Antônio morava ali, ele morava solito. Então ele tinha um cavalo encilhado e aquela carona de botá nos cavalo.

Olimpia: De coloca nos cavalo. Vocês devem de não se lembrar.

⁹ ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. op. cit.

¹⁰ O termo “guampa” é comumente utilizado como sinônimo de chifre, mais precisamente de bovinos. Há, também, a utilização do termo para designar os recipientes utilizados para se consumir o “tereré”, as cuias, que são fabricadas a partir do beneficiamento de chifres de bovinos.

Casemiro: Daí fazia aquele berredo. Roncava de noite [imita o som provocado], soprava. Daí os outro caboclo mais pra baixo lá. Se pinduravam em cima, faziam cama alta pro tigre não chegá. [rindo].
 Olimpia: [rindo] Daí quando assoprava os caboclo se assustava e achava que era tigre. Nunca me esqueço¹¹.

Os caboclos também eram considerados muito supersticiosos e, como se verifica no depoimento, fáceis de assustar. Arlene Renk, ao estudar o Oeste de Santa Catarina, relata que quando os caboclos não vendiam as suas posses de terra para os colonos, esses os afugentavam de formas muito curiosas. Os colonos se valiam das superstições dos caboclos para assustá-los. Segundo os relatos produzidos pela autora, os colonos esperavam dias específicos da semana ou datas religiosas que envolvessem certa mística, amarravam a corvos panos banhados com líquido inflamável e soltavam para que sobrevoassem os acampamentos dos caboclos. Tal como no caso do entrevistado, também emitiam sons, urros, uivos. Os caboclos prontamente saíam do terreno, amedrontados e pensando que se tratava do “fim do mundo”¹². Independente se esses relatos são ou não verídicos, constata-se que a sua existência e perpetuação sugere que houve muitas tensões entre os grupos e que as representações e memórias sobre essas permanecem sendo nutridas.

A diferenciação dos costumes característicos dos “colonos” com o tempo permitiu a afirmação da positividade das práticas culturais dos migrantes, sobretudo as relacionadas ao modo de apropriação da terra. A propriedade nesse primeiro momento passa por uma revalorização moral, outorgada pelas instituições, pelas comparações e pela manutenção dos modos de vida de um grupo em relação ao outro. Os caboclos, por sua vez, não conseguiram resistir à suposta necessária extinção dos seus modos de vida. Todavia, a resistência se mostrou mais articulada tempos depois, quando a partir dos movimentos sociais, sobretudo no final dos anos 70 e começo dos 80, elementos da memória dos caboclos foram reapropriados por grupos como o MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – e se valeram delas para angariar suas reivindicações.

Os colonos, naquele quadro de relações, perpetuaram seus costumes, uma vez que as ideias relacionadas aos caboclos eram depreciativas e comumente consideradas inadequadas por não terem como premissa o aproveitamento do espaço pelo labor. Observa-se, na realidade, um choque de *habitus* diferentes e incompatíveis. Colaborou para a supremacia do *habitus* do colono o olhar civilizador disseminado pelas

¹¹ BANOWSKY, Antonio; BANOWSKY, Madalena. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos**. Bela Vista da Caroba, 23 de janeiro de 2013.

¹² RENK, Arlene. **A luta da erva: um ofício étnico no Oeste Catarinense**. Chapecó: Grifos, 1997. p. 23.

Instituições, dentre essas a Igreja, o qual foi incorporado à carga axiológica com que já contavam. Todavia, esse capital cognitivo em relação aos caboclos não ficou no passado. A memória em relação aos caboclos e os discursos que atualmente destacam a figura do pioneirismo são bons indicadores desse processo¹³. Utilizando as palavras de Elias & Scotson, os “estabelecidos” de outrora, os caboclos, tornaram-se “outsiders”¹⁴.

Outro elemento importante para a compreensão do modelo de comunidade surgido no sudoeste do Paraná se liga diretamente à luta pela terra. Ao final da década de 1950 houve uma série de conflitos relativos à apropriação das terras devolutas existentes na região. Destaca-se, nesse tocante, a Revolta dos Posseiros de 1957, conflito que, conforme outrora destacado, consistiu na organização dos expropriados contra os interesses de companhias colonizadoras que exploravam economicamente a madeira da região.

A busca por terras devolutas foi o motivo maior da migração e a regularização das propriedades foi uma grande conquista dos colonos. A Revolta foi resultado direto da dinâmica desordenada de ocupação da região, sendo um marco da luta coletiva dos colonos contra a possibilidade de que as terras que cultivavam lhes fossem tiradas. A situação foi parcialmente resolvida a partir da atuação da GETSOP, no início da década de 1960¹⁵. Desenvolveu-se, portanto, um modo de vida estabelecido em função de profundas ligações com a manutenção da propriedade privada e um modelo de comunidade rural compatível com essa estrutura social.

A regularização da condição de proprietários, segundo os entrevistados, foi o ponto de partida para o desenvolvimento da região. A identificação com a ideia de propriedade regularizada, cultivável, respondia aos objetivos concretos que levaram ao fluxo migratório. Entre esses, conforme se afirmou anteriormente, a garantia da posse das terras e a fuga do processo de proletarização que se desenvolvia nos seus lugares de origem. A atuação da GETSOP e a possibilidade de regularização das propriedades

¹³ Boa discussão sobre a emergência do pioneirismo e da figura do colono pioneiro pode ser vista em: GONÇALVES, J. H. Rollo. A mística do pioneirismo, antídoto contra o socialismo. Bento Munhoz da Rocha Neto, a reforma agrária e o norte do Paraná dos anos 50 e 60. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 2, n. 1, 1997. pp. 145-171.

¹⁴ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

¹⁵ Cabe salientar, porém, que os conflitos em relação à posse da terra permaneceram e permanecem sendo um problema de ordem regional. A Igreja engajou-se nessa questão em muitos momentos, sobretudo durante a década de 1980, a partir da emergência de movimentos organizados na região como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST – e o Movimento dos Atingidos por Barragens. Dom Agostinho, como já mencionado, presidiu a CPT, sendo uma das figuras-chave para tal organização. A forma como esses movimentos são vistos na região é muito controversa, muito em função da força que o discurso da propriedade possui historicamente no Sudoeste do Paraná.

proporcionou certa expectativa entre os migrantes, sobretudo após os conflitos e as situações de violência e incerteza vivenciadas durante a década de 1950. A repercussão acerca da possibilidade de regularização e fim das “revoltas” imediatamente atraiu outros indivíduos, de origens e práticas culturais muito diferentes a se alocarem na região. Essa questão é afirmada pelo entrevistado Juraci Schmidt (76 anos):

Daí o povo viu que podia comprar o direito de terra, daí veio mais gente. Veio gente de todo tipo de gente. Veio alemão, veio brasileiro, veio caboclo mesmo, gringo né, veio polaco. Vieram todo tipo de gente. Caboclo que era o brasileiro mesmo né, meio mestiço a bugre¹⁶.

Sem adentrar profundamente na questão, faz-se necessário expor ao menos uma das impressões expressadas sobre esses conflitos, haja vista a importância que apresentam na memória dos entrevistados. Embora as entrevistas tratassem do tema religião e religiosidade, as pessoas ainda comentam e centralizam a Revolta dos Posseiros como um momento-chave na história da região. A Revolta e a insegurança provocada pela incerteza em relação à manutenção das posses e à situação de dificuldade estrutural em que a região se encontrava permitiu a construção de laços de grupo entre os colonos da região, bem como a criação e o fortalecimento daqueles já existentes.

É como “colonos”, portanto, que os entrevistados argumentam em favor da necessidade de se ter tomado as medidas que foram levadas adiante, sobretudo quando no confronto com as companhias. É o que se percebe na fala do Senhor Juraci Schmidt ao lembrar-se do conflito, sobretudo com a CITLA, e a necessidade de se revidar as ações desta:

O confronto tinha que dá. Porque a companhia CITLA levantou só marginal pra medi as terra. Tudo cara criminoso que saiu dos presídio, né. Tirou, soltou e coloco pra medi as terra. E daí tavam massacrando os colono, tavam massacrando. Por isso que houve essa revolta. [...] Daí atraso tudo. Daí complico, morreu... – porque daí nós não sabia. Tava isolado. Não sabia pra quem que ia pertece as terra né. Não existia comunicação nenhuma né, daí fiquemo isolado. Até que a GETSOP que mediu as terra que desenvolveu. Daí começo a desenvolve de novo. Daí cada um pego o seu pedaço e fico proprietário daí, com pagamento bem poquinho né. A companhia CITLA tava judiando muito, era muito alto o preço. Os colono não tinha o que faze de dinheiro naquele tempo. Não existia comércio pra nada¹⁷.

¹⁶ SCHMIDT, Juraci. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos**. Bela Vista da Caroba, 27 de dezembro de 2012.

¹⁷ Idem.

Destaca-se na fala do entrevistado a afirmação acerca da necessidade dos colonos responderem à situação vivenciada naquele momento, mesmo que de forma violenta. Objetar-se às ações da CITLA significava um ato legítimo, pois, segundo o entrevistado, eram vinculados à empresa somente bandidos. Outro elemento importante corresponde à incerteza que reinou após o conflito de 57, sobretudo no que tangia à posse das terras, assegurada após a medição e a regularização. Embora houvesse a demarcação, a possibilidade de existirem outras empresas, mais violência e insegurança, acabava gerando muita apreensão entre os migrantes.

Entre os indivíduos entrevistados, a identificação coletiva “colono”, de forma mais marcante entre os mais idosos, sugere a processualidade de uma identidade social¹⁸. É reivindicando a identificação de “colonos” que narram as vivências de outrora. Com o passar do tempo essa categoria passou a portar muitos outros sentidos, pois para se estabelecer nessa região exigia-se que determinadas atitudes fossem tomadas e fomentadas. Derrubar a mata, construir a sua casa, portar as suas próprias ferramentas – entre essas podem-se incluir os animais de corte e tração – e manter os familiares unidos aparecem nas entrevistas como sendo as obrigações de outrora. Assim sendo, considerar-se colono, para além de uma identificação, é também assumir-se como um dos protagonistas do processo histórico que definiu as características socioculturais presentes na espacialidade que atualmente se denomina Sudoeste do Paraná.

A identificação cultural que constituiu o “colono” era formada entremeio às situações, aos desafios e tensões cotidianas. Valores foram se constituindo e servindo como referências para guiar o modo como essas pessoas se tornaram sujeitos do novo espaço. Não eram apenas escolhas, mas necessidades que, com o tempo, se tornaram valores, cristalizados entremeio às práticas culturais. Assim era devido ao fato de que, na prática, tais códigos conseguiam assegurar a manutenção das condições concretas de sobrevivência para si e para os seus. A religião, sobretudo o catolicismo e a sua estrutura, como se verá mais adiante, constituía um desses sistemas de referência, vitais para a sustentação sociocultural da vida em comunidade.

¹⁸ É importante apontar, porém que o termo colono, sobretudo entre os mais jovens, significa um sujeito de hábitos e modos rudes, atrasados. Entre eles, o termo “produtor rural”, “agricultor”, é o mais adotado. Essa representação se desenvolveu em função do processo de modernização agrícola, que associou o sistema de produção colonial como retrógrado e pouco produtivo, contrário à propriedade mecanizada e dita produtiva.

Nos primeiros momentos da ocupação a situação da região era condizente à de uma espacialidade ainda pouco explorada economicamente. Disso resultava a falta de estradas, inexistência de comércio de circulação da produção agrícola, de comercialização de ferramentas, de sementes e de animais. Essas deficiências prejudicavam a manutenção das condições objetivas de existência das famílias, dada a frágil situação infraestrutural da região¹⁹.

Como forma de driblar essa situação, era prática comum trazer os animais do lugar de onde se vinha, juntamente com as ferramentas e a mobília das casas. É o que narra o entrevistado Alberto Moura (72 anos), que veio para o Sudoeste do Paraná no final da década de 1950:

Olha, quando nós chegemo aqui o nosso ideal era trabalha e trabalha. Porque pra começar eu trouxe uma juntinha de boi, uma vaca e uma leitoa. Nós era pobre mesmo né. A nossa mudança era pequenininha. Ainda viemo de caminhão. Em duas mudança. Uma fico no município de Santo Antônio e com a outra trouxeram nós até aqui. Daí nós chegamos aí né e uma parte não deu pra chegar bem até a nossa morada, que nós tinha se comprado. [...] Porque eu vim solteiro do Rio Grande do Sul. E o Jango, meu mano, já veio casado²⁰.

Não havendo possibilidade de se contar com infraestrutura adequada, restava aos colonos articularem-se, visando à construção de obras necessárias ao trabalho e à vida social. Nesse sentido, era comum haver momentos em que indivíduos da comunidade eram chamados a trabalhar coletivamente na realização de obras, como a abertura de estradas, construção de pontes, igrejas, escolas. Essa mutualidade comunitária era também chamada de “pixirão”. Sobre tal questão, relata o senhor Luis Palharini (70 anos):

Nóis tinha uma tarefa aqui pra faze de estrada que nós pegava hoje que nem ali é o banco Sicredi. Ali nós começava e fazia pra dentro da coxilha. Era nossa tarefa. Isso levasse dois dia, cinco dia ou dez todo mundo tinha que ajuda. Se não fizesse não tinha. Trator, patrola, essas coisas, levou muitos anos pra aparece né. Grande parte aqui nem

¹⁹ A maior queixa, segundo os entrevistados, era em relação às “estratégicas” – como eram chamadas as estradas. Segundo eles essas eram poucas e mal construídas. Por essa razão, o escoamento da produção era custoso e difícil. A produção, mormente de suínos e milho, na maioria dos casos voltava para o Rio Grande do Sul para ser vendida em mercados de pequeno porte. O escoamento para os grandes mercados, como os das grandes cidades e capitais, começa em meados da década de 1970, momento em que o governo, tendo em vista o número de municípios criados na região na década de 1960, estabelece um plano de infraestrutura para o Sudoeste do Paraná. Muito também em função de grande parte desses municípios se localizarem na região de fronteira com a Argentina sendo, portanto, área de segurança nacional.

²⁰ MOURA, Alberto. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos**. Bela Vista da Caroba, 12 de dezembro de 2012.

conhecia o que que era patola né. Era só no enxadão e no machado. Olha minha gente, já falei antes até, teve gente que só não volto pro Rio Grande porque não tinha condição de volta. E tem vários companheiro velho que veio aqui até antes que nós né e sabem conta o que foi. Hoje nós temo no céu. E bem no céu [risos]. Eles fazia – como que falava? Pixirão! Era só pergunta e aparecia 20, 30 homem. Aí era moleza né. Tanto pra roça como pra carpi. O povo se ajudavam²¹.

A partir da organização social, portanto, começam a aparecer os primeiros locais de convivência social. A casa, a roça, a igreja, o salão de bailes, a bodega, a cancha de bocha, o campo de futebol, dentre outros. Esses lugares tornaram-se elementos que, de um modo ou de outro, foram demarcando os modos de vida das comunidades. Recria-se no novo espaço a estrutura social encontrada nos lugares de origem. Esse processo foi necessário e fundamental para a reprodução da comunidade que se estruturava, fundada sob as experiências comuns, as práticas culturais semelhantes e as necessidades estruturais precárias, dentre outras questões que se mostravam presentes entre os indivíduos.

A vida em comunidade, nesse sentido, é lembrada com certa nostalgia, sobretudo quando se verbaliza sobre as relações de outrora, que eram mais diretas e desburocratizadas. Segue um depoimento sobre que procedimentos envolviam a demarcação das terras. No trecho, o Sr. Luis Palharini narra sobre essas relações e como essas permanecem sendo benquistas:

No começo não existia nada aqui. Era só na palavra: “te vendo tanto aí”. Media, entregava. Nunca houve um desacerto num negócio assim do cara vende e depois não cumpri com a palavra. O povo se respeitava muito naquela época. Era mais amigo. Hoje já existe bastante coisa né que... o povo fica meio desamparado né. Naquele tempo não. Naquele tempo era diferente, bá!²²

As relações entre os colonos eram, portanto, marcadas por certo equilíbrio de tensões, o que assegurava que os acordos fossem cumpridos. O negócio entre os colonos, também chamado de “brique” na linguagem local, era uma das poucas formas com que se contava para realizar trocas e negociar produtos, uma vez que não havia muitas casas comerciais e eram poucas as estradas para o escoamento da produção. Os briques eram realizados predominantemente pelos homens. Nos casos citados nas entrevistas, a maioria dos briques envolvia a troca direta de produtos por outros

²¹ PALHARINI, Geni; PALHARINI, Luis. **Entrevista**. op. cit.

²² Idem.

produtos, animais e, mais recentemente, máquinas agrícolas e automóveis. Conforme as narrativas, o brigue também representava um traço importante dos laços morais tecidos entre os colonos, pois dispensava qualquer formalidade, embora fossem realizados em lugares socialmente frequentados como o pavilhão da Igreja ou a cancha de bocha. A segurança do pagamento, portanto, era outorgada pelo compromisso afirmado em frente a outros integrantes da comunidade.

A mutualidade assistencial entre os colonos como o pixirão, a pontualidade no pagamento dos negócios, proporcionava certo equilíbrio de tensões entre eles. Não cumprir a palavra ou negar-se a ajudar significava não ser de confiança e, portanto, não merecer a ajuda dos demais. O “velhaco”, como era chamado o mal pagador, tornava-se visado. Para esse sujeito, realizar outras transações tornava-se difícil e, como não havia comércio para a vazão da produção e parcela significativa das vendas era realizada entre os membros da própria comunidade, normalmente a partir da troca em espécie, o indivíduo era praticamente obrigado a se integrar. Não contar com a confiança do coletivo podia significar o fracasso, uma vez que a manutenção da autoimagem para com o restante dos colonos era muito importante.

A comunidade de experiências que se constituiu também era repleta de momentos de tensão. Obviamente, para além dos laços de solidariedade, as organizações comunitárias também são perpassadas por momentos de violência, rebelião e intempestividade. A ação violenta, inclusive, era considerada legítima e necessária naquele quadro de relações²³. Ser desrespeitado, desafiado, era algo muito grave, o que fazia com que houvesse momentos em que a garantia da posição passasse pela afirmação da força. O revide, nesses termos, era comumente concebido como necessário. Ao ser questionado sobre a existência dessas tensões, o depoente Alberto Moura foi categórico:

Tinha. Eles assim – complicava mais quando eles bebiam. E eles sempre puxavam encrenca. [...] Era comum o povo se dá uns tiro. Eu acho que eu te contei que morreu dois ali. Eram dois conhecido meu ali. Eu vi eles arranca as maquina e tirotiá. E um deu um tiro no outro

²³ Suzanne Desan, ao abordar a obra de Edward Thompson e Natalie Davis, pontua a necessidade do historiador estar atento ao significado das ações humanas aparentemente “não pensadas” na busca dos sentidos, símbolos, enfim, dos códigos culturais que significavam essas ações e as tornava legítimas. Essa abordagem foi uma resposta dos historiadores supracitados às abordagens conservadoras, desenvolvidas no interior do próprio marxismo, que entendiam os costumes do “povo simples”, da “massa”, como desorganizados, desarticulados, desprovidos de uma suposta consciência. Ver: DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

bem ali perto da I... ali. Ali ele tomo um balaço que entro no nariz e caiu e desceu o irmão desse atrás do outro e pego o outro ali perto da delegacia e mato lá. E teve o finado G. que mato o J. L. na frente do D., bem no bar do finado D²⁴.

Salienta-se na fala a demarcação dos espaços sociais de convivência como a bodega, um local público e ligado à manutenção da autoimagem dos indivíduos perante o restante da comunidade. A bebida, o clima da bodega, seria o motivo pelo qual se “perdia a razão”:

Na bodega. É, tomava uns gole e ficava machão, ficava fácil as coisas, e de repente dava. E era comum acontece, muito fácil. Mas eu não me metia. Eu so um caboclo que dá gosto de lembrar quando cheguei aqui porque eu sempre fui um vivedor, respeitoso. Tinha vez que cruzava um final de semana bão, mas uns dois três era briga. Muito comum. Na Linha Progresso mataram uns quantos. Na Linha Soledade Deus o livre, teve um dia lá que eu sei que mataram três. No começo a gente até tinha aquele sestro, depois sei lá. Mas eu sempre fui em baile, festa. Lá no Rio Grande era ralo, muito ralo. Mas também acontecia²⁵.

Ao lado da violência, também estava o estranhamento face aos demais grupos que se inseriam na região. Notadamente, eram pessoas que embora partilhassem de experiências comuns e de uma série de momentos em comunidade, também possuíam valores diferenciados. O choque de costumes era constante, resultado da tensão proveniente da diferença e do estranhamento. Uma dessas experiências é narrada por Alberto Moura, ao comparar o modo como vivia no Rio Grande do Sul e o estilo do “povo do Paraná”:

Era uma maravilha lá [no Rio Grande do Sul]. Uma beleza. Nós tinha um estilo, lei até dos dono de salão, nós era de terno e gravata. Em certos salão lá era nosso costume, pra participa dos bailão. Daí quando vinha aqui, meu Deus! Era camisa fora das calça, facão na cintura, num estilo horrível né. E eu nos primeiros baile que eu apareci era costume da gente. Até em baile de grota eu fui lá de terno. Porque meus ternos era feito no alfaiate. Lá a gente era muito caprichoso né. Daí cheguei aqui e aquele estilo [rindo]. Daí já comecei a pega o jeito do povão daqui né²⁶.

Na fala se destaca o estranhamento proporcionado pela maneira como leu as formas diferentes de se vestir e de se comportar. Destaca-se, acima de tudo, a acomodação existencial vivenciada pelo narrador na medida em que “pegou o jeito”. Nessa mesma linha, afirmaram o Sr. Casemiro (86 anos) e a Sra. Madalena Banowsky

²⁴ MOURA, Alberto. **Entrevista**. op. cit.

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

(76 anos), ao narrarem sobre o que os moveu à região Sudoeste, bem como as impressões que tiveram face ao contato com os indivíduos que encontraram:

Casemiro B. – “Não”, diz: “o sítio lá você compra”. Daí eu vim ali, mas não me agradei do povo né. Tinha muito... como se diz... muito caboclo de revolver, de faca e coisa assim.

Madalena B. – Andavam com revolver na cinta assim no limpo!

Casemiro B. – E eu não gostei né. Daí o Antônio [o irmão] aguento, fico ali, tudo. No meio do mato. [...] O que tinha... polonês o que tinha era nós porque o finado pai veio e uns outros. Tinha gente estranha naquele tempo²⁷.

Os entrevistados ponderam que as dificuldades não estavam relacionadas tão somente à questão estrutural, mas também se desdobravam quando no contato com os outros indivíduos que passaram a figurar em suas vidas. Construir um modo de vida em um lugar novo significava adaptar-se, abstrair aquela realidade a partir de outras relações, outras tensões. Todavia, conforme se observa, os indivíduos permanecem sendo nutridos pela carga axiológica pregressa, utilizando-se dessa para organizar e hierarquizar o novo quadro de relações sociais. O “estilo horrível”, a “gente estranha”, eram percepções diferenciadas da mesma experiência, a de reorganizar os seus códigos culturais em função de um novo conjunto de situações e sujeitos.

O que os unia, pelo menos a grande maioria, era a condição de migrantes pobres, que lhes permitiu construir laços comunitários, mesmo diante de todo tipo de desacordos. A experiência de se deslocar e se realocar em outro espaço acabou por permitir a fixação de códigos que proporcionaram a construção de múltiplos sentidos à maneira de viver e se organizar. Notadamente, destacam-se amplamente as dificuldades encontradas naquele momento, muito bem sintetizadas na fala de Casemiro Banowsky (86 anos):

[...] tinha que trabaiá, porque vai faze da onde? Dinheiro tu não achava em lugar nenhum. E comer tu tinha que comer. O que tu tinha na tua lavoura tinha, o que não tinha, tinha que comprar. Feijão nós tinha, milho sempre dava na safra, polenta levava debuiá, levava no munho em Capanema e tinha farinha pra trinta dia²⁸.

Na fala do entrevistado, percebe-se a expressão de um modelo de pequeno produtor agrícola, consagrado certo tempo depois, com autonomia de ações e

²⁷ BANOWSKY, Antonio; BANOWSKY, Madalena. **Entrevista. op. cit.**

²⁸ Idem.

planejamentos estabelecidos em função da sua automanutenção e de sua família²⁹. A propriedade da terra, a exploração econômica do “sítio”³⁰, era a garantia dessa estabilidade, do viver bem, da segurança de que, embora houvesse dificuldades, ao menos o básico se teria. O sítio, a chácara e, em última análise, a terra, tornou-se sinônimo de um amplo espectro de relações. Por sítio, pode-se considerar a demarcação da totalidade do espaço de reprodução do modo de vida desenvolvido pelo colono. Do sítio faz parte a casa, o pomar, a roça e as demais divisões que o colono venha a demarcar. O termo sítio também pode ser entendido como sinônimo do termo “colônia”.

É levando em conta essas relações, esse modelo de comunidade, que se pode passar a pensar as possibilidades e limites da ação da Igreja na região, as medidas tomadas pelos padres, o modo como eram recebidos e como esses agentes do sagrado se posicionavam junto aos leigos. Também, como as reformas trazidas pela Igreja e suas organizações incidiram nessa população, que era, notadamente, apegada aos valores constituídos em comunidade e ao modo de vida rural.

Como salientado no capítulo anterior, o capital simbólico do modelo de comunidade migrante em relação à Igreja era alto, bem como o contrário. A estrutura da Igreja, nesse sentido, foi tensionada a transformar-se em função das demandas que incidiam sobre a sua ação e sobre as possibilidades que contava para a condução do processo. A maior parte dessas foi estabelecida face à necessidade de assistir e garantir a fixação dos grupos que se deslocavam para a região – seja pelo que representavam como possibilidade de transformação da região ou pelo que praticavam espiritualmente. Uma vez que lá estavam, a Igreja teve de acomodar uma série de complexidades, o que será evidenciado no decorrer desse capítulo.

Os indivíduos não são “tábulas rasas”, mas sujeitos de sua história e, por tal condição, constituídos em processualidade social. Os sujeitos sociais estão permanentemente tensionando e sendo tensionados por códigos, comportamentos e ações. Essa concepção de cultura permitiu o diálogo com a noção de “estrutura de

²⁹ Valdir Gregory pontua que a ideia de exploração colonial utilizado nas regiões de colonização paranaenses durante as décadas de 40, 50 e 60 foi uma tentativa de implantar um modelo de pequena propriedade, a ser guiado em família. Desenvolve-se uma forma de organização centralizada na iniciativa individual e com menor atrelamento ao Estado. Ver: GREGORY, Valdir. **Os eurobrasileiros e o espaço colonial: migrações no oeste do Paraná**. Cascavel: Edunioeste, 2002. p. 27.

³⁰ Define Giralda Seyferth que a colônia era “concebida como um microcosmo auto-suficiente”. Ainda segundo a autora, “os espaços dentro do lote colonial são bem demarcados e refletem a atividade múltipla da família camponesa”. SEYFERTH, Gyralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Editora da UNB, 1990. p. 25.

plausibilidade”, proposta por Peter Berger. Tal autor define que a realidade objetiva dos indivíduos é a expressão de “mundos socialmente construídos”³¹, cuja:

[...] realidade perdurável quer objetiva (como a facticidade comum, aceita como óbvia) quer subjetiva (como a facticidade impondo-se à consciência individual), depende dos processos sociais específicos, a saber, aqueles processos que permanentemente reconstróem e mantêm os mundos particulares em apreço. Reciprocamente, a interrupção desses processos sociais ameaça a realidade (objetiva e subjetiva) dos mundos em apreço. Cada mundo requer, deste modo, uma “base” social para a sua existência com um mundo que é real para os seres humanos reais. Essa “base” pode ser denominada a sua estrutura de plausibilidade³².

A plausibilidade de uma estrutura social está diretamente relacionada com os diversos modos como os grupos se organizam, se comunicam, bem como o modo como elaboram ferramentas sociais para “organizar o mundo”. As circunstâncias que envolvem a construção e a partilha de sentidos e códigos culturais estão estabelecidas em vários níveis, pois circunscritas às condições objetivas de existência dos sujeitos bem como aos limites de sua interação. Conforme Berger, tal edifício social é formalizado, sobretudo, a partir das instituições, que constroem, por meio da linguagem e da manipulação de sentidos e significados, um “edifício cognitivo e normativo que passa por ‘reconhecimento’ numa sociedade”³³.

Assim sendo, faz-se necessário compreender a forma como a Instituição se colocou face à *práxis* cotidiana, como negociou sentidos e produziu práticas culturais. Em síntese, a questão é: como a Igreja produziu e foi produzida quando atuou no *modus*

³¹ A ideia de “estrutura de plausibilidade” sintetiza a interpretação da cultura como produto dialético da ação humana em sociedade. Berger, para chegar a tal conclusão, define que os seres humanos são os únicos seres vivos capazes de dialeticamente “fabricar” o mundo no qual vivem. Essa propriedade compõe a capacidade humana de produzir sentidos, códigos, portadores de certa durabilidade e essenciais para a manutenção sociológica dos indivíduos em sociedade. Esses códigos duráveis, capazes de orientar ações e produzir sentidos, podem ser definidos como “cultura”, sendo essa a totalidade das ações humanas no tempo e nos espaços. Todavia, embora possa produzir cultura, os seres humanos também são, fundamentalmente, produtos de sua cultura. Esse processo se dividiria em três momentos, profundamente dinâmicos e interligados: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. Por exteriorização Berger entende o processo da leitura do mundo pelo indivíduo, no qual se constroem os símbolos, os mitos, as regras, os tabus, dentre outros. A exteriorização permite ao indivíduo estabelecer sentidos para um mundo que o precede e precisa ser apreendido na medida em que é socialmente construído. O segundo momento é o da “objetivação”, também designado como “naturalização”. Nesse momento o indivíduo organiza os códigos apreendidos socialmente tornando-os “objetivos” – sendo dados do mundo social que se consagram como bases para a vida em sociedade, perdendo-se de vista que são construídos processualmente, culturalmente, e não naturalmente. O terceiro momento corresponde à “interiorização”, nesse os indivíduos interiorizam os códigos culturais objetivados os fazendo parecer naturais, embora construídos pela ação humana socialmente constituída. Ver: BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. pp. 15-18.

³² Ibidem. p. 58.

³³ Ibidem. p. 33.

vivendi do migrante? Ou, e dialogando com Berger, como construiu uma “estrutura de plausibilidade” para que houvesse uma mútua identificação subsequente. Notadamente, a valorização do *habitus* foi um primeiro passo, mas não responde a todos os dilemas. Essas questões devem ser pensadas face aos elementos que naquele momento permitiram com que a Igreja constituísse “sentidos” e permanecesse “se fazendo”³⁴. É o que se pensará no próximo item.

2.2 Práticas religiosas e a estruturação do campo religioso

Na metade da década de 1960, o Sudoeste do Paraná, região que contava com cerca de 17.240 habitantes em 1940 e dois municípios – Palmas e Clevelândia –, apresentava o surpreendente número de 250.000 pessoas e 27 municípios. Entre 1950 e 1965 foram criados 24 municípios.

A emancipação dos distritos proporcionou também o espraiamento da Igreja Católica na região, pois não tardava a se criar paróquias nos municípios recém-fundados. As paróquias, por sua vez, eram desdobramentos das capelas, que eram as pequenas igrejas que foram construídas junto às aglomerações populacionais, as vilas. Tal movimento pode ser percebido na tabela abaixo:

³⁴ Utiliza-se a ideia de “fazer-se” mantendo como referência as reflexões de E. P. Thompson. O autor utiliza essa percepção para analisar o processo de formação do que ele define como “classe operária inglesa”. Dialoga-se com tal noção na medida em que esse salienta a ideia de processo histórico. Assim sendo, entende-se a ação da Igreja no Sudoeste do Paraná como resultante de um processo histórico não linear, portanto permeado por nuances, negociações, tensões, acomodações, mudanças. Ver: THOMPSON, E. P. Prefácio. In: **A Formação da Classe Operária Inglesa**. V. 1. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. pp. 09-14.

Tabela 06: Dados sobre as emancipações municipais e a criação paroquial entre os municípios recém-criados.

Município	Instalação	Fund. da paróquia	Desmembrado de:
Mangueirinha	30/11/1946	08/12/1971	Clevelândia
Capanema	14/12/1952	02/09/1959	Clevelândia
Francisco Beltrão	14/12/1952	06/03/1956	Francisco Beltrão
Pato Branco	14/12/1952	29/06/1948	Clevelândia
Sto. Antônio do Sudoeste	14/12/1952	24/06/1959	Clevelândia
Barracão	14/12/1954	12/08/1955	Clevelândia
Chopinzinho	28/06/1955	01/05/1963	Mangueirinha
Coronel Vivida	14/12/1955	06/01/1956	Palmas
São João	15/11/1961	16/11/1959	Chopinzinho
Renascença	19/11/1961	08/11/1966	Clevelândia/Pato Branco
Marmeleiro	25/11/1961	12/08/1961	Clevelândia/Francisco Beltrão
Pérola D'Oeste	27/11/1961	06/01/1968	Capanema
Ampére	28/11/1961	12/04/1964	Capanema
Dois Vizinhos	28/11/1961	24/06/1959	Mangueirinha
Mariópolis	28/11/1961	15/08/1956	Clevelândia
Vitorino	29/11/1961	02/04/1961	Clevelândia
Verê	26/10/1963	18/03/1967	Dois Vizinhos
Planalto	11/11/1963	11/02/1968	Capanema
Realeza	12/11/1963	12/04/1964	Capanema
São Jorge D'Oeste	23/11/1963	18/04/1965	São João
Salto do Lontra	13/12/1964	18/03/1967	Francisco Beltrão
Enéas Marques	14/12/1964	20/12/1970	Pato Branco
Itapejara D'Oeste	14/12/1964	26/01/1965	Francisco Beltrão/Pato Branco
Salgado Filho	14/12/1964	04/10/1971	Barracão/Francisco Beltrão
Santa Izabel D'Oeste	14/12/1964	10/11/1967	Ampére/Realeza

Fonte: Associação dos municípios do Sudoeste do Paraná – AMSOP, 2013. Disponível em: <<http://www.amsop.com.br>>. Acesso em 12/05/2013; INFORMATIVO DIOCESANO. op. cit. p. 11.

Há casos, como se pode observar, de paróquias que surgem antes mesmo da fundação dos municípios. Um desses casos é o da paróquia de Pranchita, que foi fundada em 25/02/1967. A instalação do município se deu em 01/02/1983, momento em que outra leva de municípios foi criada. Cabe inferir, porém, que a instalação das capelas é bem anterior à fundação das paróquias. Isso se devia à rápida articulação da população na construção de uma “igrejinha” para a realização de terços, cultos e missas, raramente rezadas devido à falta de padres. Outro local construído rapidamente era o pavilhão, utilizado para a realização de festas e encontros comunitários.

Nas memórias um dos primeiros pontos de referência citados, juntamente com a escola, a delegacia, a bodega, é a igreja. A construção de uma igreja era o sinal de que a

comunidade estava se reunindo, se organizando, congregando em torno de algo que lhes era comum. A igreja era, certamente, um dos espaços de sociabilidade que, por sua existência, atestava que naquele lugar estava se construindo uma comunidade. Ao mesmo tempo, a existência de uma Igreja, ao lado dos costumes trazidos do sul, como o hábito de tomar chimarrão, simbolizava a resistência de um costume progressivo que proporcionava uma maior coesão social.

A Igreja era muito importante nas colônias compostas por indivíduos de ascendência europeia. Conforme Beozzo, a religião desempenhava papel importante na organização social comunitária nas regiões de imigração italiana e alemã no Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Independente da confissão religiosa, católica ou protestante, a Igreja centralizava em torno de si uma série de atividades de momentos vividos naquela ordem social, que eram essenciais para a sua manutenção. A Igreja se constituía, portanto, como “propriedade do próprio povo”, pois “a capela foi por ele construída e entre a comunidade e o padre não se interpõe nenhuma outra autoridade social”³⁵.

Giralda Seyferth, por exemplo, pontua que a Igreja nas comunidades de origem italiana de São Paulo se constituía como espaço em que se desenvolviam atividades vinculadas, sobretudo, ao lazer partilhado socialmente. Destacam-se, nesse tocante:

[...] as festas ligadas à igreja, que também são muito importantes. Elas têm um lado prático, pois constituem formas de arrecadação de fundos para as atividades assistenciais da igreja; mas o lado religioso (o fato de serem dedicadas a um padroeiro entre os católicos, por exemplo) é suplantado pelas inúmeras atrações “leigas”³⁶.

A mesma autora aponta que a presença e a associação de indivíduos em torno da Igreja é uma característica peculiar das áreas de ocupação de descendentes de europeus. A Igreja era construída no centro das vilas e em torno dela se construía as primeiras casas comerciais. As casas, por sua vez, eram posicionadas próximas às picadas, que posteriormente se transformaram em estradas rurais e, no caso das vilas mais populosas, ruas de cidades³⁷.

A Igreja no Sudoeste se constituiu fundamentalmente como um espaço de sociabilidade e partilha. Wachowicz, em seu livro sobre a região sudoeste, comenta de forma muito breve as relações tecidas entre as comunidades e a Igreja. O apontamento

³⁵ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: PIERUCCI, Antônio Flávio (org.). **O Brasil Republicano**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. Tomo III: economia e cultura (1930-54). p. 279.

³⁶ SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. op. cit. p. 55.

³⁷ Ibidem. p. 24.

realizado corresponde ao lazer, proporcionado a partir das festas e da organização necessária para realizá-las³⁸.

Naqueles quadros a centralidade da Igreja também assumia outras funções. Uma dessas era a sua funcionalidade burocrática. Os sacramentos, mais precisamente a sua manutenção, eram fundamentais naquela ordem social. Ter seus filhos batizados, crismados, casados a partir da voz do padre era sinal de que o sujeito pertencia e estava construindo uma boa família. Todavia, esses serviços religiosos eram escassos e em muitos casos eram esperados durante muito tempo. É o que se destaca na fala do Senhor Luis Palharini (70 anos):

Nóis tinha uma escolinha. [A igreja] se juntasse um pouco de gente a metade ficava lá fora. Daí usava pra reza uma missa, pra reza um... naquele tempo era terço que rezava muito, o rosário. Mas era sofrido. O padre tinha que vim a cavalo. Foi tanto que o primero batizado que teve aqui na Pérola D'Oeste deu cinquenta e poucos batizado. Tudo numa pegada, de uma vez só. Foi carroçada de piizada [rindo]. E padre só em Capanema. Era feroz!³⁹.

O entrevistado destaca as primeiras construções erguidas na vila: a escolinha e a Igreja. Aponta que eram muito pequenas, com espaço insuficiente para abrigar a todos. Essa fala sugere que a Igreja, embora fosse uma construção pequena, era necessária. Essa necessidade se devia à procura das pessoas pela reza do terço, do culto, da missa e da manutenção dos sacramentos, sobretudo os batizados⁴⁰.

O termo “carroçada” permite-nos pensar a reafirmação da identidade rural, proporcionada pela transição cidade-campo. Esse jogo de termos estabelece o que Maria Aparecida Gaeta define como “ressignificação existencial”⁴¹, provavelmente acentuada em função da produção da entrevista. Tal elemento está presente em grande parte das entrevistas realizadas com as pessoas mais idosas e mesmo entre os sujeitos de meia-idade⁴² - algo que será perceptível no decorrer do trabalho. Essa escolha de termos,

³⁸ WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Paraná, Sudoeste**. op. cit. p. 94.

³⁹ PALHARINI, Geni; PALHARINI, Luis. **Entrevista**. op. cit.

⁴⁰ Existe uma mística muito arraigada em torno da necessidade do batizado. Diz-se com muita frequência que a criança que morre após o nascimento e não é batizada não é salva, não encontra Deus. A urgência do batizado, nesse sentido, se dava, presume-se, pelo fato de haver um alto índice de crianças nascidas mortas, após o nascimento ou pouco depois. Era preciso batizar logo, pois a vida de uma criança podia ser muito curta, dependendo da situação. Não é incomum ouvir relatos de mulheres que perderam um ou mais filhos em situações que atualmente se resolveriam com a vacinação, o teste do pezinho, dentre outros exames clínicos aparentemente simples.

⁴¹ GAETA, Maria Aparecida J. V. A cultura religiosa popular: polêmicas, aporias e desafios hermenêuticos. **Estudos de História**, Franca, v. 7, n.1, 2000. pp. 13-39.

⁴² Estabelece-se para fins de classificação, nesse trabalho, como estando na meia-idade os indivíduos que tinham entre 40 e 60 anos.

geralmente, permitiu aos entrevistados afirmarem e reafirmarem as dificuldades. No caso do relato anterior essa questão se expressa no problema da locomoção, que impedia o trabalho até dos sacerdotes, que não precisavam de uma estrutura tão grande para realizar seus trabalhos. A demora quanto à distribuição dos serviços religiosos foi uma das consequências disso, o que, segundo o entrevistado, era “feroz”.

O capital social da Igreja, evidenciado anteriormente, proporcionava à figura do Padre importância basilar. O padre era um sujeito com estudos, considerado esclarecido, evangelizador, único promotor da palavra e dos sacramentos. Além dessas questões, os padres eram, sobretudo, detentores de enorme prestígio social, haja vista a sua posição de detentor do monopólio sobre o sagrado, dos bens de salvação e da palavra autorizada. Por tais atributos, o Padre detinha o que Bourdieu designa como “poder simbólico”, ou seja, a capacidade de mobilizar pessoas sem a necessidade da coerção física ou econômica. Para o autor tal “poder” pode constituir:

[...] o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, que dizer, ignorado como arbitrário⁴³.

A partir dessas atribuições, o trabalho doutrinário do padre, quando havia um, normalmente era bem aceito. A ausência do agente do sagrado, porém, não era um empecilho total. Nesses casos, as comunidades cuidavam para que houvesse a manutenção da religiosidade. Dentre as práticas mais comuns, destaca-se a reza do terço, a passagem da capelinha, a organização de cultos e o trabalho dedicado à Igreja “nas horas vagas”. Todas essas formas de organização permitem pensar que os colonos também asseguraram que uma “estrutura plausível” de atuação fosse construída para receber a Igreja, para ajudar o sacerdote a solidificar a comunidade.

Devido a toda essa gama de relações suscitadas pela atividade religiosa, tal âmbito da vida social acabava por assumir uma dimensão que transcendia o ambiente privado. A simbiose ritual proporcionada por essa interação entre público e privado produzia momentos capazes de redefinir simbolicamente essa dimensão social. A ideia de família, por exemplo, era redefinida em função dos momentos de interação em torno

⁴³ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. op. cit. pp. 14-15.

da Igreja. Observe-se esse comportamento sendo narrado pelo Sr. Eloir José Polidoro (então com 44 anos), ao lembrar-se das atividades religiosas realizadas em comunidade:

Era tudo igual família. A gente participava quando passava a capelinha na comunidade. Nas casas a gente rezava o terço e ia na casa de um em um rezando o terço, fazendo novena. Também participava de grupos de família na comunidade e também nos domingos participava nos cultos na comunidade onde nós morava⁴⁴.

Conforme já se destacou, a assistência religiosa precária era uma constante no interior do Brasil. Essa condição proporcionou para as comunidades possibilidades de organização religiosa, o que permitiu às práticas uma maior sintonia com as demandas concretas do dia-a-dia. Não obstante, essas nem sempre seguiam o normativo da Igreja. Nesse sentido, embora a Igreja tenha postulado que a religiosidade dos migrantes era mais “esclarecida” quanto à oficialidade, era comum entre esses a existência de práticas de religiosidade rústicas, rurais, sobretudo no que tangia às devoções. É o que se percebe na narrativa de Catarina Deliberalli (63 anos):

A nós fazia muitas procissões pra pedir chuva, fazia novenas, tinha santinha que ia nas casas, a gente ia toda noite rezar terço nas famílias, com o pai e com a mãe. Toda noite nós tinha alguma devoção⁴⁵.

A reza do terço, a recorrência à devoção para conseguir proteção face às intempéries da vida, da lavoura foram constantemente narradas. As devoções surgiam e se popularizavam em função das necessidades imediatas da população, que se identificava com um santo, uma santa, uma oração, um rito. Afirma, nesse sentido, o Padre David Fontana⁴⁶ (84 anos), ao rememorar o momento em que se inseriu na região:

Sabe por que aqui tem [devoção à] Nossa Senhora do bom parto? Porque o hospital mais perto – a assistência era Pato Branco, sem asfalto, sem nada, vi muitas mães morrerem esvaída em sangue porque não tinha médico⁴⁷.

⁴⁴ POLIDORO, Eloir. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 04 de abril 2013.

⁴⁵ DELIBERALLI, Catarina. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste. 12 de outubro de 2012.

⁴⁶ Padre David nasceu em 1929 no município de Passo Fundo. Passou a trabalhar como sacerdote no Sudoeste no ano de 1969, na cidade de Nova Prata do Iguaçu. A sua ação sacerdotal, porém, se iniciou no final da década de 1950, momento em que atuou em municípios localizados no oeste catarinense. Atuar nessas regiões, que eram próximas ao Sudoeste em características socioculturais, permitiu, segundo o sacerdote, a familiarização necessária para assimilar e atuar face à realidade vivenciada no Sudoeste.

⁴⁷ FONTANA, David. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Nova Prata do Iguaçu, 05 de abril de 2013.

As falas produzidas por membros do clero, tanto em entrevista quanto nos livros tombo, sugere que a religiosidade da população que se inseriu no Sudoeste era de um teor que, de acordo com a percepção da Igreja, era demasiadamente supersticiosa e com pouco aprofundamento espiritual. Em relação a essas práticas, é notável que houve em muitos momentos certa incompreensão por parte do clero. Essa condição justificaria a necessária ação da Igreja. É o que expressa a narrativa do Padre David:

A religião das pessoas era uma religião concreta. Eles acreditavam naquilo que tocavam. Você dava uma imagem e eles se ajoelhavam adiante. E nós ensinávamos a transpor da imagem outra imagem de um homem que viveu essa vida, a vida do perdão, a vida da graça, a vida da compreensão, então eles, naquele tempo, sabe, como não sabiam, eles adoravam aquilo, a chamada idolatria, então pra eles aquilo lá era um Deus⁴⁸.

A presença dos padres, que aos olhos dos colonos seria a garantia de haver um sujeito que estudou e estaria à frente da comunidade, para a Igreja representava o sanar de outras demandas. Um padre atuante se configurava como uma segurança de que as comunidades iriam seguir os pressupostos da doutrina oficial, que iriam se adequar aos ritos, ao calendário litúrgico, ao dízimo, e que praticariam a devoção “transpondo” sentidos e “compreendendo” os significados dessa prática, conforme salientou o Padre David. É o que se pode perceber nos trechos das cartas emitidas por ambos os bispos, expostos no primeiro capítulo.

A leitura realizada pelo padre David, segundo ele, era comum entre grande parte dos clérigos. Embora o Concílio Vaticano II e as correntes que emergiram do Concílio tenham realizado propostas no sentido de haver certa inclinação para compreender o mundo secular – as “práticas do povo” – boa parte dos agentes do clero ainda mantinham como norte a construção de um modelo de religião e de fiel com perfil extremamente clericalista. O conjunto de “inovações” propostas pelo Vaticano II, como se percebe, não foi absorvido de modo imediato e o seu alcance entre os católicos foi extremamente difícil de mensurar, sobretudo face à complexidade sociocultural das populações brasileiras, e aqui se destacam as residentes no Sudoeste do Paraná. Essa realidade dificilmente poderia ser diferente, haja vista que a legitimidade das diretrizes da Igreja está historicamente estabelecida em sua capacidade de ser um meio de explicação para a realidade concreta.

⁴⁸ Idem.

Assim sendo, o cotidiano estabelecia os nortes para o desenvolvimento da religiosidade e moldava a doutrina das populações locais, tacitamente fixada a partir dos códigos culturais constituídos naquele quadro de relações. Nesse sentido, a dialética entre as permanências e as rupturas, próprias do agir em sociedade, assumem importância capital para a construção social da realidade humana no tempo. Tal como define Agnes Heller, o cotidiano torna-se “a vida de *todo* homem”, pois:

Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais ‘insubstancial’ que seja, que vive tão-somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente. A vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa na vida com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias⁴⁹.

O cotidiano, porém, revela outra gama de agentes. No caso das mediações com o sagrado realizadas entre a população, mas sem a supervisão de “agentes do sagrado” como os padres, se fazia presente a figura do benzedor ou benzedeira. Esses sujeitos eram e ainda são reconhecidos pela comunidade como vinculados ao sagrado, com capital simbólico reconhecido em função do auxílio às demandas concretas da população. Essas figuras ainda são comuns na região. Além dos benzedores e benzedeiras também se destacam as parteiras e os “arrumadores de ossos”⁵⁰, que eram unguídos entre benzimentos e orações.

Os benzedores e benzedeiras se constituíam a partir do que Brandão designa como “especialistas populares do sagrado”, ou seja, eram indivíduos que detinham certo capital social por conhecerem, dominarem e serem reconhecidos tacitamente como capazes de objetivar um saber vinculado à utilização do sagrado em situações, espaços e

⁴⁹ HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. op. cit. p. 17.

⁵⁰ No que tange a prática do benzimento, observa-se sendo realizado por homens e mulheres. No entanto, a realização de partos era realizada, de acordo com as entrevistas produzidas, somente por mulheres. A hipótese é a de que como o parto envolve a exibição das partes íntimas da mulher, os homens não estariam socialmente habilitados para tal função. “Arrumar ossos”, porém, foi uma atividade realizada somente por homens. Pode-se definir essa atividade como uma espécie de ortopedia popular, pois os sujeitos deveriam conhecer muito bem as articulações e os seus “encaixes” para realizar a tarefa. A razão de se somente os homens a realizar essas atividades talvez tenha relação com a força necessária para o trabalho ou devido ao fato das razões dos acidentes serem atividades consideradas masculinas – o jogo de futebol, acidentes na roça, a briga no bar, o manuseio de ferramentas pesadas, dentre outros.

momentos que poderiam ser considerados profanos⁵¹. Essa prática era ensinada em família, no interior dessa, como forma, entre tantas outras, de garantir a manutenção da saúde de seus membros. É o que destaca o Sr. Carlos Altamir Gomes (52 anos):

O meu avô sempre tirava mingua e quebranto. Não errava uma. Sabe aqueles “olho gordo” que o pessoal faz dá nas criança. A criança fica fraca. É quebranto. [Para tirar a mingua] Ele pegava o teu braço assim [mostrando com gestos] e media. Acho que da curva do cotovelo até a palma da mão. Fazia umas matemática, rezava, e pronto. Ele ensino pra mãe, pros tios⁵².

Nesse sentido, a relação com o sagrado era alimentada não somente pelo convívio em comunidade, mas pela capacidade que socialmente os sujeitos adquiriam para lutar e responder às intempéries do mundo. A religião era elemento de primeira ordem para aquelas pessoas e, notadamente, se configurava como campo de estabilização social, material e psíquica. Ao mesmo tempo, a religião estava estabelecida como algo que demandava do grupo uma participação coletiva, o que os unia. Rezar em comunidade, nesse sentido, era rezar mais forte, era garantir a manutenção de um todo social que também tinha a ver com a preservação dos laços comunitários e familiares.

Todavia, para além do reconhecimento da fé do povo, as práticas populares como o benzimento, o pedido pela intercessão, a relação de negociação com o sagrado e o culto às imagens nem sempre foram bem vistas pela Igreja. Na realidade, esse modo de fazer a religião foi entendido durante um bom tempo como sinônimo de atraso e, portanto, um entrave para o desenvolvimento social e da Igreja. Notadamente, houve formas muito diferenciadas de se trabalhar com tais questões. Percebe-se desde a utilização do choque direto, a partir da normatização, até a estratégia do incremento do trabalho pastoral. Esse segundo estava alinhado de modo mais efetivo com as propostas do Vaticano II.

Quanto a iniciativas que buscaram construir um trabalho pastoral mais efetivo na região, pode-se destacar o trabalho da ASSESOAR. Tal inclinação se apreende a partir da análise das conclusões expressas no primeiro relatório sobre o perfil religioso dos moradores do Sudoeste, elaborado pela organização. Consta como data da pesquisa entre o meio da década de 1960 e o final dessa, sendo publicado em 1969. Esse

⁵¹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 134.

⁵² GOMES, Carlos Altamir. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Pérola D'Oeste, 11 de outubro de 2013.

documento foi produzido em função da necessidade de se planejar uma ação eclesial e pastoral na região Sudoeste, sobretudo em função do seu rápido e acelerado crescimento. O documento expressa mais a posição dos missionários belgas da Congregação do Sagrado Coração de Jesus do que, propriamente, a diocese.

Cabe lembrar que, nesse período, a diocese ainda estava sob os auspícios de Dom Carlos Eduardo, o que certamente influenciou na condução da pesquisa e suas conclusões. Ao mesmo tempo, esse momento é muito importante para a região, pois se percebe a migração como um processo consolidado. O Sudoeste era uma região que, nesse período, marcava-se pelo surgimento de várias aglomerações populacionais – veja-se o número de municípios criados entre o início da década de 1950 até a metade de 1960. Diante disso, havia a necessidade de se criar um modelo de sociedade cuja base estaria amparada nas práticas religiosas consideradas espiritualizadas e que contribuísse para a construção de um perfil de população que valorizasse o processo de desenvolvimento material e humano.

Três questões nortearam a produção do relatório, sendo essas: a) Qual o tipo de religiosidade tem a população? b) O que deve ser levado em conta num trabalho de evangelização objetivando constatar até que ponto essa religiosidade existente é um ponto de partida ou impedimento para a evangelização? c) Essa religiosidade é ponto de partida ou impedimento para o desenvolvimento integral da região? O objetivo fundamental era elaborar um plano de “renovação da instrução do povo”, a ser feita “de maneira tal que não chocasse e nem escandalizasse a população rural”⁵³.

A pesquisa foi feita entre famílias de cinco municípios: Capanema, Coronel Vivida, Dois Vizinhos, Francisco Beltrão e Realeza. Foram pesquisadas 471 famílias a partir de questionários (cerca de 50 questões). No que tange à ascendência da população, se destacaram os indivíduos de ascendência italiana como a grande maioria, com cerca de 49%. Os caboclos, designados no relatório como “brasileiros”, vieram em segundo lugar com 23,9%. Os alemães em terceiro com cerca de 20,2%. Os poloneses em quarto lugar com cerca de 4,5%. Foi registrado o item “outros”, com 2,4%. O único município com maioria alemã foi Capanema, cujas famílias dessa ascendência apresentaram 47,8% do total em relação a 24,6% de italianos, a 20,3% de brasileiros e a 2,9% de poloneses.

⁵³ ASSESOAR. **Levantamento sócio-religioso: Sudoeste – Paraná**. Francisco Beltrão: 1969. p. 01.

Segundo a pesquisa, havia poucas famílias não católicas na região. O relatório apontou que o índice de católicos chegava a 94,4%. A presença protestante, segunda em preferência, registrava o índice de 4,8%. As famílias espíritas chegaram ao índice de 0,5%. O município de Capanema, o único com maioria alemã, registrou presença protestante de 17,4%. Os católicos, nesse município, registraram presença de 81,2%. Nesse sentido, segundo o relatório, mesmo entre os alemães, o catolicismo parecia ser a religião predominante.

Alguns dados revelados pelo relatório da ASSESOAR, porém, precisam ser discutidos. Um dos pontos questionáveis corresponde ao fato de que a pesquisa foi aplicada junto aos casais residentes na região, não tendo sido os filhos questionados sobre o que entendiam por “sua religião”. Notadamente, era entre os jovens, a segunda geração de habitantes, que houve o maior índice de dissidência nos anos posteriores.

Outro dado relevante corresponde aos motivos que moviam as famílias a se afirmarem católicas. Das 471 famílias, 64 (13,36%) responderam que o motivo seria o fato de que a Igreja Católica era “a melhor”. O item “outros” foi escolhido por 16,1%. Chama a atenção, porém, que 331 famílias (70,54%) responderam que o motivo seria o fato de terem nascido em famílias católicas, serem batizados.

Esse dado revela que, para além da religião estar assentada em uma convicção espiritual, também pesavam muitos outros elementos, que a Igreja, mais precisamente a sua presença, simbolizava. Nesse tocante, destaca-se o papel da religião na manutenção da estrutura familiar, sobretudo em função da gama enorme de costumes e práticas culturais vinculadas à Igreja. Os laços familiares eram mantidos, também, através da frequência e convivência dos membros nas celebrações litúrgicas, nas festas da igreja, nos pavilhões, dentre outros espaços⁵⁴. A presença da família na Igreja também simbolizaria o merecimento que construíram, no intuito de serem mais beneficiados pelas benesses divinas. Nesse sentido, o relatório conclui que na região:

Predomina a religião católica [...]. Outro fator importante que parece pesar no sentimento religioso do povo é sua insegurança face à lavoura, à criação, face à seu nível de vida. Nota-se que onde há mais recursos médicos, por exemplo, o apêlo a recursos religiosos não é tanto quanto naquele lugar onde os recursos médicos são escassos (ex: municípios de Francisco Beltrão e Capanema)⁵⁵.

⁵⁴ Ibidem. p. 02.

⁵⁵ Ibidem. p. 89.

Segundo o relatório, o comportamento religioso era ditado pelo “predominante elemento de origem européia [...], embora já bastante mescladas com valôres caboclos”⁵⁶. Observa-se no relatório a permanência significativa de caboclos entre a população: “É bastante destacada a presença do elemento nativo, caboclo, em todos os municípios. Este mistura-se com vários grupos de origem européia”⁵⁷. A partir dessa consideração, foi realizado o seguinte prognóstico:

Tudo indica, porém, que o abasileiramento é um processo que está se efetuando e poderá se intensificar nas próximas gerações. Um estudo das características do elemento nativo, faz-se cada vez mais necessário, uma vez que as condições econômico-sociais da região, prevêm o crescimento dêste grupo étnico (conforme pesquisas efetuadas pela ACARPA, as propriedades estão cada vez menores, a produção prejudicada, prevendo um empobrecimento progressivo da região)⁵⁸.

Esse prognóstico demonstrou-se equivocado nos anos posteriores. Predominava entre a população cabocla, primeiramente, o cultivo em propriedades maiores, o que mudou. Após a entrada dos colonos, essas propriedades diminuíram drasticamente, o que dificultou a sua manutenção na região. Durante certo tempo, a permanência foi possível, mas com a mecanização agrícola e a necessidade de novas tecnologias para implementar formas mais extensivas para o cultivo – sobretudo após a década de 1970, quando houve o chamado “boom da soja” – a população “brasileira” foi definitivamente acossada. Isso não se deveu tanto à concentração fundiária, mas à dificuldade de manutenção das pessoas no campo, cuja produção estava cada vez mais tecnificada. Esse processo, porém, foi indicado no relatório da ALESSOAR, captado a partir da expressão religiosa da população:

O baixo poder aquisitivo da maioria, não lhe permite o uso de técnicas que lhe assegurem êxito na colheita, sucesso na criação. Isto parece explicar a predominância do recurso à religião, através de devoções a determinados santos, motivadas pelas necessidades econômicas. A situação precária em todos os sentidos parece nortear o comportamento religioso da grande maioria. No fundo, o que se pode perceber, é que a motivação para recorrer à religião, é predominantemente fundada em razões naturais, cósmicas⁵⁹.

Segundo o relatório, as devoções eram procuradas “na medida em que fôr provada a ‘eficácia’ do santo diante de fenômenos naturais ainda não controladas pelo

⁵⁶ Ibidem. p. 88.

⁵⁷ Idem. Ibidem.

⁵⁸ Idem. Ibidem.

⁵⁹ Ibidem. p. 89.

homem”. Disso resultaria um sujeito com um sentido teológico pouco profundo, apegado a uma “concepção dualista entre a religião e a vida” e uma “atitude ritualística e mágica diante dos sacramentos”⁶⁰. Desse modo os autores do relatório perceberam no perfil religioso da população a expressão de uma região “subdesenvolvida”⁶¹, situação a ser emergencialmente superada. Para tanto, conviria:

[...] pensar um tipo de pastoral que possa centrar-se sobre o sentido do homem: sua vocação no plano humano e divino. Seu papel diante da natureza, de ser dominador e não dominado por ela; de ser quem domina a natureza enquanto se relaciona com os outros⁶².

A partir do relatório pode-se observar a profunda conexão entre a ação diretiva da Igreja e o projeto de desenvolvimento econômico estabelecido para a região, estabelecido pelo Estado para colonizar as chamadas “novas fronteiras agrícolas”. O grifo sugere o corolário e evidencia a percepção de que havia a necessidade de se implementarem atitudes que permitissem aos colonos compreenderem-se como “dominadores da natureza”. A transformação, o beneficiamento do meio, estabelece o cerne do projeto capitalista de relação com o campo e com a produção.

A compreensão acerca do papel do colono no mundo deveria passar, portanto, pela definição de novas práticas de religiosidade. Era necessário, segundo o relatório, estabelecer novos nortes de comportamento, nova visão de mundo e outra identidade sociocultural. A implementação desse projeto ficaria a cargo da Igreja, mais precisamente, das organizações eclesiais comunitárias. O trabalho deveria partir das bases para, a partir disso, ser concretizado em toda a região. Nesse tocante, aparece o trabalho de uma das ramificações da Igreja na região. A ASSESOAR empenhou esforços para processualmente solidificar uma identidade de grupo para os habitantes da região na medida em que buscaram impor a esses “princípios de visão e de divisão comuns, e, portanto, uma visão única de sua identidade e uma visão idêntica de sua unidade”⁶³.

O relatório elenca, por fim, três conclusões. Em função delas, o trabalho pastoral deveria ser mudado e adequado às necessidades da população. Seriam elas: a) a mudança da concepção de religião presente entre a população; b) a necessidade de modificar a forma como os indivíduos agiam “face aos problemas sócio-econômicos e

⁶⁰ Ibidem. p. 90.

⁶¹ Ibidem. p. 89.

⁶² Idem. Ibidem.

⁶³ BOURDIEU, Pierre. A força da representação. In: **A economia das trocas lingüísticas**. op. cit. p. 111.

que para eles se traduzem em colheita difícil, criação prejudicada, pouco dinheiro, ausência de recursos”; c) a necessidade de transformar o “conceito que o homem faz de si” que, segundo o relatório, estava marcado por uma ideia de “homem que apenas contempla o mundo; tem um modo fixista e fatalista de ver as coisas”, e o que seria pior, “não concebe o mundo como uma obra a ser criada e transformada continuamente através de sua ação”⁶⁴.

O relatório é claro em suas considerações. De acordo com as suas conclusões, urgia uma renovação no trabalho religioso e pastoral, com o objetivo de retirar o católico de sua passividade, para torná-lo um sujeito ativo e transformador de seu meio, produtivo. A superação dessa condição, que segundo o relatório fomentava o atraso, viria pela mudança no trabalho religioso. O campo religioso devia ser rearticulado no sentido de trabalhar devidamente o que se designava como “catolicismo subdesenvolvido”.

As conclusões do relatório exasperam uma das grandes marcas do catolicismo brasileiro, que são o misticismo e a base rural. As margens desse catolicismo sempre foram muito elásticas, sobretudo devido ao distanciamento que a Igreja manteve de grande parcela da população – o caso do *habitus* religioso do caboclo é significativo nesse sentido. As comunidades, de acordo com as mais diversas vivências, foram construindo “livremente” a sua religiosidade. Nesse sentido, eram muito estreitas as margens para o leigo interferir na definição do culto ou dos referenciais de espiritualidade.

O relatório também permite perceber que ainda havia um forte combate a tal modelo de catolicismo. As medidas tomadas visavam a formar uma nova Igreja a partir da superação dos traços devocionais e religiosos anteriores. Nesses termos, a religião torna-se um tipo de “motor da história humana” e a Igreja, a grande guia rumo ao esclarecimento. A passividade viria do fatalismo, da superstição, da pura contemplação do mundo. Essa atitude resultaria na e da incapacidade dos indivíduos em mudarem a sua autoconsciência sociológica. Essas afirmações evidenciam que o processo civilizador empreendido pela Igreja, apontado no capítulo anterior, pelo menos até aquele momento, era levado adiante não somente pela ação da diocese, mas se desdobrava entre as entidades e congregações que atuavam na região.

⁶⁴ ASSESOAR. **Levantamento sócio-religioso**. op. cit. p. 92.

É bom lembrar que as representações, descrições e prescrições contidas no relatório são estabelecidas após o Concílio Vaticano II. A “Igreja pós-conciliar”, por sua vez, e mais precisamente as frações do clero que se esforçaram em se pautar sobre as novas diretrizes, desenvolve a dimensão da comunidade cristã em um duplo sentido: primeiro concedendo às equipes de leigos frações do trabalho religioso e de margens de decisões sobre a vida religiosa do local. É neste sentido que a Igreja trabalha uma comunidade que se apresenta como ordem oposta às práticas religiosas de outrora, sendo em muitos momentos hostil a ela. O segundo sentido é o de procurar dissolver, sem perdas de controle, a ordem que a simbolizava perante as comunidades. Urgiu, portanto, a necessidade de se trabalhar com os significados constituídos pelo povo sobre o “catolicismo” e a “religião católica”⁶⁵.

A implantação do conjunto de modificações no perfil dos leigos primeiramente ficou a cargo dos padres, que estavam sendo paulatinamente fixados nas paróquias. Conforme já se salientou, a ação efetiva dos padres envolvia uma série de complexidades, uma vez que eram geradoras de grandes tensões com as comunidades. Em síntese, o projeto da Igreja de “tomar as rédeas”, na prática, foi limitado. A população, nesse tocante, foi o personagem-chave do processo. Se a população se agradasse com o sacerdote, ele permanecia durante tempo considerável na paróquia. Caso não, a saída era uma certeza.

Todavia, assim que as paróquias eram fundadas, a mobilização para que o padre realizasse as suas funções espirituais era imediata. Ter um padre era um privilégio, sendo a sua ausência uma das principais queixas dos bispos diocesanos, desde Dom Carlos Eduardo. Padre David, ao lembrar as palavras de Dom Agostinho, quando ele e outros sacerdotes chegaram à região, afirma que o bispo os teria recebido com muitos agradecimentos e pedidos:

[...] *“muito obrigado, pra mim vocês é a gota d’água, vê se traz mais padres porque, eu preciso”*. Então nós nos sentimos acolhidos. Nós tínhamos que corresponder a este apoio de Dom Agostinho. [...] Então nós estamos ali recebidos com carinho, porque aqui precisava de sacerdotes de pulso, de muita espiritualidade e de muita fé, pra perseverar⁶⁶.

⁶⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 117.

⁶⁶ FONTANA, David. **Entrevista**. op. cit.

O “pulso firme” se refere à dificuldade que o Padre diz ter encontrado quando lidou com a rudeza, com os costumes diferentes da população e com as dificuldades presentes no ambiente. Segundo o Padre, porém, o que facilitava era o apoio e organização que os habitantes dispendiam no sentido de construir uma estrutura para a atuação do sacerdote, sua mobilidade e recursos para o início dos trabalhos religiosos. O espírito cristão, nesses termos, precisava ser fomentado a partir de uma formação religiosa que valorizasse o que a população tinha de melhor: “o que salvava este povo era aquela fé que eles trouxeram dentro”⁶⁷.

As primeiras medidas eram, pelos exemplos pesquisados, a construção de uma casa paroquial, a compra de um veículo e das alfaias utilizadas nas celebrações. É o que se percebe no trecho a seguir, transcrito de um livro-tombo⁶⁸ de uma das paróquias da região. Nele, o sacerdote expressa as primeiras impressões que teve ao conhecer os projetos em torno da paróquia, bem como os preparativos que marcaram a sua chegada:

Vim visitar os amigos e conhecer o lugar. Desejava trabalhar na diocese de Toledo. O povo daqui porém, ansioso de ter um sacerdote, fizeram de tudo para que eu assumisse a Paróquia. Representantes das capelas da cidade foram a Toledo e me trouxeram. Foi no dia 21 de julho [1967]. Ao cair da tarde do dia 21 uma grande multidão de povo, com entusiasmo e fé cristã aplaudiram a minha chegada provisória, pois a data marcada pelo Bispo Diocesano, D. Carlos, para o dia 19 de novembro do corrente ano. Assim começou a vida religiosa na futura paróquia, que com 30 mil habitantes de várias origens, e muitos caboclos, quase todos professam a mesma fé. No dia seguinte se pensou em adquirir uma condução para a Paróquia. Todos colaboraram e dentro de 15 dias foi adquirido o carro O.K. Chevrolet 1967 – “picape”. Isto deu condição para em poucos meses se conhecer todo o município e a paróquia. Dentro de 8 dias visitei as capelas, todas com grande número de sócios, paupérrimas algumas. Todos os católicos com boa vida de frequência sacramental. [...] Foi constatado que há realmente uma grande necessidade de mais sacerdotes devido ao grande número de católicos⁶⁹.

No texto, o sacerdote salienta o capital social que a sua figura representava quando chegou à cidade sede da paróquia. Segundo ele, a “vida religiosa” da paróquia se iniciou após a sua chegada, algo questionável a partir do seu próprio depoimento,

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Os livros tomo são fontes preciosas para o trabalho historiográfico. O seu teor possui uma dupla dimensão, muito em função do seu papel no interior da estrutura eclesial. O livro tomo, ao mesmo tempo em que acomoda as impressões do Padre sobre a comunidade também proporciona captar o olhar do pároco sobre as tensões vivenciadas na vida comunitária e nos bastidores da Igreja. Tanto é que um dos sacerdotes responsáveis por uma das paróquias pesquisadas pediu muito cuidado no momento da escrita do trabalho. Nesse sentido, o peso da subjetividade inerente à escrita desses documentos deve ser devidamente balanceado no momento da análise.

⁶⁹ Livro tomo da Paróquia Santa Izabel. Santa Izabel D’Oeste, vol. 1, 1967-1995, p. 01.

pois ele destaca o grande número de católicos, inclusive posicionando-os como maioria. Algo fundamental também se sobressai nesse trecho, mais precisamente no momento em que o sacerdote narra acerca da composição populacional. Segundo ele, havia gente de várias origens, todavia ele faz questão de mencionar a presença dos caboclos, separando-os do conjunto de pessoas. Nesse momento, a diocese ainda estava sendo guiada por Dom Carlos Eduardo, conforme se verifica no texto, que provavelmente deve ter “alertado” o sacerdote acerca da presença dos caboclos e da peculiaridade de suas práticas religiosas.

Os Padres eram recebidos sob intensos preparativos e festejos. Ressalta-se, nesse sentido, a sua posição política, ou seja, a sua capacidade de estabelecer e catalisar relações entre os indivíduos. Essa percepção é manifestada na fala do Padre David Fontana. Para ele o Padre:

Era visto como um salvador, uma pessoa que precisava assessorar [...]. Em setenta e dois tinha, no apostolado a oração, a oração que nós fundamos adoração aqui dentro, mil e cem pessoas que faziam adoração, porque eu me ajoelhava na frente deles. A hora da adoração foi fundada aqui dentro então em setenta e dois, em todos os sábados eu reunia aqui mais de mil crianças, maltrapilhas, tinham medo e eu enchia de doce, etc. E foi que levantando as crianças, eu tinha cento e trinta e cinco catequistas, que começamos do nada, mas eles enxergavam na pessoa do padre, que ia pra frente, animava, ajudavam, toda essas construções meu filho, se, não são minhas, porque é fruto de suor, fruto de trabalho desses homem que precisavam de alguém, e esse alguém na verdade, não adianta esconde, esse alguém fui eu porque era o primeiro padre que vim aqui, teve um outro que fico uns três, quatro meses e foi embora, ficou com medo [...].Então eu construí sim, como cabeça, mas quem trabalhava, quem organizava, quem dava um tudo era o povo. Povo bom se forma com exemplo⁷⁰.

Na fala do Padre David, destaca-se o papel político dos sacerdotes. Muito dessa capacidade gerencial se devia à mística que era atribuída ao sacerdote – “um salvador”, “o cabeça”. Essa posição lhes permitia aproximarem-se das pessoas e apresentar o campo religioso partir de estratégias diferenciadas. Os adultos, segundo o sacerdote, precisavam sentir que alguém estava se inserindo na comunidade de forma a partilhar de seus anseios e mostrar o “jeito certo” de se praticar a religião. No caso das crianças, percebe-se o doce, a brincadeira, tangenciando a aproximação entre a Igreja e esses. A catequese seria o próximo passo para a construção do que o Padre considera como um “povo bom”, formado pelo “bom exemplo”, que ele teria sido.

⁷⁰ FONTANA, David. **Entrevista**. op. cit.

Havia, porém, muitos momentos em que padres não conseguiam exercer o seu “poder simbólico”. Embora os padres fossem imbuídos de todo um arsenal de recursos e prestígio, a duração de sua estadia em uma comunidade era extremamente variável. Há vários casos “espinhosos” presentes em alguns livros tombo e até em depoimentos, que revelam um pouco dessas complexidades. Os padres, por sua vez, se posicionavam como vítimas de fofocas, intrigas e alianças escusas. Independente da veracidade ou não dos casos, presume-se que as tensões que surgiam com a população eram constantes, sobretudo quando o padre não estava habituado aos costumes locais ou quando se envolvia de modo demasiado em questões políticas⁷¹.

Segundo os dados pesquisados, assim que o padre vinha, as atividades em torno da Igreja passavam a ser formalizadas. Soma-se ao ímpeto organizativo da comunidade a fala litúrgica. Entre todas as atividades, as festas nas igrejas eram os grandes acontecimentos. A sua realização se dava em momentos muito específicos. Destacam-se, nesse sentido, as festividades realizadas no final das colheitas e as relacionadas ao santo padroeiro das comunidades. O final da colheita era um momento especial, pois era o momento em que “o colono tava mais folgado”⁷², segundo um dos entrevistados. O final da colheita era vivenciado junto à Igreja, primeiramente por proporcionar o agradecimento a Deus pela “boa lavoura” e também por reafirmar e renovar as promessas e pedidos para a próxima safra. O final da colheita também proporcionava o dinheiro extra para se realizar e combinar os próximos “briques”.

A organização do calendário era, portanto, estabelecida em função da Igreja e essa escolha não era realizada somente pela comunidade. A Igreja se antecipava nesse sentido, assegurando que a comunidade seguisse as suas datas, normalmente estabelecidas em função de algum santo ou feriado litúrgico. É o que se observa nas anotações dos livros tombo das paróquias visitadas, postura que demonstra a força da “verbalização” do padre na formalização do cotidiano a partir da definição de rotinas em torno do sagrado⁷³. A própria concepção do que viria a ser uma comunidade era, em

⁷¹ Dom Agostinho chegou a proibir os padres de se envolverem nessas questões. Usa-se o termo “política” tendo em vista o seu teor funcional, prático. Ao contrário da concepção acadêmica do termo, que a define como relação, os entrevistados pautaram o termo para definir as práticas eleitoreiras, as contendas pela definição dos prefeitos e vereadores. Nesses termos, a “política” é entendida como o momento em que se discutia e se agia em favor da definição dos indivíduos que, de acordo com a vontade de cada um, deveriam gerenciar as instituições públicas. Os padres não ficavam de fora dessas disputas, havendo momentos em que o bispo tinha de intervir, contendo os ânimos dos sacerdotes mais exaltados.

⁷² MOURA, Alberto. **Entrevista**. op. cit.

⁷³ Mircea Eliade salienta que, dentre outros fatores, as religiões foram capazes de definir práticas tácitas entre os mais variados povos muito em função da definição de marcos temporais que preservaram certa periodicidade no decorrer dos tempos. A formalização de ciclos foi providencial nesse sentido. A

muitos casos, estabelecida pelos religiosos. É o que destaca o Padre David, ao tocar nessa questão:

Era mais fácil você unir uma comunidade deixando religião fora ou bem pouco convidando para um esporte, assim se construiu um campo de futebol, uma cancha de boxa, comia um churrasco junto, era mais fácil construir um grupo, uma comunidade assim do que começa com uma religião. A religião vinha vindo atrás, pra iluminar isto, isso que eu fiz, porque chega lá, reza um pai nosso uma ave Maria não resolve, você tem que ensina a eles a vida social antes, depois infundir o fermento lá dentro, porque o fermento vai sempre depois que a massa tá ajeitada, então aquilo que com consegui a construir comunidade aqui dentro foi começar com o esporte, pequenos matinês, valorizando a juventude, congregando num campo de futebol, rezando uma missa crioula. Eu sou muito da missa crioula, eu sou um tradicionalista desgraçado⁷⁴.

Segundo o Padre, a religião era algo a ser incutida em processo permanente. A metáfora do fermento e da massa evidencia tal noção. As estratégias para tanto eram variadas. A primeira questão apontada pelo entrevistado corresponde à capacidade que o sacerdote devia ter para obter sucesso na construção comunitária. A reinvenção da ritualística em função dos costumes trazidos pelos “gaúchos”, a partir da missa crioula⁷⁵, por exemplo, possibilitava ao padre apresentar os ritos católicos de forma mais palatável. Valoriza-se, nesse sentido, a identidade sociocultural entendida como familiar aos grupos que se tornaram majoritários no Sudoeste do Paraná. A organização dos CTG’s – Centros de Tradição Gaúcha – que existem até o presente em grande número na região, e as festas organizadas por esses, como as Semanas Farroupilhas, movimentam a região, sendo elementos significativos nesse sentido.

A composição das festas religiosas e devocionais até o presente, com a presença obrigatória do churrasco e sendo realizadas em ambientes que preservam elementos estéticos ruralizados, sugere que a manutenção de determinados elementos, fixados socialmente como costumes, é parte importante na construção simbólica dos rituais

ciclicidade permitiu com que a religião se transformasse em um elemento que marcava as rotinas das sociedades. Esse elemento contribuiu para paulatinamente nutrir a simbologia, pois acabaram por fixar ritos e símbolos pelos quais “o Cosmo e a sociedade” iam sendo “regenerados de maneira periódica”. Ver: ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992. p. 12.

⁷⁴ FONTANA, David. **Entrevista**. op. cit.

⁷⁵ A missa crioula é um ritual litúrgico semelhante à missa tradicional, mas estabelecido em função dos arranjos que caracterizam a “cultura gaúcha”. Assim sendo, o padre reza o ritual sem batina, somente com a estola, e “pilchado” – vestido com a indumentária característica dos “gaúchos”. Faz parte dessa composição, de modo mais significativo, o lenço no pescoço, a bota e a bombacha (calça). A missa crioula, tal como grande parte das composições estéticas vinculadas aos movimentos tradicionalistas gaúchos, é projetada em função da reprodução da vida estancieira, com o altar, normalmente adornado com elementos desse teor.

religiosos, pois permite aos indivíduos maior possibilidade de identificação. A valorização de uma suposta tradição do lugar de origem favorecia a incorporação da prática religiosa, pois ambas eram, a partir do ritual, entendidas como o elo que ligava os sujeitos ao seu lugar de origem. Essa tentativa de estabilizar as vivências a partir das experiências constituídas no novo espaço proporcionou elementos para que tradições fossem reinventadas, pois houve a apropriação de supostos “velhos costumes em condições novas”⁷⁶.

Assim sendo, destaca-se a apropriação e manipulação de elementos que, com o tempo, passaram a ser considerados como sendo comuns para as comunidades. Tal processo é algo fundamental para a construção de um todo social, pois, os “ritos colectivos traduzem a necessidade de encontrar uma linguagem e um modo de expressão que correspondam a uma comunidade de imaginação social” na medida em que garantem a adesão das “massas”, que “procuram reconhecer-se e afirmar-se nas suas acções, um modo de comunicação”. Tal processo assegura “um cenário e um suporte para os poderes que sucessivamente se instalam, tentando estabilizar-se”⁷⁷.

Soma-se a essas iniciativas a mobilização da Igreja para além do âmbito da diocese através da organização periódica das “santas missões”. Essas se compunham pela visitação de sacerdotes vinculados a congregações religiosas como os capuchinhos, franciscanos, redentoristas, dentre outras, que se preocupavam em realizar uma série de cursos, palestras e trabalhos de grupo nas comunidades da região⁷⁸. As pregações realizadas nas missões eram, geralmente, de um teor mais espiritualista do que político-organizativo. Para o clero local esses momentos eram considerados vitais. É o que destaca, em livro tombo, um sacerdote que atuou na região:

Hoje de manhã chegou a turma dos Padres Capuchinhos para pregar as santas missões na matriz e nas capelas da paróquia. [...] A recepção

⁷⁶ HOBBSAWM, E; RANGER, T. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: 1997. p.13.

⁷⁷ BACZKO, Bronislaw. *A Imaginação social*. op. cit. p. 324.

⁷⁸ As missões não aconteciam com muita regularidade. O teor espiritualista das pregações realizadas durante as missões tornou-se uma tônica dessa ação desde o seu início. Pedro Rubens de Oliveira salienta que a implementação das “santas missões” foi uma estratégia da Igreja Católica, nos quadros da romanização, para espiritualizar e enquadrar os fiéis que viviam isolados da visita periódica à Igreja aos dogmas e ritos oficiais. Tanto é que no seu início as mensagens promovidas por essas estavam vinculadas a sentidos escatológicos e apocalípticos, tática utilizada para convencê-los da necessidade de haver adesão imediata. Em síntese, as missões preservaram a característica de atuar em comunidades, mas buscando a construção da individualidade cristã considerada oficial pela Igreja. Ver: OLIVEIRA, Pedro Rubens de. **O rosto popular de Deus refletido no catolicismo brasileiro**. Disponível em: <<http://www.unicap.br/observatorio/arquivos/ORosto141108.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>> Acesso em 30/07/2013.

das missões é uma graça especial, porque confiamos haver renovação espiritual de toda a paróquia⁷⁹.

Esses momentos marcaram a trajetória de muitos católicos, sendo até hoje lembrados pelos habitantes da região como especiais e repletos de positividade. As pessoas ainda guardam quadros, pequenos calendários, fotografias dos missionários, dentre outros objetos que as fazem lembrarem-se das missões. É o que relata um dos entrevistados, atualmente com 49 anos, que na década de 1970 “era só um piazinho”:

[...] o ano exato eu não sei, só que eles distribuía balinha pras criança. Dava aquele tumulto e a gente ia lá pegar [risos]. Era missões, de missionários. Tinha na época, tinha diversas aqui. Quantas eu não sei precisar. Os meus pais participavam, era obrigação. Imagina, “os missionários”. Pessoas vinda com o objetivo de transmitir algo bom. O objetivo era sempre completar as missões. Quando eu era criança eu tinha que fazer todos os dias, fazer, acompanhar, participar⁸⁰.

Os momentos em torno da Igreja, dos missionários, segundo o entrevistado, eram vivenciados com a expectativa de que algo de muito bom estava acontecendo. A mensagem da Igreja era bem recebida, fazendo inclusive com que os missionários contassem com uma aura de santidade perante o povo. Novamente se percebe os agentes do sagrado se valendo de estratégias para “conquistar”, se aproximar da população, sobretudo das crianças. Abaixo há uma fotografia de um quadro, encontrado na casa de uma entrevistada (figura 05). Acima da imagem está escrito: “Lembrança das Missões”. O quadro, segundo ela, é uma “lembrança” das missões realizadas no interior de Pérola D’Oeste no ano de 1982. Acima está representada a imagem de Nossa Senhora de Salette.

⁷⁹ Livro tomo da Paróquia Cristo Rei. Pérola D’Oeste, vol. 1, 1967-1995. p. 12.

⁸⁰ BRUSAMARELLO, Milton. **Entrevista. op. cit.**

Figura 05: Lembrança das Missões 1982.



Fonte: autor/2013.

A flexibilização dos ritos, dos símbolos, dos métodos, segundo o Padre David, garantia a construção de uma comunidade, pois rezar somente não bastava. Urgia haver o convite a congregar, a tornar a Igreja receptiva e a familiarizar os indivíduos com a religião. Em síntese, era necessário incorporar o leigo, torná-lo um agente ativo do sagrado. O relatório composto pela ASSESOAR, ainda na década de 1960, expressa essa demanda. Todavia, dificilmente o clero seguia alguma “cartilha” fixamente, nem mesmo as cartas pastorais eram bem recebidas em muitos momentos⁸¹. É o que registra Dom Agostinho, em 1976, momento em que afirma sentir muita dificuldade em consolidar os planos pastorais para diocese que assumira. Segundo o bispo, havia:

Falta de apoio e colaboração por parte dos inúmeros vigários em nos aceitar, aceitar nossos planos, materiais vocacionais e mesmo encaminhar as vocações para o Seminário de Palmas, pois à medida que aumentam o número de padres diocesanos, mais se configura espiritualmente a Diocese. [...] Sentimos falta de ânimos por parte dos

⁸¹ Percebe-se essa tensão nos livros tomo. O bispo nem sempre era bem visto, as instruções contidas nas cartas como a compilação e leitura da carta dificilmente eram seguidas, e tantas outras questões.

Padres e Religiosos convidados aos nossos encontros. Cada um prefere trabalhar individualmente⁸².

Notadamente, as tentativas de se construir uma coesão definitiva de ação para a diocese assumiram grau de urgência para Dom Agostinho. No decorrer da década de 1970, a estrutura social presente no Sudoeste do Paraná começou a ser percebida como sujeita a uma série de transformações. As comunidades passaram a conviver com outros ritmos de vida, formas de sociabilidade e, sobretudo, outras formas de “acessar” as “palavras sagradas”. A Igreja deveria responder a essas questões, e o fez a partir de ações como a elaboração dos jornais, a impressão de discursos e, portanto, a constituição de representações sociais.

Outro aspecto relevante correspondeu às mudanças na estrutura socioeconômica da região e do próprio Estado do Paraná. Essas mudanças paulatinamente tensionaram o então modelo de produção agrícola predominante na região, que estava pautado, sobretudo, no trabalho familiar e em uma produção ainda pouco tecnificada, o que incidiu de forma violenta sobre os habitantes do campo. Segundo Davi Schreiner, a partir de dados colhidos junto ao IBGE, no Paraná em cerca de 25 anos (1970-1995), os estabelecimentos de até 100 hectares se reduziram de 536.208 (96,7%) unidades para 342.925 unidades (92,71%). Esses, que representavam uma área com cerca de 7.672.39 (52,39%) milhões de hectares em 1970, passaram a ocupar uma área de cerca de 6.198.026 hectares (38,87%) em 1995. As propriedades com mais de 1.000 hectares, por sua vez, que em 1970 representavam o número de 1.087 propriedades (0,19%), e ocupavam uma área de 2.732,391 milhões de hectares (18,68%), em 1995 eram compostas por 1.457 propriedades (0,39% do total) e compreendiam cerca de 3.197.940 milhões de hectares (20,06%)⁸³.

A Igreja, poucos anos antes, havia assumido a vanguarda no que tange à resolução das causas dos colonos. Episódios aludidos no primeiro capítulo, como o Vaticano II, a fundação da Regional Sul II, “A Marcha dos Bispos pelo Oeste do Paraná” representaram a emergência de discussões que acabaram gerando medidas para se tentar frear o processo de abandono do campo. Mas essa não era a única questão, pois havia também sujeitos que saíam do campo para buscar novas alternativas nas cidades recém-fundadas. O êxodo rural crescente, o aumento de indivíduos residentes nas cidades, a inserção de profissionais com ensino superior – formados inclusive na

⁸² SARTORI, Agostinho José. *Vozes novas da Diocese*. Palmas, 23 de outubro de 1976.

⁸³ SCHREINER, Davi F. **Entre a exclusão e a utopia**. op. cit. p. 92.

Faculdade de Palmas, que era dirigida pela diocese – a penetração de confissões pentecostais e a adesão de dissidentes católicos a essas, demandaram da Igreja algumas medidas.

A primeira das atitudes tomadas foi na tentativa de capitalizar cognitivamente os católicos no sentido de constituir uma nova marcação dos lugares sociais consagrados pelas comunidades, sobretudo os pavilhões e as bodegas. A partir das palavras de Dom Agostinho, percebe-se que a instituição deveria passar a trabalhar o modo como os católicos passaram a vivenciar as “novas” atividades e “liberdades” vivenciadas pela população, mas que não envolviam diretamente a Igreja.

O “cuidado” deveria partir do trabalho pastoral, da devida instrução e incorporação dos leigos ao pensamento e aos rituais eclesiais, medidas essas consideradas emergenciais. Santificar os momentos, essa era a instrução. Assim percebe-se em matéria de um jornal local, escrita no final da década de 1970, destinada a cobrir os debates e resultados de uma das reuniões das equipes pastorais presentes na diocese:

A equipe Diocesana de Pastoral da diocese de Palmas esteve reunida nos dias 7-9 de maio último na cidade de Francisco Beltrão, Paraná.

Nos temas tratados percebeu-se um desejo dos participantes de aplicar os princípios de Puebla na Pastoral. Mas ao mesmo tempo que este desejo era manifestado, notou-se por um levantamento realizado que a administração dos sacramentos ainda está longe de seguir as normas de Puebla.

Nos casamentos está o maior distanciamento de uma pastoral de acordo as últimas orientações da Igreja.

[...] Quanto ao ambiente que a música seja condizente e digna, igual para todos, que música seja de preferência clássica ou religiosa. Num casamento foi colocada a música “quero abraçar teu corpo inteiro” o que vem a afirmar o conceito pagão de muitos quanto ao matrimônio. Nas decorações notou-se certa firmeza na equipe diocesana de pastoral da diocese de Palmas. Exigir-se-á decoração padronizada para todos os casamentos, não permitindo mais os enfeites nos bancos. Para muitos, foi afirmado o casamento não passa de uma festa pagã.

[...] Além de outros temas abordados à Luz de Puebla como catequese, animação missionária, vocações, liturgia, meios de comunicação social, promoção humana, foi tratado o tema pavilhões e explorações de bodegas existentes anexas aos pavilhões das comunidades.

Além de todos estes pontos tratados, percebeu-se grande angustia de todos quanto à religiosidade popular. A Igreja após o Vaticano II caiu no outro extremo importando uma liturgia da Europa e esqueceu-se de adaptá-los ao povo simples, como no sul aos Índios, caboclos, grupos minoritários e menos instruídos. Agora com o documento de Puebla deve-se fazer um esforço para conservar a cultura do povo revalorizando a simbologia da liturgia, também ter uma liberação do rubricismo e da Instrumentalização da liturgia, dando a liturgia um ar

de festa mais ligação com a realidade para se conseguir uma comunhão eclesial. Todos estas orientações serão colocadas no diretório dos Sacramentos para toda Diocese de Palmas⁸⁴.

No mesmo ano e na mesma linha de escrita, Dom Agostinho, em carta circular expressa as suas preocupações quanto às mudanças na região. Nesse documento, o religioso enunciou que “mudanças” estavam ocorrendo e que elas seriam temerárias ao bom andamento da vida social e religiosa até então mantida:

Estamos numa fase de transição e transformação também no Sudoeste: se até agora éramos uma região de mentalidade agrária, as rodovias e os meios de comunicação social estão operando uma mudança e permitindo a infiltração de ideias e costumes que não coincidem com a mensagem cristã. Se até há pouco nos sentíamos seguros em razão da marca quase inteiramente católica do povo da região que se demonstra sensível e dócil à influência da Igreja, hoje não é possível ter garantia. O crescimento numérico dos profissionais liberais, a multiplicação de interesses nem sempre legítimos, o processo econômico que provoca maior facilidade em encontrar um tempo para o lazer e outras circunstâncias não deixam de ser um verdadeiro desafio à nossa tarefa evangelizadora e já não poderemos contar com a tranquilidade anterior⁸⁵.

As representações contidas na carta posicionam uma religião em estado de ameaça, de medo, de desassossego, sentimentos oriundos da situação de intranquilidade proporcionada pelos “novos tempos”. Essa derivaria da desagregação das supostas raízes sociológicas católicas da região, que estariam se desgastando em função das transformações na estrutura social. A vida no campo, a preservação dos laços familiares nesse meio e a centralidade da Igreja nas comunidades estava sendo tensionada pela emergência de outros ambientes e sujeitos que, a partir das mudanças do *modus vivendi* anterior, estariam optando por outras atividades. Disso resultaria um distanciar-se da Instituição.

A escrita de Dom Agostinho reflete a perda de terreno que a mesma teve no decorrer dos tempos. O Sudoeste até meados da década de 1970 comportava um modelo de sociedade percebida pela Igreja como muito atraente. A região era um espaço composto por pequenas cidades, com produção centralizada em torno da agricultura em pequenas propriedades e cidades de porte reduzido. Não obstante, os momentos rituais eram, nas cidades e sobretudo nas linhas interioranas, planejados em função da Igreja. Embora a carta soe com um tom mais apocalíptico do que a realidade comportou, o

⁸⁴ JORNAL DO POVO. **Diocese de Palmas deseja valorizar a Religiosidade popular**. Palmas, 25 de maio de 1979.

⁸⁵ SARTORI, Dom Agostinho José. **Momentos importantes**. Julho/agosto de 1979. p. 2.

receio era justificável. Para o bispo, a sociedade não poderia ficar, de modo algum desguarnecida no processo. Certamente, essa percepção ofuscou sua visão para o fato de que, tal como nos lembra, Birchall & Muls:

[...] não podemos pressupor que a modernização atinja, de imediato, a esfera do sagrado e do religioso, nem interpretar os símbolos e as práticas religiosas que permanecem como persistências anacrônicas que seriam inevitavelmente superadas numa sociedade em transformação. Assim, é nessa tensão entre o velho e o novo, entre a permanência e a transformação, entre a continuidade e a ruptura, que se deve buscar, no caso concreto em estudo, o sentido que tomam as crenças, os valores e os símbolos do catolicismo⁸⁶.

Parte dessa discussão será realizada no terceiro capítulo, uma vez que se entende que o catolicismo presente continua pujante na região. Todavia, algumas questões se mostravam urgentes naquele momento. A estrutura social de até então tendia à manutenção dos padres como líderes “políticos” de primeira ordem nas suas cidades. A partir da penetração dos novos meios de comunicação, a figura do padre e da paróquia perde em importância em relação à do homem público, do prefeito, do vereador. Muito interessante, nesse sentido, foi um dos registros encontrados em livro-tombo, em que por volta da metade da década de 1980, o padre reclamava da não menção dos clérigos durante uma visita de um político às cidades da região. Segundo ele: “... na composição das mesas [de honra] os vigários não foram convidados, nem foram nomeados uma vez sequer por um dos oradores, nem mesmo pelos prefeitos que se dizem ser amigos. A resposta está no salmo nº 02”⁸⁷. No mesmo sentido, observa o senhor Luis Zamboni (60 anos), o qual vem percebendo essa perda de carisma do padre em relação aos fiéis católicos:

Mas olha. Hoje a religião é mais diferente, porque eles não “carregam” mais, não vai mais em cima. Aqui [no santuário] é mais diferente porque é mais rígida, mais assim. Então o pessoal – o padre vai lá na comunidade e dá uma ordem e o pessoal diz: “não vamos fazer o que o padre fez, o padre mandou”.⁸⁸

Nesse aspecto, torna-se incontestável o fato de que a prática da religião e da religiosidade foi, de fato, modificada em muitos aspectos a partir da metade da década

⁸⁶ BIRCHALL, Telma de Souza; MULS, Nair Costa. Campesinato: modernização e catolicismo. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 75.

⁸⁷ A mesma questão é apontada pelo padre David em sua entrevista. Livro tomo da Paróquia Santa Izabel. op.cit. p. 80.

⁸⁸ ZAMBONI, José. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 de outubro de 2012.

de 1970. Muito disso se deveu ao aumento populacional das cidades, à expansão de serviços públicos como o fornecimento de eletricidade e, em consequência, à possibilidade de se realizar outras atividades não alinhadas à Igreja. Outros fatores foram a criação dos municípios, o aumento da captação de capitais provenientes de investimentos governamentais, o aprimoramento das vias de acesso e o desenvolvimento de alternativas para a circulação da produção e de capitais. Essas contingências geraram novas formas de sociabilidade, o que é um movimento natural da sociedade na medida em que, conforme nos aponta Norbert Elias:

As interdependências dos indivíduos, e as coerções que sua dependência recíproca exerce, têm origem em determinadas necessidades e ideais humanos, socialmente marcantes. O modo de dependência recíproca varia conforme aparecem as necessidades sociais que levam a novos vínculos entre as pessoas⁸⁹.

Em pouco tempo, percebem-se algumas famílias migrando para as cidades em busca de empregos, podendo adquirir determinados bens, que interferiram na redefinição do cotidiano e, portanto, no modo como concebiam a religião e praticavam a religiosidade. No que tange a tais aspectos, consegue-se perceber essas transformações atuando no sentido de oferecer outras redes de referência e doutrinação. O rádio e a TV foram importantes nesse sentido, com destaque nesse primeiro momento para a primeira mídia.

No início do processo de implantação das rádios locais, dos receptores e antenas de TV, essas mídias eram retratadas pelos bispos como avanços para a região e estabelecidas como aliadas para o trabalho de evangelização. Os livros tombo e cartas pastorais emitidas desde o bispado de Dom Carlos Eduardo, contam com essas considerações e constantemente alertam os católicos para o consumo da “boa mídia”⁹⁰. O próprio relatório da ASSESOAR estabelece que uma das principais vias de acesso à mensagem da Igreja era o rádio, sendo essa mídia, no final da década de 1960, consumida por praticamente todas as famílias entrevistadas. Era muito ouvida, por

⁸⁹ ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. op cit. p. 150.

⁹⁰ Em carta circular datada de 04 de outubro de 1966, o Bispo diocesano ressalta a importância do rádio nas comunidades, destacando o papel “da boa comunicação” na difusão da mensagem cristã na região. Segundo ele a região já contava com quatro emissoras que transmitiam “a voz da paróquia” – momento em que sacerdotes e leigos informavam as atividades definidas em torno da Igreja. As emissoras mais ouvidas nessa época eram a rádio Guaíba, de origem gaúcha, e a rádio Aparecida, rádio católica sediada no estado de São Paulo. MELO, Carlos Eduardo S. B. **Dia mundial das comunicações sociais**. Palmas, 04 de outubro de 1966.

exemplo, a Rádio Aparecida e os programas do Padre Vitor Coelho de Almeida⁹¹, que, devido à enorme aceitação das práticas devocionais marianas entre a população, fez visitas a cidades do Sudoeste em alguns momentos.

Essa desterritorialização da mensagem católica com o tempo acabou por, em certa medida, descentralizar a referência religiosa que anteriormente estava calcada na figura do padre. Tais deslocamentos, tanto simbólicos quanto físicos, comprimiram tempos, espaços e contribuíram para a construção de novas experiências religiosas. O rádio passou a marcar a rotina religiosa das famílias a partir da fixação de horários, práticas de oração. É o que narra o entrevistado Milton Brusamarello (49 anos)⁹²:

Lá, quando eu era piazinho ainda, que a minha mãe e meu pai escutavam a rádio Aparecida, tinha na hora do meio dia, doze horas, através da rádio eles escutam a queima de foguetes. Aí o meu pai ia lá e acendia um foguete. Era sagrado⁹³.

Ao mesmo tempo, as mídias permitiram alternativas para que esses pudessem contrabalancear os discursos dos agentes do sagrado estabelecidos, até mesmo contraporem-se a eles. Os padres, seja por suas posturas políticas, métodos de pregação ou eclesiologia, muitas vezes afastavam as pessoas da Igreja “porque tinha padre que só falava abobrinha”⁹⁴. Essa frase foi proferida pela senhora Maria Rodrigues (70 anos), ao ser entrevistada pelo autor desse trabalho no Santuário Diocesano de Santa Izabel D’Oeste. Segundo ela, o marido tornou-se “descrente” devido aos anos de discordância com a fala dos padres. Todavia, segundo ela o marido não a critica e prefere participar de outros ritos religiosos como a ida aos santuários. Segundo ela, para se manter cristão era e é necessário engolir alguns defeitos da Igreja, pois “nóis não imo pelos padres, nóis imo por Jesus”⁹⁵. Outra prática que se popularizou na região durante os anos 70, e

⁹¹ O Padre Vitor Coelho de Almeida, que também era conhecido como “missionário de Aparecida”, foi um sacerdote redentorista e um dos fundadores da Rádio Aparecida. O padre e historiador do Santuário Nacional de Aparecida, Júlio Brustolini, por exemplo, afirma ter sido Padre Vitor um dos precursores do modelo de “padre comunicador de massas”, atualmente em voga na Igreja. O título de “missionário de Aparecida” lhe foi atribuído em função do trabalho que realizava fora da rádio. Destacavam-se as visitas periódicas que o sacerdote realizava nas cidades na medida em que havia mobilização para a sua vinda. Nesses lugares o sacerdote levava mensagens e imagens e, com isso, popularizava o Santuário Nacional de Aparecida. Morreu em 1987, aos 88 anos de idade. A sua beatificação e santificação tramita em processo.

⁹² A cura de uma enfermidade desse entrevistado foi a razão pela qual se iniciaram as peregrinações ao bosque em que atualmente se localiza o Santuário Diocesano de Nossa Senhora Aparecida, no município de Santa Izabel D’Oeste, e onde se realiza a Romaria Penitencial a Nossa Senhora Aparecida. Esse evento ocorre desde 1981 e será analisado de modo mais detido no próximo capítulo.

⁹³ BRUSAMARELLO, Milton. **Entrevista. op. cit.**

⁹⁴ RODRIGUES, Maria. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste. 12 de outubro de 2012.

⁹⁵ Idem.

apontada no relato anterior, foi o turismo religioso e a busca pela peregrinação e pelas romarias.

Do ponto de vista nacional, a Igreja, desde o início da década de 1980, vem se reformulando face às dificuldades de fazer com que os anseios religiosos dos fiéis permaneçam gravitando em torno do seu campo religioso. A orientação prática e discursiva da Igreja há muito não estava atraindo os fiéis da maneira como se gostaria. Várias medidas foram fomentadas e movimentos emergiram como resposta à concorrência de um mercado religioso cada vez mais competitivo. O discurso engajado, adotado por parte do clero durante o regime militar, as campanhas da fraternidade da CNBB, dentre outras expressões, por sua vez, não responderam aos anseios de parte dos católicos.

Diante de todo esse quadro de relações com o religioso, formas diferenciadas de se viver a religiosidade surgiram. Essa simbiose permitiu a emergência de um tipo de fiel que atualmente é mais comum do que se imaginava no início da pesquisa, que há muito tempo frequenta santuários, faz viagens religiosas, peregrinações, mas não frequenta a Igreja. Essas práticas tem a ver com o que muitos autores consideram como uma “descentralização do modelo paroquial”, que consiste em uma mudança de comportamento religioso que emerge e tende fundamentalmente para uma realidade de pluralismo, de busca autônoma por experiências religiosas, sejam essas intimistas, “privatistas”, ou coletivizadas⁹⁶. Discutir-se-á essas questões também no terceiro capítulo.

Outro aspecto, já elencado anteriormente, corresponde às tensões políticas emergentes no interior da Igreja Católica e como o surgimento de diferentes “autocompreensões” da Igreja geraram tensões no Sudoeste do Paraná, tanto entre os padres quanto entre os leigos. Seguramente, a origem social de Dom Agostinho lhe permitiu compreender a causa dos colonos expropriados de modo bastante sensível, o

⁹⁶ As reflexões encontradas sobre esse assunto são unanimemente voltadas para a necessidade de se pensar alternativas para o futuro das sociedades eclesiais na contemporaneidade. Consideram, portanto, a paróquia como um modelo a ser superado, renovado. A paróquia é uma organização que orienta a Igreja Católica desde os primeiros séculos de sua existência. Tal organização, porém, possui vínculos profundos com a ideia de “comunidade tradicional cristã”, que tem a ruralidade como uma de suas maiores marcas. A paróquia tradicional teria o Padre como seu centro e uma comunidade que partilha intensamente experiências em seu entorno. A Igreja centralizaria essas experiências e coordenaria a vivência social. Atualmente, porém, essa forma de organização pouco condiz com os ritmos de vida da contemporaneidade. Ver: REINERT, João Fernandes. **Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial? Renovação da instituição paroquial no contexto urbano**. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ. pp. 82-89.

que não o impediu de entrar em choque com a ASSESOAR a partir do momento em que a entidade assumiu a plataforma mais direta de luta em favor dos colonos expropriados.

Obviamente, essa posição não foi hegemônica entre o clero local e nem entre os fiéis, que em número significativo tenderam para a participação em grupos mais conservadores como a RCC. A Igreja Católica, de um modo geral, passava por um momento muito particular, que se formalizou a partir do Vaticano II e abriu um leque de alinhamentos para os católicos. Nesse sentido, frações internas da Igreja e os próprios leigos se dividiam em torno dos mais variados projetos de ação, o que abriu um campo de disputas sobre a hegemonia em torno da “autocompreensão” católica e os fiéis. Sobre tal questão, afirmam Pierutti & Prandi:

Na década de 60, no seu processo de adaptar-se aos novos tempos, no *aggiornamento*, a Igreja se encontrou num caminho de mão dupla: de uma lado fermentou as ações da esquerda e liderou uma importante mudança institucional que foi confirmada pelo Concílio Vaticano II e que significou importante passo na direção de uma elaboração teológica mais voltada para os problemas sociais, a Teologia da Libertação; de outro, tomou a trilha mais conservadora que veio a dar na Renovação Carismática⁹⁷.

A diocese de Palmas lidou com os dois perfis, pois ambos representaram parte da massa de católicos. A partir das falas proferidas por Dom Agostinho, pode-se perceber que, inicialmente, o discurso esteve bastante pautado na “opção pelos pobres” e alinhado em certa medida à eclesiologia proposta pela Teologia da Libertação, por exemplo. O acompanhamento da Instituição quanto às transformação nos modos de vida e empobrecimento da população proporcionou certa sensibilidade no trato dessas questões. Houve, porém, certo recrudescimento dessa posição, percebido por volta do início da década de 1980, momento em que houve forte combate às correntes progressistas por parte do Vaticano, o que foi abertamente admitido pelo pontífice João Paulo II⁹⁸.

Nesse sentido, cabe pensar a forma como essas tensões políticas no interior da Instituição incidiram na coesão do *corpus* eclesial e como moldaram formas diferenciadas de perceber os movimentos internos da Igreja. Não há dúvida que a posição política assumida pela diocese, notadamente o apoio aos movimentos sociais e a

⁹⁷ PIERUTTI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. As religiões no Brasil contemporâneo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Um sopro no espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: FAPESP, 1997. p. 30.

⁹⁸ Nesse sentido, cabe salientar o perfil eclesiológico do papado de João Paulo II, cujo combate a qualquer flerte entre as doutrinas da Igreja e o comunismo proporcionou a construção de uma Igreja Católica comprometida com a pura espiritualização dos fiéis e a manutenção de princípios conservadores.

própria existência deles, foi capaz de definir demandas e fazer emergir tensões entre o clero da região. É o que se pensará no próximo item.

2.3 Agentes do sagrado: embates e tensões políticas

O bispado de Dom Agostinho, desde seu início, foi marcado por uma realidade de embates, que envolveram frações da Igreja, tanto local quanto nacionalmente, com as múltiplas tensões políticas que no Brasil se faziam presentes. A ruptura de frações da Igreja com o Estado a partir do Golpe de 64, as denúncias das torturas de membros do clero e as demandas pós-Vaticano II, proporcionaram a alguns grupos de religiosos os elementos para assumir uma posição mais crítica e, em alguns casos, profundamente articulada com a causa dos movimentos sociais. Disso resultou o apoio de muitos bispos e agentes do clero aos movimentos sociais rurais e urbanos, o que permitiu que, pela força política e mobilizadora da Igreja, e tal como sugere o título da obra de Eder Sader, outros personagens entrassem em cena⁹⁹.

Por outro lado, no Sudoeste, parte significativa do clero e da população não adotou tais posições. Observa-se até hoje grande resistência a determinadas inclinações políticas, sobretudo as mais progressistas. Disso decorreu a manutenção de posições mais moderadas e conservadoras entre o clero e os católicos, que anos mais tarde viriam a proporcionar grande popularidade a movimentos eclesiológicos como a RCC – Renovação Carismática Católica. Observam-se esse e outros movimentos crescendo em meio a um processo de tensões no campo e de saída de parte da população desse ambiente. Aqueles que permaneceram estiveram em contato constante com a organização dos colonos, quem saiu esteve menos sensível a essas causas, não necessariamente reprovando-as.

Essa realidade não esteve circunscrita tão somente ao Sudoeste do Paraná, sendo uma realidade candente em grande parte de um Brasil que paulatinamente se “des-ruralizava” na medida em que se passavam as décadas do século XX¹⁰⁰. Muito interessante, nesse sentido, é estudo empreendido por Telma Birchall e Nair Muls a partir do caso de dois municípios “tradicionalmente rurais” de Minas Gerais. Nesse estudo as autoras problematizam como a dissolução dos laços rurais e dos modos de vida que constituíam um mundo considerado “naturalmente católico” proporcionaram

⁹⁹ SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo – 1970/1980**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 55.

¹⁰⁰ PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estud. av. [online]**. 2004, vol.18, n.52. pp. 17-28.

uma arena de tensões em que grupos diferenciados dentro do próprio catolicismo acabaram disputando espaço pela afirmação de novos modos do “ser Igreja”.

No caso, observa-se a tensão em uma região cujas opções mais comuns foram a carismática – buscada por grupos que estabeleciam a sua fé em aspectos mais “místicos”, espirituais, comprometidos com a marcação das fronteiras religiosas com grupos não católicos, que passaram a ameaçar de modo periférico a hegemonia dos códigos católicos na região – até as iniciativas que visaram à implementação das CEB’s. Conforme as autoras salientam, não se tratava de uma simples polarização entre vertentes, pois a adesão envolvia elementos de ordem existencial. Aderir a tais posições era também responder a um complexo campo de novas vivências e interpretações, que marcavam a forma como os católicos reorganizavam a sua subjetividade religiosa quando permaneciam no campo ou mudavam de espaço.

Desse estudo, algumas considerações são importantes para a presente pesquisa. A adesão racional e, porque não, passional a determinados grupos da Igreja Católica está relacionada com as experiências diferenciadas que marcam a trajetória dos diferentes sujeitos e grupos em um determinado quadro de relações. No caso da diocese de Palmas os processos de dissolução das “raízes rurais” e o seu impacto no catolicismo, entendimento adotado pela própria diocese, também foram experienciados de modos muito diversificados. Para os fiéis, os elementos que passaram a influenciar na vivência religiosa são interpretados de modos bastante singulares. Para aqueles cuja saída do campo fora acompanhada por uma aparente passividade, a saída tornou-se menos traumática. Por sua vez, para quem tentou manter-se no campo e não conseguiu, a luta coletiva se apresentou como alternativa. A processualidade proveniente da tensão entre manter-se no campo, modernizar-se ou abandoná-lo, polarizou grupos, criou alinhamentos e flexionou a Igreja entre segmentos bastante distintos¹⁰¹.

Para aqueles que optaram pela luta, a Igreja representou um alento e uma grande fonte de apoio para a possibilidade da organização, que no Sudoeste atingiu graus admiráveis. Muito disso se deveu à ação de entidades que até então agiam em nome da Igreja, a ASSESOAR é um bom exemplo. A ASSESOAR desde a metade da década de 1960 foi uma das entidades que se empenhou em implantar junto aos colonos as diretrizes mais progressistas do Concílio Vaticano II.

¹⁰¹ BIRCHAL, Telma de Souza; MULS, Nair Costa. Campesinato: modernização e catolicismo. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**. op. cit.

A ideia de construir um sujeito mais ativo, atuante, sem abrir mão de sua condição de colono, tornou-se uma de suas linhas de ação. Observa-se tal inclinação na composição do relatório da entidade, que prezou pela busca ao “fiel ativo” e “sujeito de sua história”. Esse anseio passou a fazer parte das plataformas de organização da ASSESOAR, que, face às condições de expropriação no campo, sobretudo pelo aumento da especulação e atuação dos bancos, alguns anos depois atuou em favor da organização e resistência de milhares de pessoas¹⁰².

O catolicismo foi um dos elementos que energizou a luta coletiva, sobretudo a partir da ação da CPT – Comissão Pastoral da Terra – entidade que foi presidida por Dom Agostinho, e a penetração dos pressupostos da Teologia da Libertação. Esse processo mais tarde resultou na organização do MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – e dos movimentos dos atingidos por barragens¹⁰³. Outros momentos de construção de práticas religiosas e devocionais surgiram desse processo, com destaque para as Romarias da Terra¹⁰⁴. Essas práticas religiosas e devocionais não serão abordadas nessa pesquisa, embora também sejam capítulos da história da trajetória do catolicismo no Sudoeste do Paraná¹⁰⁵.

¹⁰² Nesse período, entre as ações da ASSESOAR constavam as publicações gráficas, sendo as mais comuns em forma de cartilhas e manuais. Desse material, constam matérias relacionadas à vida no campo e à formação para a militância rural. Dentre essas se destaca o jornal “O Cambota” o qual estabelecia uma série de discursos que trabalhavam com as contradições que permeavam o cotidiano do colono e as problemáticas postas naquele quadro de relações: o êxodo rural na região, a expropriação dos colonos pelos bancos e latifundiários, as dificuldades de quem abandonava o lugar para “viver na cidade”, dentre tantas outras. Aliás, a categoria colono permanece sendo usada para identificar esses sujeitos, o que sugere a manutenção de uma série de representações que permaneceram significando a vida no campo. Essas elaborações eram endossadas por discursos que se utilizavam de elementos religiosos.

¹⁰³ SCHREINER, Davi Félix. **Entre a exclusão e a utopia**. op. cit.

¹⁰⁴ As Romarias da Terra foram eventos religiosos organizados a partir da década de 1980 por uma série de entidades e grupos vinculados as causas dos colonos expropriados. A primeira Romaria da Terra aconteceu em Guaíra, no dia 28 de julho de 1985. As Romarias da Terra foram em diversos momentos lideradas por líderes religiosos, que encabeçaram a luta coletiva dos colonos. Destaca-se, nesse tocante, a atuação de Dom Olívio Fazza e de outros religiosos. Por outro lado, a Igreja também foi cobrada por outros setores quanto ao alinhamento supostamente “esquerdista”, “comunista”, das suas opções políticas. Dom Agostinho veio a público em vários momentos para negar que estivesse estimulando “invasões”, “depredações”, dentre outras ações. Todavia, se sabe que o seu envolvimento com os “acampados”, como eram conhecidos os trabalhadores rurais expropriados, era constante. As edições do jornal *Até que...*, compostas durante a década de 1980, são ricas em referências sobre essa atuação.

¹⁰⁵ Embora não se relacione diretamente à religiosidade, a tese de Davi Félix Schreiner aborda o papel que a religiosidade desempenhou entre os assentados no Sudoeste do Paraná. O autor trabalha situando a religião como um dos elementos que estabeleceu a luta dos colonos em favor de suas causas. Schreiner ainda destaca a importância da simbologia, que se consubstanciou a partir dos muitos símbolos religiosos que passaram a fazer parte dos momentos de encontro entre os membros dos movimentos sociais. Destaca-se, nesse sentido, a cruz de cedro, que também representava a presença da cultura cabocla na região. Segundo a prática cabocla, assim que se chegava a uma área de terra se plantava uma muda de cedro. Se crescesse era sinal que as coisas dariam certo, se não nascesse, segundo o costume, esses se deslocavam. A cruz de cedro, portanto, sintetizava esses elementos e ao mesmo tempo reivindicava a

As contingências históricas que marcaram o bispado de Dom Agostinho o tornaram bom observador do aspecto sociológico da região. Esse elemento lhe permitiu permanecer durante 35 anos à frente da Diocese de Palmas, uma das mais complicadas, se não a mais, do Paraná. Ele, por sua trajetória pessoal e eclesial, compreendia a historicidade do povo que pastoreava. Em muitos escritos, ele apontou os diferentes públicos com que a Igreja dialogava, assim como as dificuldades encontradas para a aplicação de um plano pastoral eficaz. Tais dados podem ser verificados em uma de suas cartas pastorais, escrita no final da década de 1980:

No aspecto sócio-político-agrário constata-se a presença de realidades bem distintas exigindo um atendimento pastoral específico e adequado. Neste aspecto constata-se:

a. Pequenos proprietários rurais que vivem da terra. Geralmente são estes que mais participam da vida da Igreja. São eles os mais atingidos pela ação pastoral da Igreja e em consequência é dentre eles que aparecem os agentes evangelizadores. É com eles também que a Igreja mais conta para o suporte financeiro da sua ação pastoral a nível de comunidade e paróquia. Cabe-nos, porém, ressaltar que as pequenas propriedades estão sendo absorvidas pelos latifúndios causando o fenômeno do êxodo rural e o inchaço das cidades.

b. Presença do latifundiário o qual é mais difícil a Igreja atingir com a Evangelização, bem como não é fácil contar com a sua colaboração para a manutenção da ação pastoral da Igreja. É todo um trabalho de evangelização lento, porém, urgente a ser feito visando atingir também a classe que detém o poder e o ter.

c. Presença muito expressiva de sem-terra, bóias-frias, desempregados, sub-empregados, muitos deles vivendo num submundo que tem necessidade urgente de evangelização e de promoção social.

d. No aspecto religioso constata-se um crescimento preocupante de seitas, sobretudo neopentecostais, que fazem adeptos entre as classes mais humildes, desprovidas de cultura, de bens e de valores humanos e cristãos.

Diante dessa realidade toda a Igreja procura cumprir sua missão primeira: evangelizar através de todos os meios. [...] Evangelizar num processo de conversão, comunhão e participação o povo do Sudoeste do Paraná a partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o homem, a luz da opção preferencial pelos pobres buscando obter uma clara e corajosa profissão de fé visando assim à construção de uma comunidade justa e fraterna¹⁰⁶.

Conforme os enunciados anteriormente destacados, Dom Agostinho sabia quem eram os sujeitos que realmente necessitavam do apoio da Igreja. Durante a sua trajetória religiosa, por sua vez, ficou bastante claro que o bispo relacionava o sucesso da ação da

associação com a Igreja e seus agentes, pois tal local social era considerado um refúgio face às injustiças desse mundo. SCHREINER, Davi Félix. **Entre a exclusão e a utopia**. op. cit. pp. 184-188.

¹⁰⁶ SARTORI, Agostinho José. **Dados da realidade pastoral**. Palmas, 21 de agosto de 1987. pp. 02-03.

Igreja na região com a manutenção dos modos de vida da população e com a conservação da dignidade dos diferentes grupos presentes na diocese. A garantia de que fossem preservadas as condições concretas de existência dos indivíduos, nesses termos, era parte fundamental do processo. A sua convicção quanto à eficácia de modelos mais comunitários para a Igreja o fizeram entender que somente haveria de fato evangelização no momento em que os sujeitos construíssem coletivamente uma sociedade eclesial. O “coletivamente”, por sua vez, deveria ser compreendido como possibilidade de superação da desigualdade para além do discurso histórico da “caridade”. Em outras palavras, superar o atraso provocado pela marginalização era, segundo o bispo, o passo definitivo a ser dado.

Sem dúvidas, foram essas questões que fizeram emergir entre parte do clero da diocese um alinhamento mais “progressista” e comprometido com projetos com tal inclinação. Um desses, muito popular entre o clero e muito discutido, foi o de construção das CEB’s – Comunidades Eclesiais de Base. Todavia, a implantação desse modelo de catolicismo não foi bem aceita por uma parcela significativa da população e por parte do próprio clero, sobretudo os padres mais idosos, formados antes do Vaticano II e resilientes quanto à qualquer inclinação “esquerdista”. As CEB’s propunham um catolicismo mais engajado e intelectualizado, para o qual se exigia além de fé uma alta formação política. Essa linha de ação acabou sendo lida como prejudicial à Igreja face ao cada vez mais concorrido mercado religioso, presente no Brasil¹⁰⁷ e na região.

Por outro lado, havia outros elementos que acabavam barrando a aceitação desses pressupostos. A defesa da ideia de propriedade privada nos moldes capitalistas também esteve presente nos discursos de muitos padres, notadamente os sacerdotes seculares¹⁰⁸. Esses se envolveram com as suas comunidades não somente gerenciando as questões relativas à Igreja e à espiritualidade, mas também acumulando propriedades, fundando empresas. A posição desses padres esteve alinhada à defesa de pressupostos

¹⁰⁷ GUERRA, Lemuel. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, editada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PUC- São Paulo, n. 2, ano 3, 2003.

¹⁰⁸ Os padres seculares são indivíduos urdidos pelo sacramento sacerdotal, mas que não estão sujeitos a uma Ordem religiosa. Tal parcela do clero é designada como diocesana, pois seus serviços são dedicados e dizem respeito somente à Diocese em que estão atuando. Os padres seculares podem acumular bens, pois não prestam voto de pobreza, embora prestem votos de obediência e castidade. O clero regular, por sua vez, compõe-se de indivíduos ordenados em uma congregação ou ordem religiosa. Estão, portanto, subordinados simultaneamente aos códigos disciplinares próprios da Ordem religiosa a que pertencem e às ordens da diocese em que estão trabalhando. Os religiosos regulares não podem acumular bens, pois prestam, além dos votos de castidade e obediência, o voto de pobreza. Os bens que arrecadam são destinados à congregação ou à ordem a que se filiaram.

mais conservadores, o que resultou em ataques severos aos “progressistas”, também designados como “padres novos”. Os “padres novos” eram aqueles formados em tempos mais atuais, absorvendo a ampla gama de transformações que a Igreja sofreu sobretudo após o Vaticano II. Alguns desses, inclusive, assumiram abertamente a sua adesão às proposições da Teologia da Libertação.

Os principais argumentos do debate estavam predominantemente respaldados no binário engajamento e propriedade. Entre os padres mais conservadores imperou o respaldo à suposta segurança inerente à manutenção da propriedade, do ideal do trabalho e, sobretudo, face às supostas contradições inerentes à “opção pelos pobres”. Segue o escrito compilado de um livro tombo:

Enche-se o programa [reunião regional do clero em Francisco Beltrão] de um sem número de assuntos que acabam não sendo bem tratados, nem um. Aliás, quando tudo corre bem e não há avacalhado de algum espírito de porco como houve nesse dia. Há alguns padres que não se contentam com a harmonia, devem lançar ideias bestas para perturbar: “porque tem gente sem terra?”, “porque tem gente sem casa?”, “porque tem gente que sofre fome?”, “porque tem gente injustiçada?”. “Porque há ricos, exploradores, porque isto é, porque aquilo”. Não negamos que haja estas coisas. Mas as houve desde o começo do mundo. E nunca se houve um padre dizer: “É preciso trabalhar, ganhar o pão com o suor do próprio rosto... não! Esses padres querem para os outros e, portanto, para si”. Sombra e água fresca, mês que corra por 30 dias, se faltar é direito adquirido e se sobrar (31 dias), horas extra. É muito bonito ouvi-los falar. Mas são os tais que querem mesa farta, cama boa e macia, quarto limpo e arejado e bom carro. O resto vale para pregação e não para vivência¹⁰⁹.

A desaprovação quanto ao modo como os “progressistas” conduziam a religião, portanto, era constante. As suas proposições eram consideradas “extravagantes”, “revoltosas”. Tal contenda pode ser percebida a partir da fala do Padre David, que se autoconsidera um conservador:

Tinham padres bons, espiritualizados, amigos, obedientes ao bispo, e tinha padres revoltoso né. [...] Teve [aceitação à posição progressista]. muita não, mas teve. As nossas reuniões de padres com o Bispo, sempre terminavam em desentendimento de duas, duas partes, os a favor da teologia da libertação tem que fazer isso, fazer aquilo, que não se faz isso em vinte e quatro horas, e os conservadores, certo. Então sempre nós saíamos sempre intrigados, um respeitando o diálogo do outro. Mas na hora H saía fumaça pelos cantos lá, e havia muitos violentos, atacavam na defesa desta teologia da libertação que é boa, mas tem que saber empregá-la... Nós triunfamos, porque, meio apagou um pouco, e hoje aqueles padres, sacerdotes e leigos, a maioria leigo,

¹⁰⁹ Livro tombo da Paróquia Santa Izabel. op. cit. p. 91.

que eram assim fanáticos nesse ponto, eles voltaram meio pra trás e começaram a botar o pé no chão e compreenderam que a fé, a religião, ela deve se preocupar sim, mas não deixar a espiritualidade pra ir criar uma lei política e social, a lei social precisa de religião, sem isto não dura, e hoje parece que tá mais equilibrado e se fala menos¹¹⁰.

A fala do Padre permite pensar os desdobramentos que tiveram as questões e embates que tangenciaram o que se pode chamar de “envolvimento político” da Igreja com os movimentos sociais na região Sudoeste do Paraná. Ao confirmar a existência das diferenças e a sua posição, nelas também estabelece o fim que essas acabaram tendo: “nós triunfamos”. O Padre também enuncia o que ele considera o caminho ideal para a Igreja: a “condição de equilíbrio”. A partir dessa posição haveria uma religião destituída de tensões e questionamentos, dedicada de modo mais direto ao espiritual e afeita moderadamente à discussão das contradições do “social”.

As tensões entre os padres da região eram constantes e se desenvolviam a partir de outros múltiplos referenciais. Somavam-se às questões políticas as diferenças surgidas, por exemplo, em função da forma como os padres e as paróquias se relacionavam entre si e com o bispo, como conduziam as suas comunidades e como se posicionavam face às demandas sociais e políticas que incidiam sobre a Igreja.

Nesse sentido, evidencia-se uma contenda que se mostrou candente durante o segundo bispado. Acomodar os interesses em jogo foi um grande desafio para Dom Agostinho, que, de modo bastante cauteloso, conduziu os interesses em conflito sem abrir mão de apoiar aqueles que ele considerava os grandes protagonistas do processo de formação do Sudoeste do Paraná: os colonos, mormente aqueles que com o passar dos anos foram se vendo destituídos da possibilidade de adquirir a propriedade da terra. Nesse tocante, Dom Agostinho cumpriu a sua função de “governante”, pois conseguiu manter um diálogo franco e permanente com os diversos segmentos da sociedade do Sudoeste do Paraná.

Sobre tal aspecto cabe recuperar as reflexões de Norbert Elias sobre a governança dos reis europeus durante o período monárquico moderno. Tal autor explana na obra “A Sociedade de Corte” que tal modelo social se mostrou durável não pelo “poder do monarca” ou por sua suposta “majestade”. O governo era possível pela capacidade que a figura do rei foi processualmente adquirindo na centralização da administração dos conflitos surgidos naquele quadro específico de relações. Ter um rei era, portanto, interessante para os diversos grupos em jogo. Do mesmo modo, pode-se

¹¹⁰ FONTANA, David. **Entrevista**. op. cit.

pensar a ação dos bispos, que no decorrer do tempo centralizam em si as tensões e, com isso, mantêm certa coesão entre os membros das Igrejas locais¹¹¹. No caso de Palmas essa questão foi complexa, sobretudo para Dom Agostinho, cuja posição política foi abertamente progressista. Essa contingência lhe demandou passar parte do seu bispado “pisando em ovos”, ou seja, administrando de modo muito cuidadoso os diversos interesses que se expressavam.

As posições mais conservadoras do clero, por outro lado, não resultaram necessariamente em apoio aos movimentos renovadores, mesmo os mais conservadores como a RCC. Grande parte dos padres que atuavam na diocese não contava com uma formação aberta a ponto de haver tais concessões. O movimento, nesse sentido, foi recebido com certa parcimônia, o que demonstra que as muitas faces da Igreja, emergentes nesse período, causavam certo estranhamento e desconforto entre parte do clero. Sobretudo para aqueles que acreditavam em uma Igreja comprometida com as feições consideradas tradicionais.

Talvez, por tal motivo, no Sudoeste não houve uma entrada maciça em movimentos como a RCC¹¹². A sua proximidade com o neopentecostalismo pode ter travado o ímpeto de uma série de sacerdotes. O crescimento do contingente de católicos que aderiram a tais linhas, porém, foi rápido e englobou um número significativo de fiéis, mormente a partir do final da década de 1980. Para esses, as propostas de construção de um catolicismo mais intimista, espiritualista, era atraente e respondia aos seus anseios presentes. Essa movimentação dos fiéis preocupava a diocese, algo que se evidenciou em muitos escritos. A questão fundamental era: já que estão procurando essa linha, como instruir os católicos que se aproximavam das práticas pentecostais?

Uma estratégia muito curiosa utilizada nesse mercado religioso concorrente processou-se no interior do clero da diocese durante parte da década de 1990 e início dos anos 2000, percebida a partir das páginas do jornal “*Até que...*”. Nesse período tornou-se comum entre os padres da diocese a realização de cursos de parapsicologia, havendo inclusive a diplomação de muitos desses nessa área. A parapsicologia é uma área da psicologia que se preocupa em explicar fenômenos extrassensoriais de forma racionalizada. Nas páginas do referido jornal, foram escritas várias matérias, até sessões

¹¹¹ ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. op. cit.

¹¹² Sobre a RCC e seu avanço nesse período ver: ORO, Ari. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996. PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito**. São Paulo: Edusp, 1997.

periódicas, de autoria de sacerdotes explicando de forma “racional” os milagres, as curas, a capacidade da mente, das palavras.

A estratégia, conclui-se, consistia em alertar os católicos quanto à fala de agentes, católicos ou não, notadamente os pastores, pregadores e outros que, a partir de palavras ditas em momentos oportunos, “curariam” as pessoas e seus males. Esse foi um dos motivos pelos quais, inicialmente, houve rejeição ao movimento da Renovação Carismática, haja vista que os seus rituais eram próximos ao pentecostalismo. Dentre esses, se destacam os de “cura e libertação”, a glossolalia, havendo outros. Observa-se tal estranhamento em documentos escritos por Dom Agostinho, destacados anteriormente, e na fala do Padre David Fontana. O sacerdote destaca que:

[do ponto de vista] Teológico é ótimo, prático eu fui contra sim, toda a vida, do jeito que faziam. Ah, parecia uma dessas “seitas” que tem ali, desmaiavam. Uma vez fui pra Capanema, me chamaram pra fazer uma palestra, depois fizeram. Caíam no chão. Eu disse: “olha, vamo fica de pé, o homem não cai, se este movimento, a Renovação Carismática Católica, é pra infundir na pessoa o desânimo, a tristeza, recordar problemas sem resolvê-los, então não se mexe”. Porque vinha lá, se falava, mexia com um passado de uma pessoa, mas ninguém resolvia, entendeu? [...] Oh, a renovação carismática, os pregadores, faziam questão de mexer, mas depois vinham aqui comigo: “padre oh aconteceu isso agora vem...”. Tá, não resolviam a questão, mexiam, por isso eu era contra. A espiritualidade é uma coisa, mas que a espiritualidade resolva. Hoje melhorou cem por cento, acho eu, a renovação carismática, é mais, mais moderada, etc. [...] Extrapolaram? Extrapolaram, faziam desmaiar. Se não desmaiasse não tirava proveito, tinha que chora pra, pra, tirar proveito. Então eu fui contra¹¹³.

Observe-se no relato do Padre David o destaque dado para a falta de compromisso dos adeptos da RCC para com, segundo ele, o modo católico de se praticar a religião. Esse é associado à sobriedade dos ritos, à positividade, ao ânimo, à resolução dos problemas. Em última análise, segundo o padre, era a sua figura a procurada para resolver os problemas originados por tais “descuidos”.

Observa-se, e tendo em vista as propostas do Vaticano II, que a abertura para as “expressões populares” não estava assentada na aprovação cega de todas as expressões de religiosidade, mas no acompanhamento cuidadoso para com o modo como os católicos as vivenciavam. Esses estavam, segundo os enunciados, permanentemente inclinados à possibilidade de resolução “fácil” para os seus problemas, nas promessas vazias – elementos relacionados por Padre David com as “seitas”.

¹¹³ FONTANA, David. **Entrevista**. op. cit.

A partir da metade da década de 1990, no Jornal *Até que...*, houve um decaimento exponencial das matérias relacionadas com o envolvimento da Igreja com os movimentos sociais. Houve, nesse período certo equilíbrio na região, sendo que houve alguns avanços a partir do assentamento e indenização de famílias expropriadas. Os movimentos sociais mais organizados como o MST, por sua vez, passaram a alcançar voos mais altos, sendo conhecidos em nível nacional e angariando pessoas de outras regiões do país.

Por outro lado, a posição política de Dom Agostinho nunca mudou, pois se fez presente nos seus escritos até o final da sua trajetória como bispo. Em uma de suas últimas cartas pastorais, por ocasião das preparações para “o novo Milênio”, em 1999, o bispo apontou quais eram as principais missões da Igreja para os novos tempos. No documento ele destaca que a Igreja deveria ouvir:

“o Grito dos Excluídos que nasce do crescente processo de exclusão que atinge o mundo todo, e de forma contundente o Brasil, como resultado histórico de sistemas políticos injustos cujas raízes remontam à época de seu Descobrimento, e que se agrava atualmente em vista do modelo neoliberal implantado a partir de 1990, o qual reforça a estrutura da desigualdade na realidade brasileira, situação que chega a limites extremos com a globalização econômica e reduz uma grande parte da população à mais dolorosa e extrema situação de miséria [...]”¹¹⁴.

E continua, evocando o que acreditava ser a “missão histórica da Igreja”, que, fundamentada em suas raízes comunitárias, deveria prezar pela “[...] caridade evangélica” e manifestar “constantemente sua solicitude em preservar a dignidade inalienável dos pobres e oprimidos, e dos esquecidos sedentos de justiça”¹¹⁵. Nesse sentido, deveria ser parte da proposta da Igreja, a partir da CNBB e do bispado nacional:

[...] através do seu setor Pastoral Social, a presença da Igreja na sociedade e, com o objetivo de promover a dignidade humana entre aqueles marginalizados pela política e pelas leis do País, suscita iniciativas como as Romarias da Terra e do Trabalho, as Semanas Sociais Brasileiras e o Grito dos Excluídos, que são assumidos pelas Dioceses do Brasil, por suas pastorais, entidades ecumênicas, organismos e movimentos populares¹¹⁶.

Observa-se nesse discurso a expressão de um anseio que, segundo o seu sucessor Dom José Antônio Peruzzo, percorreu a longa trajetória de Dom Agostinho como bispo:

¹¹⁴ SARTORI, Agostinho José. **Carta Pastoral**. Palmas, 03 de agosto de 1999. p. 01.

¹¹⁵ Idem. *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*. pp. 01-02.

a tentativa de “conscientizar” o clero e os fiéis da diocese quanto à necessidade de haver no Sudoeste uma “maior unidade política”. Essa unidade política seria expressão da construção de um projeto de maior amplitude – observe-se a sua análise acerca dos processos sociohistóricos em nível nacional e mundial – que constituiria um movimento de transformação social em que a Igreja assumiria papel chave. Segundo Dom José Antônio, Dom Agostinho acreditava que sem esse infundir de sentidos haveria um contra movimento, que enublaria os sentidos, de fato, políticos dessa transformação, “que fragmentava as forças, quer nos municípios, quer na região. E ele estava certo. Afinal, consciência política não é o mesmo que ímpeto eleitoral”¹¹⁷.

Por outro lado, a leitura de que tal postura, descrita por Dom Agostinho, era “assumida por todas as dioceses” estava equivocada. A compreensão desses processos sob tal prisma não foi parte do programa de parte significativa das dioceses do país. Houve, todavia, exceções, e o bispado de Palmas, com as claras limitações que incidem sobre a ação eclesial, durante a administração eclesial de Dom Agostinho, representou um desses raros exemplos.

Ao lado dessas transformações, ligadas de modo mais direto às movimentações internas da Igreja, houve outras, que se expressaram no cotidiano e no modo como os católicos foram vivenciando e percebendo a religião em suas vidas e na sociedade que constituiu no Sudoeste do Paraná. Houve, nesse ínterim, a emergência de outras práticas e concepções religiosas, que vêm se objetivando entre os rituais reproduzidos nos espaços públicos de devoção, sobretudo nos construídos pela população, como as capelas, as grutas e os santuários.

Essas expressões *hierofânicas*¹¹⁸ e a legitimidade que asseguraram a sua existência sugerem que a cultura religiosa católica é parte importante da memória social que se constituiu na região. A hipótese converge à ideia de que a ampla aceitação que os eventos religiosos têm atualmente entre a população do Sudoeste resulta desse processo, que proporcionou a negociação entre as práticas religiosas já desenvolvidas na região pelos caboclos, por exemplo, com outras referências. Esses primeiramente trazidos pelos migrantes e, mais coetaneamente, pelos processos que vem proporcionando

¹¹⁷ PERUZZO, José Antônio. **Dom Agostinho: o homem que foi e a história que permanece**. In: Página virtual da Diocese de Palmas-Francisco Beltrão-PR. Palmas: 2012. Disponível em: <http://www.curiadiocesana.com.br/palavra_pastor_conteudo.php?id=14> acesso em 25 de novembro de 2013.

¹¹⁸ A noção de hierofania será retomada no próximo capítulo, mantendo como referências as discussões de Mircea Eliade. Ver: ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. op. cit. pp. 17-18.

referências externas e mais amplas para o modo como o catolicismo está sendo vivenciado.

Essa contingência histórica permite uma questão, alçada, entre outros, por Pierre Sanchis e incorporada na presente pesquisa: como compreender as significações dos indivíduos quando esses praticam a religião, e tendo em vista as margens de liberdade que contam para agir religiosamente?¹¹⁹ Ou, pensando de outro modo, como, mesmo com as alterações significativas no modo de vida do habitante do Sudoeste, os indivíduos ainda mantêm com o catolicismo e com a Igreja Católica uma relação tão profunda? Em parte já se respondeu a essa questão nos dois capítulos anteriores, mas parte da resposta ficará para o próximo.

O perfil devocional público presente no Sudoeste, ainda atrelado a práticas religiosas que podem ser consideradas pré-conciliares, pietistas, notadamente voltadas para a devoção mariana, oferece vias valiosas para se refletir como o elemento religioso permitiu o intercambiar de referências, experiências, rituais e memórias. Será sobre esse conjunto de questões que será construído o próximo capítulo.

¹¹⁹ SANCHIS, Pierre. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**. op. cit. p. 29.

CAPÍTULO III

Lugares, símbolos e ritos: momentos de aproximação com o sagrado no passado e no presente

Era incrível como o pessoal aceitou. Quando construiu a gruta, meu Deus! Era gente que vinha de tudo que é lado, rezar terço, ficar no lugar, aproveitá o silêncio, a água. [...] O povo sempre ajudou, tudo espontâneo. Nós nunca precisemo tirar dinheiro do bolso pra fazer nada. As pessoas foram construindo isso aqui¹.

Isso aqui é coisa mais linda do mundo. Eu já fui em um monte de santuário, festa. Se eu pudesse eu vinha a cada mês. Eu sou devota de vários [santos], eu me agarro a tudo².

Hoje eu vejo que ir na... participar dos grupos da Igreja é legal. Antes eu vivia em confusão, bagunça, bebia. Daí eu conheci o Marcos [colega que estava ao lado] e vi que ele era feliz sem isso, participava da Igreja e se divertia também. Hoje, por exemplo, a gente veio aqui. Tem um monte de amigos meu que tão agora festando, achando que tão “curtindo”. A gente também se divertiu vindo aqui. Encontrou pessoas, conversou e ainda fez um exercício [rindo]. Então a Igreja me ajudou e eu aconselho a todo mundo, ainda mais os jovens, a seguir também³.

Os trechos supracitados foram produzidos a partir das pesquisas de campo realizadas junto às grutas⁴ e ao santuário diocesano de Santa Izabel D’Oeste entre os anos de 2012 e 2013. Durante esses dois anos, várias entrevistas foram produzidas com o propósito de se construir um panorama sociohistórico acerca das expressões de catolicidade presentes entre a população do Sudoeste do Paraná no presente.

Essa trajetória de pesquisa permitiu entrar em contato com um aspecto basal na cultura religiosa do Sudoeste: a peregrinação⁵ e, sobretudo, a devoção mariana. Não é

¹ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Pérola D’Oeste, 11 de outubro de 2013.

² SANDRIM, Lourdes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 de outubro de 2012. A entrevistada, naquele momento, estava com 66 anos.

³ BROSTOLI, Antônio Marcos; OLIVEIRA, Marcos de. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 11 de outubro de 2013.

⁴ Foram visitadas três grutas, que atraem regularmente expressões de religiosidade como as peregrinações, o depósito de ex-votos, os encontros informais para reza e promessa, dentre outras expressões. Todas essas se localizam na região da fronteira e em comunidades interioranas – elemento esse que, inclusive, evidencia um aspecto interessante da composição sociorreligiosa da região. As grutas são: a que se encontra na Linha Lajeado Feliciano em Pérola D’Oeste, em honra a Nossa Senhora de Lourdes, a que se encontra no bosque municipal de Bela Vista da Caroba, em honra a Nossa Senhora de Fátima, a localizada entre os municípios de Bela Vista da Caroba, Pérola D’Oeste e Planalto na Linha União, em honra a Nossa Senhora Aparecida.

⁵ A peregrinação é historicamente uma das formas de materializar as promessas. Essa prática recupera um componente que percorre a trajetória humana desde tempos imemoriais que é a ida até o lugar onde

difícil notar nas cidades, nas linhas interioranas e dentro do ambiente urbano a presença de alguma imagem de Nossa Senhora. Algumas dessas são estabelecidas pelos habitantes dos lugares em conjunto com as paróquias, outras são colocadas por intermédio do próprio poder público na medida em que há o envolvimento das prefeituras, que cedem espaços e financiam algumas construções.

Nos três trechos selecionados, observa-se modos diferenciados de compreensão acerca da prática da religião e da religiosidade. No primeiro caso, situa-se o relato de uma moradora do interior de Pérola D'Oeste. Na proximidade de sua casa, está localizada uma das grutas pesquisadas, erigida em honra a Nossa Senhora de Lourdes, que foi construída no início da década de 1980 (apresentar-se-á melhor a história desse lugar nas próximas páginas). Todavia, a afirmativa destacada estabelece alguns elementos como a historicidade dos lugares e o seu potencial para a atração de fiéis, o que evidencia o aspecto devocional e a grande inspiração mariana na região.

O segundo trecho foi produzido durante a 31ª Romaria Penitencial a Nossa Senhora Aparecida – doravante RPNSA –, evento que ocorre anualmente em Santa Izabel D'Oeste desde 1981. Nessa fala, a entrevistada apresenta o seu hábito religioso e a importância que essas práticas têm na sua vida. Destaca-se, nesse aspecto, a busca pelo conforto espiritual e pela experiência mística, outro elemento essencial para compreendermos o perfil religioso do habitante do Sudoeste do Paraná. Essas práticas, por sua vez, não são exclusividade dos sujeitos dessa região, mas algo que será tratado como uma expressão de alcance mais amplo – veja-se o alcance das romarias presentes em todo o território brasileiros que, atualmente, atraem devotos de lugares cada vez mais longínquos.

O terceiro relato foi produzido de modo espontâneo com dois jovens, ambos com 18 anos, que realizaram a peregrinação ao santuário de Santa Izabel entre os dias 11 e 12 de outubro de 2013 por ocasião da 32ª RPNSA. Eles residiam em Realeza e realizaram o caminho de bicicleta. Ao serem abordados foram extremamente atenciosos, partilhando a sua experiência e os motivos pelos quais realizaram o percurso. O relato expressa uma característica muito tocante, referente a boa parte das vivências dos

moram, estão posicionados, se manifestam os “seres sagrados”. O cristianismo, porém, a partir de seus pressupostos introduz no paradigma da peregrinação a necessidade do sofrimento, do sacrifício. Segundo Hattstein esse teor foi derivado do judaísmo e da concepção do pecado original. O mal e o pecado seriam resultados do arbítrio humano, sendo o afastamento ou aproximação de Deus uma responsabilidade do indivíduo. O sacrifício de Cristo introduz com muita força essa noção, aliando-a à ideia de que há a necessidade periódica de se renovar a aliança com Deus – algo consubstanciado no ritual da missa, entre outros. Ver: HATTSTEIN, Markus. **Religiões do mundo**. Colônia: Könenmann, 2000.

entrevistados encontrados nos lugares de religiosidade: o percurso de afastamento da religião e a reaproximação, mediada pela busca de alternativas para a estabilização das identidades e da autoimagem, independente da idade, sexo ou mesmo se há ou não efetiva participação junto às atividades da Igreja. Conforme enunciado em passagem anterior, esse tipo de fiel é muito mais comum do que se supunha no início da pesquisa. De formas muito variadas, esse “tipo católico” dispensa parte dos elementos que o aproximam da “religião” e estabelece rotinas, até certo ponto fervorosas, de religiosidade.

Os capítulos anteriores proporcionaram uma viagem histórica guiada pelas ações da Igreja Católica na região Sudoeste do Paraná e a inter-relação desta com as comunidades que se constituíram na região. Sem perder de vista os aspectos socioculturais que historicamente a confrontaram com as idiossincrasias próprias dessa espacialidade, observou-se uma Igreja em permanente processo, em luta simbólica pelo domínio do campo religioso, construindo referenciais e utilizando-se de estratégias variadas para constituir um modelo de sociedade para o Sudoeste do Paraná.

Nesse momento, porém, o foco passa a ser, de modo mais direto, no leigo, no católico⁶, no sujeito de religiosidade e na processualidade das práticas, anteriores e coetâneas, de religião e religiosidade. As grutas, os santuários, os sujeitos de religiosidade e suas práticas são a síntese desse processo, que não está, de modo algum, definido. O ponto nodal estará assentado na análise participativa dos rituais e lugares de devoção, bem como as entrevistas realizadas nesses lugares. Algo fundamental são as experiências religiosas que perpassaram e perpassam a vida dos indivíduos, suas rotinas religiosas, os rituais que participam, as peregrinações e romarias, feitas com regularidade.

Tais expressões marcam as rotinas dos fiéis católicos. Ao mesmo tempo, oferecem elementos para que eles possam se posicionar como sujeitos do espaço pesquisado. Em síntese, e à luz do estudo de Carlos Alberto Steil sobre o Santuário do Bom Jesus da Lapa, procurou-se pensar em como os sujeitos de religiosidade do Sudoeste “entram em contato com o núcleo da sua cultura, se apropriam de novos valores e reinventam a *tradição*”; e como as experiências percebidas fazem “sentido

⁶ Estabelece-se nesse momento a designação “católico(s)” para se referir aos sujeitos pesquisados durante o percurso da observação participante. Assim sendo, não se quer estabelecer um modelo de análise válido para todos os católicos, mas uma tipologia que permita a presente pesquisa transitar pelo universo sociocultural dos sujeitos que frequentaram os lugares de religiosidade do Sudoeste do Paraná.

como parte de um corpo de valores e ideias que configuram uma determinada visão de mundo”⁷.

Igualmente se pondera como experiências, lugares e circunstâncias aparentemente corriqueiras são interpretadas pelos sujeitos como símbolos portadores de aura “religiosa”, ou seja, sacralizada e merecedora de lugar reservado junto às suas rotinas e sacrifícios pessoais⁸. Nesse sentido, esses fenômenos sociais são entendidos como uma das dimensões do *habitus* cultural que historicamente se constituiu na região, pois revelam “sistemas de esquemas adquiridos”, “categorias de *percepção* e *apreciação*”, estabelecidas a partir de ações práticas, tanto individuais quanto coletivamente. Nesses termos, a análise sobre o *habitus* católico constituído no Sudoeste do Paraná possibilita compreender como tal religião permitiu e permite aos fiéis a incorporação de um conjunto de “princípios organizadores da ação”⁹.

A partir da presente leitura, posiciona-se a experiência histórica do habitante do Sudoeste¹⁰ como elemento que liga a subjetividade ao universo de símbolos e ritos religiosos, sendo capaz de demarcar espaços sagrados que tornam “certos lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros”¹¹. Tais posições coadunam com a percepção de Michel de Certeau, o qual bem destaca que “o objeto da história *religiosa* deve ser procurado, não ao nível de uma localização objetiva (relativa ao nosso próprio recorte daquilo que é ‘religioso’ e daquilo que não o é), muito menos no campo das motivações (atestadas no passado), mas no de uma *ordem* ou de uma *organização mental*”. Em outras palavras, é preciso localizar o “fato religioso”, bem como a criação deste, em um plano experiencial, subjetivo e intersubjetivo¹².

Assim sendo, pretende-se, também, estabelecer análises sobre os momentos rituais, articulando-os com as práticas estabelecidas nos lugares. O rito, aliás, é uma dimensão basal das experiências sociais coletivas, pois são momentos projetados em

⁷ STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. op. cit. pp. 15-16.

⁸ DUQUOC, Christian; ELIZONDO, Virgil. "Peregrinação - Ritual permanente da humanidade". **Concilium**, vol. 4, n. 266, 1996. pp. 35-46.

⁹ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 26.

¹⁰ A “experiência histórica” está sendo entendida como uma relação sociocultural estabelecida com a temporalidade, com as variações e impressões que se estabelecem quando se vive socialmente. Nesses termos, o tempo passa a ser entendido como humanizado, ou seja, moldado em função das experiências dos sujeitos, que permitem surgir formas diferenciadas de conceber o tempo e a passagem do mesmo. Segundo Paul Ricoeur, a temporalidade se humaniza a partir da narrativa, a qual é o modo como os sujeitos sintetizam a passagem do tempo cosmológico, invariável, convencionalizado, em tempo humano. “O tempo torna-se tempo humano à medida que está articulado de modo narrativo”. RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa I*. Campinas: Papirus, 1995. p. 15.

¹¹ STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. op. cit. p. 23.

¹² CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 146.

função da sua capacidade de “dramatizar” o mundo social a que se filiam. A partir disso, é possível mapear como se configura uma economia social e moral de gestos, imagens e práticas ligadas ao religioso. Segundo Da Matta, são por meio deles que a realidade “se desdobra diante dela mesma, mira-se no seu próprio espelho social e ideológico, projeta nas próprias imagens de si própria”¹³.

Por isso, o presente texto não pretende realizar uma procura pelo sentido último das significações, tarefa, aliás, impossível. Antes, busca perceber os sujeitos objetivando a bagagem sociocultural que se constituiu historicamente na região. Notadamente, esse “capital cultural” se manifesta de modo pujante nas relações sociais mediadas pelo e a partir do componente religioso. Ao mesmo tempo, procura-se pensar tal processo em um sentido dialógico, o que justifica a reserva de certo espaço para sujeitos vindos de fora da região. Os mesmos foram encontrados durante a pesquisa, devido à sua frequência nos lugares de religiosidade pesquisados.

Conforme outrora elencado, as devoções são elementos sempre presentes entre as expressões de religiosidade no Sudoeste do Paraná. A divindade mais lembrada nesse e outros sentidos é, sem dúvida, Nossa Senhora. É a tal santidade que se dedicam grande parte dos rituais de devoção católica que ocorre, periodicamente, na região Sudoeste do Paraná, onde a figura de Maria sempre foi capaz de aglutinar devotos.

Essa força é comprovada com relativa frequência durante as muitas romarias que, anualmente, compõem o calendário dos devotos da região. Por conseguinte, o Sudoeste vem se tornando uma rota religiosa frequentada por milhares de pessoas todos os anos. Destacam-se, entre elas, a romaria realizada na cidade de Renascença, em honra a Nossa Senhora da Salete, que está em sua 50ª edição, e a realizada na cidade de Cruzeiro do Iguaçu, em honra a Nossa Senhora da Saúde.

Na região pesquisada, que corresponde à área da fronteira com a Argentina, destacam-se as romarias de Pranchita e Santa Izabel d’Oeste, ambas realizadas em 12 de outubro em honra a Nossa Senhora da Aparecida.

Por último, o presente capítulo pretende salientar o cuidado com a mudança nas práticas religiosas nos últimos anos por conta da emergência de um novo olhar sobre o religioso. No segundo capítulo, houve uma breve análise sobre como essas “mudanças” penetraram no cotidiano das famílias (sobretudo por conta do rádio e da TV). Disso resultou a busca por outros referenciais de religião e de religiosidade que, por seu turno,

¹³ DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 35.

estão para além dos padres e das comunidades paroquiais. Essa procura por referências desterritorializadas de fé e de devoção é algo muito marcante atualmente, basta pensar a popularidade dos Padres Reginaldo Manzotti, Marcelo Rossi, Fábio de Mello, dentre outros. Nas entrevistas, observa-se o nome dos “padres *pop stars*”¹⁴ sendo mencionado constantemente. Estes são posicionados como grandes fomentares da fé e como colaboradores para com a familiarização dos católicos junto às práticas religiosas mais atuais, notadamente desenvolvidas com o auxílio de mídias como o rádio, a TV e a internet.

Todas as questões elencadas anteriormente serão contempladas no texto. O âmago da problemática, por fim, gira em torno de uma das mais candentes questões que se colocam sobre o catolicismo atualmente: modernizar ou preservar? A resposta dos católicos dialoga com a historicidade do catolicismo constituído na região e com o simbolismo que processualmente foi sendo desenvolvido.

3.1 A tipologia de um catolicismo: tradições, devoções e marianismo como traços da religiosidade católica do Sudoeste

A pesquisa até aqui permitiu vislumbrar os elementos que historicamente estão presentes no catolicismo que se desenvolveu no Sudoeste do Paraná. Para iniciar, busca-se apontar quais são eles e como se relacionam com as práticas católicas coetâneas. Assim, a análise procura destacar:

- a) A sua processualidade sociocultural: em outras palavras, trata-se de considerar o modo como o catolicismo significou o mundo dos sujeitos do Sudoeste, tornando-o socialmente plausível como parte constituinte de uma dimensão basal do *habitus*, durante a história da região;
- b) O seu teor devocional: momento em que se visa a compreender a procura pelo sagrado, pelos espaços e santidades, mormente Nossa Senhora¹⁵, e em que

¹⁴ Tal designação é construída a partir da análise do que muitos especialistas chamam de “novo catolicismo” ou “catolicismo de terceira via”. Esse estaria estabelecido sob uma atmosfera mais espiritualista e mística. Essa rearticulação da igreja seria uma resposta de frações da Instituição à emergência de um mercado religioso mais competitivo e exigente. Para uma reflexão mais detalhada ver: GUERRA, Lemuel. **As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica**. op. cit.

¹⁵ O culto mariano provém de uma tradição arraigada no catolicismo ocidental há vários séculos. A figura de Maria apresentou importância no cristianismo desde os primeiros momentos da Igreja. Em 431, no Concílio de Éfeso, Maria foi dogmaticamente decretada como *Theotokos*, termo grego que significa “mãe de Deus”. Autores como Pelikan e Duquesne apontam que o cristianismo, sobretudo a partir do século XII, se reorganiza e passa a estabelecer todo um conjunto de dogmas em torno da feminização da ideia de Deus. Tanto é que tal século é designado como o “século de Maria”. Tais autores salientam que as causas do surto devocional mariano naquele período foram, dentre outros motivos, o fato da Igreja ter passado a

circunstâncias esse “buscar” cruzou referências distintas dos muitos “catolicismos” que coabitaram historicamente a região;

c). O seu conteúdo ritual: espaço em que se realizará análise acerca das práticas rituais de outrora e de como referências externas começaram a ser apropriadas pela população, sobretudo a partir do clero de ascendência europeia, o que modificou algumas concepções religiosas e devocionais presentes entre a população.

A primeira dessas questões corresponde ao modelo de catolicismo constituído na região. O Sudoeste sofre uma total reformulação dos seus quadros populacionais a partir da década de 1950, em consonância com a migração maciça de indivíduos provenientes, mormente, do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

Essa mudança no perfil populacional, conforme já se apontou, proporcionou o contato entre populações de origens e costumes muito diferentes. Houve um profundo choque de *habitus*, que fez gerar inúmeras tensões entre os sujeitos. Notadamente a religião foi um desses pontos, principalmente, a partir da ação da Igreja, quando houve a exacerbação dos traços distintivos entre os grupos. Os migrantes foram considerados, tanto pela Igreja quanto por outras instituições, e por seu *habitus*, os sujeitos ideais para “ocupar” a região. O sujeito antagônico era o “caboclo” e o seu modo de vida.

O aspecto religioso, entendido aqui como complexidade que se estende para além da definição da confissão religiosa, foi um dos elementos distintivos que energizou a retórica da Igreja para justificar a suposta necessidade de mudança do perfil sociológico do espaço. Soma-se a esse olhar o ímpeto romanizador, que se fez presente em grande parte da região sul do Brasil por intermédio de congregações estrangeiras e dos padres nelas formados – inseridos no Brasil a partir do momento em que se implementaram as reformas ultramontanas. Desse processo resultou a base do catolicismo desenvolvido entre os italianos e alemães nas colônias do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

Os imigrantes europeus, quando se inseriam no Brasil, se organizaram predominantemente em comunidades mais coesas. Esse formato se devia à necessidade de preservar a língua, os costumes e, não obstante, às possibilidades de se viver face à

construir e consagrar vários lugares à figura de Maria, com destaque para as monumentais catedrais construídas naquele momento, que foram dedicadas à “mãe de Deus”. Uma dessas foi Notre Dame (Nossa Senhora). A expressão que atualmente se utiliza para designar a natureza divina de Maria – “Nossa Senhora”. A imagem materna de Deus, consubstanciada na figura de Maria, popularizou-se muito naquele momento, sobretudo pelo sentido protetivo que apresentava. A identificação do povo com “Nossa Senhora” foi tamanha que a definição passou a ser incorporada ao vocábulo eclesiástico. Ver: PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000; DUQUESNE, Jacques. **Maria: a mãe de Jesus**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

Igreja. Essa necessidade se desenvolveu devido ao descontentamento dos imigrantes para com os padres e religiosos que atuavam no Brasil na época da sua imigração¹⁶: o clero era nacional e acostumado à catolicidade dos habitantes dos sertões brasileiros.

Por isso, o catolicismo dos migrantes que se inseriram no Sudoeste era, ainda, marcadamente influenciado pelo modelo europeu. As principais características desse em relação ao dos brasileiros – doravante designados como caboclos – era a sua vinculação à estrutura da Igreja. A capela, a figura do Padre, o desenvolvimento de sociabilidades em torno da Igreja, eram todos elementos que permeavam a ação eclesial junto às comunidades. Esse aspecto europeizado entre os católicos do sul do Brasil, aliás, é um dos traços distintivos apontados por alguns autores quando estes avaliam as diferenças entre as tipologias dos muitos catolicismos desenvolvidos no país¹⁷. Não seria exagero, portanto, afirmar que houve uma complexificação da “geografia do sagrado” a partir da metade do século XIX, momento em que essas populações se inseriram no Brasil.

Entres os migrantes, o apresso pela Igreja se manifestava de muitas formas, seja pela manutenção dos ritos instituídos a partir da necessária construção da capela, seja pelo costume das famílias de estimularem seus filhos para a vida religiosa¹⁸. Os seminários, por sua vez, estavam sendo construídos em vários lugares – resultado da entrada das congregações estrangeiras. Tais casas de formação estavam amparadas em um perfil formador profundamente rigorista¹⁹, o que proporcionava a formação de um clero destinado para a aplicação dos pressupostos ultramontanos, ditos “tradicionais”.

Todavia, a complexidade do público religioso, mesmo se considerarmos os migrantes, era muito mais ampla do que as reformas católicas ultramontanas podiam supor. Essa inadequação se deu devido ao próprio modo como tal modelo foi

¹⁶ Ver: AZZI, Riolando. O catolicismo de imigração. In: DREHER, M. N. **Imigrações e história da Igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993.

¹⁷ AZZI, Riolando. **A Igreja e os migrantes: a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil, 1884/1904**. São Paulo: Paulinas, 1987; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O catolicismo do povo. In: **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis, Vozes, 1978. p. 13.

¹⁸ Arlene Renk salienta que, durante a ocupação do Oeste Catarinense, a religião tornou-se um dos elementos distintivos entre os imigrantes, que passaram a reproduzir o seu modo de vida em outros espaços a partir da migração para colonização, e os caboclos. Havia inclusive duas designações para classificar o potencial religioso de cada um dos grupos: os caboclos eram os “sem vocação” e as comunidades de ascendência europeia eram consideradas “celeiros das vocações”. RENK, Arlene. A religião como idioma da identidade. In: **Narrativas da diferença**. op. cit. p. 54.

¹⁹ Beozzo aponta que, durante o período romanizador, e até certo depois, se tornou uma política comum no interior da Igreja, a partir da ação das ordens, não aceitar brasileiros natos. Só entravam em seminários os filhos de italianos, alemães e poloneses. Havia entre os religiosos o que o autor designa como “preconceito” que originou uma expressão muito corrente: “brasileiro não dá para padre”. Ver: BEOZZO, José Oscar, Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, 148, dez. 1977. p. 747.

implantado no Brasil, ou seja, com “características de uma lei, de uma instituição, de algo que vem de fora, que é imposto e não compreendido”²⁰. As mesclas eram inevitáveis, uma vez que a religião e a religiosidade portam particularidades, notadamente no que diz respeito ao aspecto simbólico. Essa característica permite que, com grande facilidade, a religiosidade resista às formalizações. O catolicismo atua entremeio à complexidade da significação religiosa, o que o faz estar sujeito à volubilidade das situações, relações e significações. Conforme Carlos Rodrigues Brandão:

Dentro ou fora do âmbito da religião, não deve haver no Brasil outro sistema de relações sociais com a multiplicidade de tramas e teias de trocas, alianças e conflitos que são a estrutura, a difícil grandeza e o dilema da Igreja católica. Não deve haver também outro sistema cultural tão polissemicamente rico e diferenciado de símbolos e significados²¹.

Largas, portanto, eram as margens dos fiéis quando praticavam o catolicismo fora da vigília dos padres. Nesses momentos havia espaço e condições para as mais diversas simbioses e expressões religiosas²², que foram herdadas do passado do país. Durante o período colonial, por exemplo, o catolicismo brasileiro esteve assentado no que se pode considerar “tradição luso-brasileira”. Esta estava estabelecida nas lideranças leigas, na influência política do padre do lugar, que agia de modo quase autônomo, e na piedade popular²³. Quando a romanização entrou em vigor no Brasil, a

²⁰ HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In: BOFF, Leonardo (org.). **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. São Paulo, Paulinas, 1984. pp. 21-62.

²¹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e Identidade: campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 46.

²² A simbiose religiosa foi estudada a partir do questionamento acerca da noção de “sincretismo religioso”. Pierre Sanchis, remetendo-se a Levi Strauss, entende o sincretismo como processo inerente à cultura de todas as civilizações. Segundo o autor, a cultura é, por si só, sincrética uma vez que os sistemas culturais se constituem e são constituídos no tempo e nas relações. Ver: SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER**, ano 13, n. 45, 1999. pp. 4-11; Sobre o sincretismo religioso desenvolvido durante o período colonial, ver o interessante estudo: VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana B. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

²³ Entende-se por piedade popular o conjunto de rituais e práticas empreendidas pela população quando fora do controle do clero oficial, sobretudo quando em âmbito privado ou doméstico. Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, para se compreender piedade popular, é necessário se ter “em conta a concepção popular da figura dos ‘santos’”, compreendidos como expressões “abrangentes” da cultura devocional. Nisso se inclui também - dependendo da devoção e do lugar - a expressão da piedade em função do caráter “meio-humano”, ou não, do santo. A piedade popular varia de acordo com o modo como se estabelece a relação com o santo, de acordo com a maneira como aquela entidade se projeta no imaginário da população. O santo, sua figura, atitudes, tende sempre a estar mais próximo do povo que do clero. Há santos, por exemplo, portadores de “astúcias”, que são em muitos casos consideradas moralmente corretas para o povo e não necessariamente para o clero. Ver: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Expressões religiosas populares e liturgia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 43, fasc. 172, dez. 1983. pp. 912-913.

partir da metade do século XIX, esse formato de catolicismo paulatinamente passou a ser percebido como uma “praga” a ser extirpada. Entretanto, na grande maioria dos casos, somente se conseguiu demovê-lo muito parcialmente.

O catolicismo brasileiro, mesmo face às reformas, permaneceu presente entre a população, inclusive entre os próprios imigrantes²⁴. Essa condição processual do catolicismo proporcionava ao clero, formado no final do século XIX e início do XX, muitas dificuldades. Conforme se analisará mais adiante, no Sudoeste do Paraná, esse perfil religioso mesclado foi muito comum, sobretudo devido à simbiose de práticas e representações entre os migrantes e os caboclos. A partir do relato do Padre David Fontana, formado nessa conjuntura em um seminário de padres italianos, percebe-se o expressar dessas dificuldades:

Eu aprendi ser padre depois de ser, depois de ser ordenado, no seminário se proibia até de fazer leitura, nunca tivemos a sorte, a graça, ou a permissão de entra numa biblioteca. Os padres eram italianos, estressados, vinham da guerra, escondiam-se embaixo das tocas já preparadas, então vieram pro Brasil e pegaram. E nós ficamos debaixo das suas ordens. Muitos foram embora, e eles faziam aquilo achando que estavam fazendo o bem, castigando. É, não tinham psicologia nenhuma, e eu tive a graça de perseverar, eu e um colega meu, éramos em cinco, dois foram embora²⁵.

Segundo o Padre David, o modelo de formação dos europeus estava pautado em um sistema que não lhe proporcionou a formação necessária para atuar junto ao povo, que não se trabalhava sem “psicologia”. Desse mesmo seminário, proveio o Padre Cestílio José Miotto, que foi pároco de Santa Izabel D’Oeste, de 1970 até a sua morte em 2003. Observe-se o sobrenome de ambos e, junto a esse dado, o sobrenome de outros, citados pelo sacerdote, e tantos outros nomes encontrados nos livros-tombo das paróquias e pode-se ter uma dimensão da origem étnica e sociocultural do clero.

Embora se possa estabelecer alguns elementos que coabitaram os campos religiosos de migrantes e caboclos, alguns traços permaneceram marcando a vivência religiosa dos grupos. A capela, sem dúvidas, era o maior desses. Tal construção era algo

²⁴ Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, o catolicismo romano acabou por sofrer reelaborações. Nesse processo houve a conservação de elementos nativos, luso-brasileiros, e a reinterpretação de elementos do Catolicismo romano de maneira idiossincrática. Ver: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *O catolicismo do povo*. In: **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis, Vozes, 1978. Nessa mesma linha, Steil afirma, após estudar o processo de romanização do culto no Santuário de Bom Jesus da Lapa, que o “Catolicismo popular local e o romanizado estabelecem entre si um jogo onde a tradição e a novidade, as antigas e novas devoções, as crenças populares e os conceitos racionalizados da teologia são usados por ambos num processo criativo de apropriações e reapropriações”. Ver: STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. op. cit. pp. 236-237.

²⁵ FONTANA, David. **Entrevista**. op. cit.

muito importante na composição comunitária dos migrantes. Independente da distância ou das dificuldades, a frequência no entorno da capela era constante uma vez que sua existência ligava a experiência religiosa pública aos rituais instituídos pela Igreja. Mesmo sem a figura de um padre, ir até a Igreja proporcionava ao grupo a construção de experiências de identificação com o espaço e suas alfaias, com a liturgia, com os santos e, periodicamente, com um sacerdote.

Os rituais relatados como mais usuais, segundo pesquisa, eram o culto, a festa da Igreja e, sobretudo, o terço²⁶ – momento que aproximou historicamente os sujeitos da região à devoção mariana, relação que será pensada mais à diante. Seguem dois relatos produzidos durante a pesquisa: o primeiro com a Sra. Terezinha Radaelli (75 anos), e o segundo com a Sra. Erotildes Guarda (55 anos). Essas narrativas ilustram essa dimensão religiosa e tratam de aspectos relativos à prática da religião no Rio Grande do Sul e, posteriormente, no Paraná:

A oração do terço era a oração principal, da família né. E daí nós tinha a paróquia perto, dava pra ir. A mãe colocava os cavalo na carroça e nós... [faz o sinal do trote dos bois]. Daí ia pra missa todo domingo de manhã. E assim a gente foi crescendo com aquele costume né. Catequese, dada pela minha mãe em casa mesmo. A gente fez primeira eucaristia, crisma. A religiosidade dos meus pais pra época era muito boa, muito sincera. Foi do que eles fizeram antes que eu passo hoje²⁷.

O pai não importava que dia que era. Ele colocava nós na carroça e ia rezar o terço, na época onde hoje é Bela Vista. Lá tinha o pessoal que puxava a oração, quase nunca tinha padre, mais o pessoal se virava. Se não rezava o terço parecia que as coisas não tavam certas, dava até uma coisa ruim na gente²⁸.

O terço dispensava a figura do Padre, ficando a sua reza e organização a cargo dos sujeitos da comunidade, algo que se assemelha à prática luso-brasileira. Por outro lado, a forma como o terço era organizado sugere a existência de fortes traços do

²⁶ O terço não pode ser considerado um traço distintivo do catolicismo do sul do Brasil, pois era e é praticado em todo o Brasil desde o período colonial. A prática do terço advém do rosário, que é um dos exercícios de piedade popular mais estimulados pela Igreja desde o século XII – sobretudo a partir da emergência da figura de Maria como baluarte cristão. Desde esse momento houve, inclusive, várias encíclicas papais que trabalharam o sentido teológico e reconheceram a prática como parte constitutiva da fé católica. O rosário consiste em três terços, totalizando 15 dezenas de ave-marias, que são introduzidas por orações oficiais: o Pai-Nosso, o “Glória” e, fundamentalmente, a Ave-Maria. Essa composição visa ligar a figura de Maria aos mistérios de Cristo. Ver: ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR. Rosário. In: D. Manoel Franco Falcão (org.). **Enciclopédia Católica Popular**. São Paulo: Paulinas. Disponível em: < <http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/>>. Acesso em 05/01/2014.

²⁷ RADAELLI, Tereza. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 04 de abril de 2013.

²⁸ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. op. cit.

catolicismo romanizado entre os colonos. Ao contrário da reza do caboclo, que não tinha local específico, o terço era rezado na capela, na igrejinha construída no local. Nesse sentido, embora houvesse dificuldades, era necessário se dirigir até a capela, independente das distâncias e entraves. Essa predominância da capela foi uma extensão das práticas religiosas desenvolvidas em seus lugares de origem²⁹.

O Sudoeste do Paraná - do ponto de vista religioso - foi, portanto, um espaço de choques culturais muito significativos. Todavia, o choque proporcionou a mescla dos costumes, estabelecida há tempos, devida, em boa parte, ao contato que sempre esteve presente entre os imigrantes e os caboclos. Assim, enquanto se observava um público religioso com costumes diferentes coabitando o espaço, também se processavam intensas trocas simbólicas e o intercâmbio de muitas práticas religiosas.

Não é fácil de mapear com precisão o processo de simbiose religiosa, principalmente, porque as trocas simbólicas são em muitos casos silenciosas, pouco documentadas para além da dimensão da memória e dos escritos da própria Igreja. Há sim, porém, indícios dessa processualidade. Recupera-se, nesse sentido, relatório da ASSESOAR, já explorado no segundo capítulo. Tal documento permite realizar algumas delimitações importantes sobre o perfil religioso e devocional dos habitantes do Sudoeste no começo da década de 1970, bem como o seu modelo devocional e religioso.

Entre as populações migradas para o Sudoeste, conforme o relatório levantou, predominava de modo muito significativo indivíduos de ascendência italiana, alemã, em menor número os poloneses e, finalmente, uma parcela significativa da população designada genericamente pelo documento como brasileiros – que poderiam ser tanto remanescentes de populações da própria região quanto migrados. Entre todos, porém, emerge uma predominância considerável de católicos – dado que em certa medida pode ser questionado devido à origem social do relatório.

Do ponto de vista religioso, observou-se uma prática fortemente estabelecida em torno da família, que pode ser interpretada como um prolongamento das vivências nas colônias. Por outro lado, observa-se a prática de um catolicismo voltado para o ambiente público, praticado na Igreja, ou mesmo durante as reuniões familiares, que eram intermediadas pelas novenas ou pelo terço. A manutenção sacramental era um traço distintivo dos migrantes, embora a ausência de sacerdotes fosse constante –

²⁹ DACANAL, José Hildebrando (org.) **RS: imigração & colonização**. 2 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

circunstância que faz emergir entre as comunidades a figura do “capelão”, sujeito designado pelos católicos locais para realizar atividades religiosas na ausência dos padres³⁰.

Outros momentos públicos significativos para os colonos eram as festas da Igreja que, no caso, eram realizadas em função das datas litúrgicas. Os caboclos, pelo contrário, expressavam um catolicismo mais festivo, que não dependia de datas fixas para a realização de festas. O compromisso dos caboclos estava estabelecido muito mais em uma “moral coletiva” do que na formalidade. A dimensão pública, porém, toca em ambos os modelos, o que proporciona indicativos para a interpretação das práticas religiosas estabelecidas no presente, sobretudo as ligadas à devoção mariana.

Os fenômenos *hierofânicos* observados para a realização da presente pesquisa, notadamente as grutas e o santuário, foram construídos no início da década de 1980. O relatório e algumas informações adquiridas pela pesquisa permitiram uma compreensão mais precisa dos elementos que foram determinantes para a rápida popularização dessa forma de culto na região, sobretudo no formato de “romaria” – um elemento pouco presente no catolicismo do sul do Brasil.

Segundo o relatório, a devoção predominante entre os católicos entrevistados era a devoção mariana. Entre 470 famílias entrevistadas, 205 (41,2%) se declararam devotas a Nossa Senhora, independente da denominação. O segundo santo de devoção entre os católicos foi Santo Antônio, com 135 famílias (27%). Os demais 31,8% dos católicos se dividiram entre São Roque, São Sebastião, os Santos Anjos e Cristo, que foi enquadrado na categoria de santo por 36 famílias (7,2%)³¹.

Não obstante aos números relacionados aos motivos, o relatório apontou as justificativas para realizar a devoção. Entre os itens apontados pela população apareceram os seguintes: “É o mais milagroso”; “É a mãe de Deus”; “Ajuda nas necessidades”; “É a nossa padroeira”; “Cura o gado e livra das aflições”; “Sempre teve a devoção”; “Tem fé”. Outro conjunto de indicativos muito importantes está no item: “Por que reza?”. Dentre os itens estão: “Para salvar a alma”; “Para livrar do pecado”; “É obrigação”; “Para sair bem na vida”; “Para livrar dos perigos”; “Os padres e pais ensinaram”; “outros”.

³⁰ MAESTRI, Mário. **Os Senhores da Serra: A colonização italiana do Rio Grande do Sul (1875-1914)**. Passo Fundo, 2000. p. 46.

³¹ SSESORAR. **Levantamento sócio-religioso**. op. cit. 1969. passim.

Outro item destacável no aspecto devocional corresponde à indagação: “Em que oportunidades reza?”. As opções elencadas pelos católicos foram: “Quando quer falar com Deus”; “Antes e depois das refeições”; “Aos domingos, quanto há culto”; “De manhã e a noite”; “Quando há perigo da roça não ir pra frente”; “Quando alguém fica doente”.

Nas três questões anteriores, os números foram muito equilibrados, o que sugere a presença de uma grande multiplicidade de elementos religiosos. Notadamente assim era devido ao fato de que, no Sudoeste, se desenvolvia uma sociedade que se reorganizava do ponto de vista sociocultural.

E, por último, uma questão fundamental: “Para quem reza?”. Nesse item, três respostas eram possíveis: “A Deus”; “Aos Santos”; “Sem resposta”. O item “A Deus” foi escolhido por 215 famílias (44,7%) enquanto o item “Aos Santos” foi escolhido por 297 famílias (55,24%). Havia, nesse sentido, um predomínio, ainda que não muito significativo, pela devoção aos santos, o que foi verificado em praticamente todos os municípios estudados. Em Capanema, porém, havia uma inversão desses valores. Segundo a pesquisa, 49 (71%) famílias diziam que rezavam “A Deus” enquanto 29 (42%) afirmavam rezar “para os Santos”. Em nível de hipótese, pode-se pensar que a presença protestante, embora em menor número que a de católicos entre a população de alemães em Capanema, que era maior que a de italianos, brasileiros e poloneses, fazia com que os padres e leigos encaminhassem de modo mais detido o sentido das devoções. Em um mercado religioso mais concorrido, o trabalho doutrinal tende a ser mais rígido.

Os itens elencados sugerem que o catolicismo que se desenvolvia no Sudoeste reservava grande importância ao elemento “místico” junto à prática religiosa. Tal aspecto era caro aos diversos grupos presentes naquele período e indica que a religião era uma forma de racionalizar os fenômenos naturais e sociais daqueles indivíduos sob o prisma do elemento religioso. A religião tornava claro um mundo que pouco contato mantinha com a “ciência”, mas muito afeito era à práxis comunitária e à vida cotidiana no campo. Conforme se percebeu no decorrer da pesquisa, as mudanças nos modos de vida fez incidir sobre as populações uma série de ressignificações socioculturais. Nesse aspecto, foi muito significativo um relato de um entrevistado ao falar sobre as paulatinas mudanças:

Lembro bem o dia que o nono chegô em casa e disse que tinham dito pra ele que na bodega tinha um homem vendendo uma ração que prometia engordá um porco em 45 dias. Ele chamô o cara de mentiroso na cara dele. Pra ele aquilo não era coisa de Deus³².

A experiência de desorganização do mundo e a mudança nos valores que até então ancoravam a concepção de tempo e de natureza sugerem que a religião era e permanece como um elemento de resistência social. O natural, o cosmológico, eram percebidos como “coisa de Deus”, o que expressava que as coisas seguiam uma determinada ordem e assim deveria ser. Desagregar esses valores era uma ofensa, pois seria uma expressão de negação da ordem do mundo social, mais precisamente da plausibilidade desse.

A religião, conforme se percebe, era responsável por reordenar esse desequilíbrio, pois possui a capacidade de ajustar “as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada” e projetar “imagens da ordem cósmica no plano da experiência”³³. As posturas diante do sagrado e do profano e como essa relação interferia na construção comunitária, nas condutas familiares, foram elementos negociados à medida que ocorriam os processos que tensionavam essa “ordem”. São oportunas, nesse aspecto, as palavras de Pierre Bourdieu, que afirma que:

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes³⁴.

Durante a década de 1970, sobretudo a partir do bispado de Dom Agostinho, observa-se a interferência das diretrizes emanadas do Concílio Vaticano II no âmbito das paróquias. O trabalho dos leigos junto à Igreja passou a ser ampliado e a prática das devoções tentou ser purificada³⁵. Essa medida proporcionou a consolidação das

³² ROSA, Valmor da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Pérola D'Oeste, 05 de abril de 2013. O entrevistado, no momento da produção da narrativa, estava com 63 anos.

³³ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989. p. 67.

³⁴ BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. op. cit. p. 48.

³⁵ Após o Vaticano II, uma das medidas aplicadas pela Igreja nas paróquias brasileira foi retirar quase todas as imagens que normalmente compunham os altares das igrejas. Aponta-se, inclusive, que em muitos casos a imagem do santo padroeiro do lugar sobrepujava a imagem do Cristo. Uma das medidas tomadas nesse sentido foi, a partir desse momento, a utilização do sacrário, que passaria a centro da

devoções mais europeizadas nas paróquias, algo que consoou ao catolicismo dos colonos. A introdução do Sagrado Coração de Jesus e, sobretudo, as devoções marianas são expressões desse modelo. Da Europa vinham com muita força simbólica quatro devoções marianas: a direcionada a Nossa Senhora das Graças, a Nossa Senhora da Salette, a Nossa Senhora de Lourdes e a Nossa Senhora de Fátima³⁶.

A devoção mariana é um dos traços mais marcantes na história religiosa católica no Brasil e na América Latina. Durante o período colonial, Nossa Senhora era uma das principais devoções, tanto entre espanhóis quanto entre os portugueses. A devoção ibérica era profundamente apegada ao ícone religioso, um resultado do clima católico barroco que, guiado pela contrarreforma, perpassava a Europa naquele período. Serge Gruzinski salienta que uma das bases culturais da colonização do Novo Mundo pelos europeus foi a imagem, predominante a religiosa. A imagem mariana foi, segundo o autor, um dos expoentes do processo, representando um momento muito importante para a história da própria Igreja Católica no mundo: a aparição de Nossa Senhora de Guadalupe, em 1531, que “se revelou” para o descendente de indígenas Juan Diego³⁷.

No Brasil, a devoção mariana foi introduzida pelos portugueses, que situavam o marianismo como um componente muito importante do catolicismo. A trajetória daquele país confunde-se com a expansão do culto mariano na Europa, pois que o fundador do reino português Dom Afonso Henriques, em 1139, consagrou o Reino nascente à “Mãe de Deus”. A partir desse ato, tornou-se tradição entre os monarcas

celebração litúrgica. As imagens permaneceriam, mas em número muito reduzido, sendo posicionadas em segundo plano.

³⁶ Essas quatro devoções estavam em voga devido aos eventos das aparições marianas que estavam ocorrendo na Europa desde o início do século XIX. Essas aparições, tirando a da Virgem de Guadalupe, que ocorreu no México em 1531, são registradas pela Igreja como oficiais. As aparições reconhecidas pela Igreja como oficiais são dez: Guadalupe, no México (1531); Das Graças, em Rue du Bac, Paris (1830); Da Salette, em La Salette, na França (1846); De Lourdes, em Lourdes, na França (1858); De Fátima, em Fátima, Portugal (1917); Virgem dos Pobres, em Banneux, na Bélgica (1933); De todas as Nações, em Amsterdã, na Holanda (1945); De Akita, em Akita, Japão (1973); Das Dores, em Kibeho, Ruanda (1981). Entre as aparições oficiais cinco ocorreram entre 1830 e 1933. Nesse mesmo período, e contando as não oficiais, registram-se dez aparições. Pelikan afirma que tal período pode ser considerado “o grande século das aparições”. Essas, por sua vez seguiram “roteiros” muito parecidos: as aparições ocorreram para pessoas humildes, na maioria para simples camponeses, há a entrega de mensagens, segredos e revelações sobre o mundo, há o ceticismo dos párocos, a hostilidade de autoridades e, para “a glória redentora”, a existência de milagres, que são noticiados e disseminados entre a população, e, finalmente, o reconhecimento da Igreja e oficialização do culto. Ver: PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**. op. cit. pp. 239-251. A última etapa, o reconhecimento da Igreja, interfere de modo menos significativo em relação ao culto. Os fiéis na maior parte dos casos não são reféns dessa determinação. Um caso desses é o de Nossa Senhora Aparecida, que não é reconhecida pela Igreja como aparição oficial, embora mova enormes contingentes de fiéis à peregrinação.

³⁷ GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

portugueses que se seguiram consagrarem-se a Maria³⁸. A partir da chegada à América³⁹ o culto mariano se espalhou, seja por intermédio dos habitantes europeus que vinham para ao Brasil, seja a partir da ação das ordens religiosas que atuaram tanto no período colonial quanto no período romanizador. O marianismo, a partir disso, emergiu como um dos bastiões da catolicidade brasileira, sendo uma das bases do que se convencionou chamar até pouco tempo de “catolicismo popular”⁴⁰.

A processualidade da cultura religiosa católica brasileira permitiu à devoção mariana permanecer ressignificada de diversos modos e moldada pelas estruturas socioculturais de cada local. Tal culto, porém, se formaliza como expressão política fora do ambiente propriamente religioso a partir da figura de Nossa Senhora da Conceição Aparecida⁴¹. A institucionalização do seu culto, juntamente com a emergência de sua figura como expressão da “catolicidade brasileira”, ganha tanta importância que acaba sendo parte dos embates que caracterizaram o advento do regime republicano⁴². Essa

³⁸ BOFF, Clodovis. **Maria na cultura brasileira: Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. pp. 9-17.

³⁹ Afirma Nilza Botelho Megale que diversas denominações marianas foram trazidas pelos portugueses já nas primeiras naus. “Além da Senhora da Esperança que veio na nau de Pedro Álvares Cabral e da Senhora da Glória, que consta ter chegado à Terra de Santa Cruz em 1503, muitas outras como as do Ó, do Monte, da Luz, da Graça, da Escada, ornamentaram os altares dos mais antigos templos coloniais”. Ver: MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p.178.

⁴⁰ Afirma Lina Boff que “[...] em muitos períodos da colonização, a fé cristã sobreviveu graças à estrutura espiritual de caráter mariano popular, que encontrou nele o seu caminho e a sua dinâmica como vocação cristã do povo. Foi essa devoção que conservou e desenvolveu, como pôde, a fé de um povo muito próximo do Catolicismo, mas geograficamente afastado do padre e afastado da evangelização mais profunda e mais completa. Era o próprio povo que se auto-evangeliza sob a liderança de leigos dentre que muitas mulheres, pessoas de boa vontade e fiéis às suas raízes cristãs”. Ver: BOFF, Lina. **Maria na vida do povo: ensaios de mariologia na ótica latino-americana e caribenha**. São Paulo: Paulus, 2001. p. 99.

⁴¹ Rubem Cesar Fernandes aponta alguns elementos que compõem uma “geografia do religioso” no Brasil. No centro-sul, do Brasil é marcante a presença de Nossa Senhora da Aparecida, independente dos títulos e honrarias que tenha acumulado em sua história. A partir do norte de Minas Gerais, da Bahia e do restante do Nordeste os fiéis se polarizam entre os santuários de Bom Jesus da Lapa e Juazeiro do Norte, que tem na controversa figura de Padre Cícero Romão o seu maior símbolo. Na região norte, domina Nossa Senhora de Nazaré, que é homenageada periodicamente na gigantesca festa do Círio de Nazaré, realizada em Belém, capital do Pará. Ver: FERNANDES, Rubem C. *Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!* In: SACHS, Viola (org.). **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. São Paulo: Graal, 1988. p. 88. Poder-se-ia acrescentar a essa demarcação as devoções marianas encontradas no Sul do Brasil, sobretudo direcionadas as denominações marianas oficializadas.

⁴² Afirma José Murilo de Carvalho que Nossa Senhora Aparecida, mais precisamente a sua indumentária, foi envolvida nos embates entre a Igreja Católica, saudosa para com o período monárquico, e outras correntes, que se identificavam com o regime republicano. A coroa que atualmente compõem a imagem de Aparecida foi doada pela Princesa Isabel em 1888, em uma visita que ela fez ao templo de Nossa Senhora Aparecida, a qual, segundo o autor, em 1904 foi incluída na imagem por ocasião da coroação da santa como “Rainha do Brasil”. Para Carvalho, a Igreja não estava tão somente apresentando resistência ao novo regime, sobretudo à sua ideia de laicidade, mas sinalizando que não queria sair de cena. A sua presença foi marcada pela coroa. Em outras palavras, estava afirmando que a Igreja estava acima da própria república. Ver: CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas. O imaginário da República no Brasil**. op. cit. pp. 93-94.

contingência permitiu que tal “devoção” se tornasse “uma das molas mestras da construção de um imaginário nacional”⁴³.

A pequena imagem, encontrada no Rio Paraíba em 1717, em pouco tempo atraiu inúmeros fiéis ao seu encontro. Segundo Beozzo, a imagem de Aparecida sintetizou elementos que faziam e permanecem fazendo parte do imaginário devocional brasileiro. Ela conseguiu consubstanciar a representação da mãe que distribui graças aos seus filhos independente da origem social destes, uma vez que a imagem foi encontrada por pescadores pobres. Também se ressalta o domínio do culto, inicialmente administrado fora do âmbito clerical, pelas comunidades locais que a acharam e a abrigaram “em casa de família e posteriormente numa capela tosca e humilde”⁴⁴. E, finalmente, a cor da imagem foi um elemento muito significativo:

No Brasil, terra construída inteiramente pelo suor de escravos negros, agrilhoados por quase quatrocentos anos a um brutal sistema de produção e de relações de trabalho, discriminados pela condição de escravos e pela cor da pele, numa Igreja dominada até hoje pela camada branca da população, não é de se estranhar que as camadas populares pretas ou mulatas, em sua maioria, se aproximassem com maior confiança da pequena Virgem negra. Sendo uma Virgem dos mais pobres podia ser uma Virgem de todos⁴⁵.

No caso da região Sul, a devoção mariana foi adotada de forma bastante fervorosa tanto pelas populações caboclas quanto pelos imigrantes europeus. Tal devoção era muito valorizada pelos caboclos, que mantinham para a “Mãe de Deus” uma relação de muita intimidade. Os imigrantes, porém, mantinham com Nossa Senhora relações mediadas por um controle maior da Igreja, ou seja, permeadas pela oração e pelo fortalecimento de uma dimensão teológica mais oficialista. Tais fatores permitiram uma maior influência dos padres estrangeiros que, durante a romanização, atuaram em toda a região sul.

Durante o processo de ocupação da região Sudoeste, esse culto foi um dos pontos de inflexão religiosa entre as populações – os dados que conferem a popularidade dessa santidade são elementos que comprovam tal afinidade sociocultural. Disso resultou um dos *locus* de capital simbólico religioso que certamente contribuiu para a consolidação da Igreja na região desde o início da ocupação. Uma boa expressão

⁴³ SANTOS, Lourival dos. **Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular**. São Paulo: 2000. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo. p. 107.

⁴⁴ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. op. cit. p. 295.

⁴⁵ Idem. *Ibidem*.

disso se estabeleceu em 31 de maio de 1944, momento em que o então Monsenhor Carlos Eduardo consagrou a Prelazia ao Imaculado Coração de Maria⁴⁶. Observa-se desde logo o efeito nomizador que foi concentrado na figura de Maria.

A devoção mariana, nesse sentido, sempre foi marcante nas comunidades da região, seja pelo fomento do clero, seja pelas heranças que os catolicismos presentes na região acumularam no decorrer dos tempos. No bispado de Dom Agostinho, porém, outros elementos somam-se às consagrações eclesiais, que permitiram maior alcance para o espraiamento da devoção mariana. Houve, nesse período, o desenvolvimento de novas sociabilidades religiosas, com destaque para a entrada do rádio, e também a tentativa de fortalecimento da devoção como forma de assegurar a manutenção da hegemonia católica e da sua ordem secular.

Esses elementos foram estímulos para que, a partir dos planos pastorais definidos pelo clero nos encontros e retiros, houvesse o desenvolvimento de formas de sensibilização da população e de potencialização da sua fé nas expressões que representavam a Igreja. Maria, nesse aspecto, é um elemento distintivo, porque, entre todas as igrejas cristãs, somente a Católica autoriza a veneração e culto à “Mãe de Deus”.

Como forma de fomentar tal devoção, observa-se na diocese e nas paróquias o estímulo à visitação a lugares de peregrinação que, desde o início da ocupação, foram construídos nas comunidades com o objetivo de “concretizar” a fé e atrair fiéis em torno da Igreja. A imagética era algo muito importante, pois ter uma imagem era algo raro e distintivo. A posse era, inclusive, considerada como “uma graça” – algo que foi evidenciado em várias entrevistas. Nesse sentido, fomentar a reza, a comunhão em comunidade e o peregrinar eram as determinações da diocese, que via como formas de construção positiva da fé católica a visitação a:

[...] qualquer um dos lugares, reunidos em grupos (por exemplo de famílias, de alunos das escolas, de pessoas dedicadas aos mesmos ofícios ou funções ou de membros de associações), e aí permanecerem um certo tempo fazendo meditação e concluindo com a recitação ou o canto da Oração dominical e do símbolo dos apóstolos e a invocação da Bem Aventurada Virgem Maria. [...] Recomendo aos senhores sacerdotes que estimulem na medida do possível a participação do

⁴⁶ MELO, Carlos Eduardo Sabóia B. de. **Sobre a consagração da Prelazia ao Imaculado Coração de Maria**. Palmas, 02 de janeiro de 1944.

povo a peregrinações encaminhadas principalmente a Catedral do Bispado.⁴⁷

A partir disso, as expressões de fé e de devoção para com Nossa Senhora foram muito variadas, indo desde o acompanhamento dos fiéis por meio do rádio⁴⁸ até a organização de excursões para Aparecida do Norte – que passaram a ser muito comuns na região, sobretudo a partir da metade da década de 1970. De um modo geral, esse comportamento religioso ocorreu em um momento em que a Igreja, em nível mundial, concentrou grande força nas devoções marianas. No Brasil, sobretudo no pontificado de João Paulo II e também devido ao seu grande alcance midiático, a devoção mariana, consubstanciada na imagem de Aparecida, teve o seu teor nacionalista mais uma vez re-acentuado:

O amor e a devoção a Maria, elementos fundamentais na cultura latino-americana (cf. João Paulo II, *Homilia no Santuário de Nossa Senhora de "Zapopán"*, México, 30 de Janeiro de 1979), são um dos traços característicos da religiosidade do povo brasileiro. Estou certo de que os Pastores da Igreja saberão respeitar esse traço peculiar, cultivá-lo e ajudá-lo a encontrar a melhor expressão, a fim de realizar o rema: chegar “a Jesus por Maria”⁴⁹.

Esse conjunto de fatores, ligados não apenas ao aspecto devocional, mas também ao modo como a Igreja e os fiéis estavam acomodando as transformações da região, é o que permitiu a construção e imediata aceitação para com a construção dos lugares de devoção católica, dentre os quais estão as grutas. Destacam-se, pois, dois casos

⁴⁷ SARTORI, Dom Agostinho José. **Carta pastoral aos Revmos. Srs. Padres**. Palmas: 20 de fevereiro de 1974. pp. 02-03.

⁴⁸ Mais uma vez destaca-se o fervor com que a Rádio Aparecida era recebida. Um momento especial era “A Hora da Consagração”, que era ouvido com muito entusiasmo, sendo até hoje lembrado pelos católicos entrevistados. A oração da consagração era entoada pelo Padre Vitor Coelho de Almeida. Segue a oração, transcrita a partir da versão original contida no site da Rádio Aparecida: “Ó Maria Santíssima, que em vossa Imagem milagrosa de Aparecida, espalhais inúmeros benefícios sobre o Brasil; eu, embora, indigno de pertencer ao número dos vossos servos, mas desejando de participar dos benefícios de vossa misericórdia. Prostrado a vossos pés consagro-vos meu entendimento, para que sempre pense no amor que mereceis. Consagro-vos a língua, para que sempre vos louve e propague vossa devoção. Consagro-vos o coração, para que, depois de Deus, vos ame sobre todas as coisas. Recebei-me, ó Rainha incomparável, no ditoso número dos vossos servos. Acolhei-me debaixo de vossa proteção. Socorrei-me em todas as minhas necessidades espirituais e temporais e, sobretudo, na hora da nossa morte. Abençoaime, ó Mãe Celestial, e com vossa poderosa intercessão, fortalecei-nos em nossa fraqueza, a fim de que, servindo-vos fielmente nesta vida, possa louvar-vos, amar-vos e render-vos graças no céu. Por toda eternidade, assim seja”. A consagração foi destacada em algumas entrevistas como um dos momentos mais esperados quando se ouvia a rádio Aparecida. A oração era entoada todos os dias ao meio dia no programa do Padre Vitor Coelho de Almeida. A consagração foi transmitida pelo Padre Vitor durante os muitos anos que trabalhou na rádio. A versão original, na voz do Padre Vitor, pode ser ouvida no site da Rádio a partir do link: Disponível em: <<http://www.a12.com/santuاريو/capela/consagracao.asp>>. Acesso em 16/06/2013.

⁴⁹ Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800704_aparecida-brazil_po.html>. Acesso em 18/11/2013.

pesquisados, preservando-se a cronologia de ambos: a gruta de Nossa Senhora Aparecida, localizada em Santa Izabel D'Oeste, e a gruta de Nossa Senhora de Lourdes, localizada em Pérola D'Oeste. Os casos serão expostos para depois se realizar a discussão sobre ambos. Os aspectos espaciais, estéticos e relativos aos rituais e cultos serão analisados no próximo item.

3.2 Devoção e significação: entre práticas e palavras autorizadas

As duas grutas apresentam, em suas origens, elementos importantes para analisarmos a historicidade do aspecto devocional na região bem como permitem a reflexão acerca da interferência clerical nesse aspecto. O primeiro dos casos é o Santa Izabel D'Oeste, gruta construída no final da década de 1970 e, atualmente, um dos pontos de religiosidade mais visitados na região. Nessa gruta, ocorre anualmente a RPNSA.

A narrativa oficial acerca da RPNSA começa no ano de 1975. Nesse ano, um menino fatalmente doente foi “desenganado”⁵⁰ pelos médicos do lugar. Restava aos pais levar o garoto para casa e esperar o seu fim. Ao saírem desolados da sala dos profissionais, seus pais realizam uma promessa simultânea, pedindo a interseção de Nossa Senhora Aparecida. Tal como muitas mulheres da região, a mãe do menino tinha muita devoção pela santa, era ouvinte da Rádio Aparecida, membra da Legião de Maria e do Clube dos Sócios da Rádio Aparecida 51. O seu envolvimento devocional era, portanto, muito grande, o que, segundo os entrevistados, e independentemente de onde fossem, era uma característica comum entre as mulheres que frequentavam a Igreja Católica.

O conteúdo das promessas foi: por parte da mãe, o compromisso de doar uma imagem de Nossa Senhora Aparecida vinda do Santuário Nacional de Aparecida; o pai, por sua vez, se comprometeu a levar o menino à catedral nacional de Aparecida do Norte – SP. Ambas as promessas visavam ao potencial agradecimento caso a operação de cura ocorresse e a vida do menino fosse salva. O menino conseguiu se curar e assim

⁵⁰ A ideia do “desengano médico” como expressão devocional será trabalhada no terceiro subitem.

⁵¹ O Clube dos Sócios da Rádio Aparecida é uma organização fundada em 1955, pelo sacerdote Laurindo Rauber. Tal organização visava arrecadar doações para a manutenção da Rádio a partir de doações de fiéis interessados em contribuir com a emissora. O fiel contribuinte ganhava uma carteirinha de sócio, que lhe permitia pedir orações e músicas. Durante o período em que o Padre Vitor Coelho de Almeida conduziu a Rádio o número de sócios e suas doações permitiu a Rádio construir grande parte da estrutura que conta até hoje. Disponível em: <<http://www.a12.com/radio-aparecida/institucional/detalhes/clube-dos-socios>>. Acesso em 09/01/2014.

surgiu o mito em torno da imagem que, até pouco tempo, estava posicionada no santuário. Durante a pesquisa, houve a possibilidade de entrevistar tal sujeito, o Sr. Milton que, no momento da entrevista, tinha 49 anos. Segue a narrativa do “fato religioso”:

Aconteceu no ano de 1975, né. Onde eu estava na sala de aula de repente comecei a passar mal. Fui pra casa, a professora me liberou. E como eu já tinha tido outras crises né, naquele dia os meus pais me levaram pro hospital. Na época não existia a aparelhagem que existe hoje. Era o diagnóstico direto. Eu fui ao entardecer à noitinha pro hospital e eles falaram que o meu caso era preocupante e que era caso de intervenção cirúrgica. Vamo fazer o que? Ir pra Beltrão que tinha mais recursos ia demorar muito, as estradas era ruins e eu talvez não ia aguentar porque eu tava sentindo muita dor. A situação tava difícil. Eles conversaram com meus pais, fui submetido a uma cirurgia. E essa cirurgia foi feita, mas o resultado não foi muito bom. A minha situação, no nono dia que eu tava internado, me deu uma crise muito grande e nesse dia eu quase que não resisti. Eu fiquei 28 dias no hospital. A minha situação era degradante, o meu aspecto físico dava pra ver os meus ossos. Eu tava magrinho, tava feio, mal mesmo. Foi quando os médicos falaram pros meus pais: “levam ele pra casa, não tem mais o que fazer”. Eles deram uma esperança vaga pros meus pais. Eles sabiam que meus pais tinham muita fé, eles disseram que nunca tinham visto nada igual. E eu fui pra casa. Foi daí que no dia que eu sai do hospital que a minha mãe... a gente acredita que entrou a parte da fé. Tinha uma imagem de Jesus na parede do quarto e ela pegou um terço e ela olhou pra aquela imagem de Jesus e pediu pra Nossa Senhora Aparecida. Pediu que se eu ficasse bom, ela fazia a promessa de fazer a doação de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. Mas essa imagem teria que vir de Aparecida do Norte, já com as bênçãos dos padres de lá. Tinha que ser uma imagem especial vinda de Aparecida do Norte. A dificuldade era muito grande. E o meu pai, sem saber de nada, no mesmo momento, ou antes, ou depois, ele fez a promessa que se eu ficasse bom ele me levaria, ele ou alguém da família me levaria pra agradecer a promessa no Santuário Nacional de Aparecida. Os médicos disseram que minha situação era difícil, mas a esperança que nós damos é que ele pode durar até seis meses. Pra você ter uma ideia, e é daí que a gente acredita, eu sou prova disso. Agradeço a Deus e a Nossa Senhora todos os dias da minha. No terceiro dia que eu estava em casa, aquele problema que eu tinha, no terceiro dia que eu tava em casa sumiu. Sumiu. Era um vazamento que eu tinha e que tinha arrebentado por dentro e parou. Parou por completo. Tanto que a mãe e o pai vieram e pediram pro médico e ele disse que não podia. Daí eles me trouxeram pro hospital e eles constataram que aquele problema tinha. Daí depois, graças a isso tudo, eu fui melhorando, melhorando. Voltei a me alimentar, porque eu não comia mais nada. Daí no dia 12 de outubro de 1975 foi paga uma das promessas, que foi a promessa que a minha mãe fez. Foi doada uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. E foi nesse dia que milhares de pessoas, duas mil, duas mil e poucas se fizeram presente. Daí tinha a curiosidade do menino que tinha alcançado a graça. Onde que tava? Aí eu lembro, tenho fotos que comprovam, me puseram em cima de

uma cadeira porque as pessoas queriam me ver. Nesse momento o padre da época falou, o padre Cestílio: “Esse aqui é o menino que não alcançou uma graça, foi um milagre”. Eu to falando, mas as palavras eram dele. Foi um milagre que a mão conseguiu, por um ato de fé da mãe dele. Daí ele disse que aquela imagem, algum dia, fosse colocada em alguma lugar para que as pessoas vissem e soubessem. Foi daí que no ano de 1981 que foi feita a primeira romaria no bosque, foi aumentado a extensão da área de terra ali e que continua até hoje como santuário diocesano. Mas o início, a essência de tudo isso, foi pela fé de um menino que na época tava pra morrer, mas que pela fé dos meus pais está aqui falando com você hoje⁵².

A promessa foi cumprida e, em outubro de 1975, quando a imagem veio de Aparecida do Norte, houve um grande evento na cidade de Santa Izabel D’Oeste. Segundo o livro tombo da paróquia, se instaurou um clima de muita fé e devoção:

Após uma esmerada preparação da população a devoção a Nossa Senhora Aparecida foi feito o encerramento com uma novena que precedeu o dia 12. Cada noite era levada a imagem a uma capela e lá se fazia nova pregação. A primeira noite a caravana era composta de apenas 18 carros. Com os dias foi engrossando, havendo uma noite em que foram contados 108 carros. No dia 12 do mês houve a procissão com a imagem da última capela visitada à matriz. Foi uma apoteose: mais de 300 carros compunham o cortejo. Gente de todos os lugares, capelas. Houve quem se atrevesse a calcular 5000 pessoas, o número não estava exagerado⁵³.

No livro tombo, porém, não aparecem registros do padre sobre a possibilidade de ter havido um “milagre” – questão essa que será posteriormente analisada com mais vagar.

Todavia, pelos escritos do livro-tombo, houve sim grande júbilo pela capacidade que a imagem teve de aglutinar os fiéis desde o momento em que foi entregue. Em um momento social e economicamente crítico para a sociedade do Sudoeste, haja vista o grande número de processos e tensões que se transcorriam, surge uma expressão da divindade que – por sua solicitude para com o menino – espalhou esperança entre os habitantes da região. Essa circunstância seguramente energizou o capital simbólico da imagem, da prática religiosa e do posterior santuário.

Segundo membros da comunidade, após a doação da imagem, as pessoas começaram a se reunir ao seu redor para rezarem terços, o que suscitou a necessidade de adquirir um terreno para receber essas pessoas. A paróquia conseguiu a doação de um

⁵² BRUSAMARELLO, Milton. **Entrevista. op. cit.**

⁵³ LIVRO TOMBO I, Arquivo da paroquia Nossa Senhora Aparecida de Santa Izabel D’Oeste. p. 38.

bosque que ficava a cerca de 2 km da cidade de Santa Izabel D'Oeste, local onde até hoje está o Santuário, bem como a imagem doada pela mãe do menino.

Os primeiros terços foram formados pelos habitantes locais, mas em pouco tempo a “fama” da imagem se expandiu e os terços passaram a ser compostos por pessoas que moravam em toda a região.

Esse clima devocional e a capacidade de atração da imagem são os elementos que predominam nos escritos presentes no livro tombo da paróquia local. O padre demonstrou também grande empolgação com tal realidade. Toda essa comoção se traduz no texto escrito por ele quando descreve como foi a “primeira romaria ao pequeno Santuário”, realizada em 1982. Soma-se a tal episódio a realização de uma festa, organizada de modo a preservar elementos considerados “tradicionalistas” na região: o churrasco e a festa da Igreja:

A romaria revestiu-se de pleno êxito apesar da chuva. No dia anterior, 11, foi um dia maravilhoso, sol, céu azul. A noite havia estrelas no firmamento, nem uma nuvem. Assim foi até as 4:30 h. da madrugada do dia 12. Os trabalhadores, cada um ia a seus postos, imaginando um dia muito lindo, pois estava estrelado. Para a surpresa de todos, veio do norte, repentinamente, isto em questão de 45 minutos, fortes e pesadas nuvens iniciando a chuva às 5:15 h. da manhã. Iniciou a chuva e foi chovendo continuamente até as 8 h. O desânimo havia tomado conta de todos, mormente os churrasqueiros que estavam com 2800 kg de carne picada e na salga. Mas mesmo de baixo de chuva vieram chegando os romeiros de toda a parte. Uns parando no centro social, outros dirigindo-se ao local do santuário.

As 8:30 h o vigário foi até o lugar do santuário para comunicar os que lá estavam que a festa seria toda no centro social. Lá chegando havia mais de 150 romeiros que estavam rezando e cumprindo promessas. Feita a proposta para virem para a cidade responderam: “Nós fizemos a promessa de acompanhar a missa aqui no Santuário. Se o padre tem medo de chuva, o senhor que reze a missa dentro do Santuário e nós acompanhamos aqui fora, nem que chova”. O padre veio para a cidade buscar os paramentos. Era preciso dar duas missas, uma no Santuário e outra no centro social. Chegando na cidade, aí havia mais de mil pessoas esperando. Fui, rezei a missa no Santuário pelas 9 h. quando já havia mais de 500 pessoas aglomeradas. Terminada a missa rumei para a cidade. O centro social estava completamente lotado sendo quase impossível a entrada e travessia para ir paramentar-se na sacristia. O panegírico foi feito pelo Pe. David Fontana, pároco de Nova Prata. Na missa calculou-se o número de 4000 dentro do salão, havendo seguramente 2000 pessoas fora. Terminada a missa avisou-se que era para todos irem ao Santuário, pois aí haveria a missa de encerramento as 16 h. A tarde sob a sombra das árvores havia seguramente 12000 pessoas vindas de todas as partes a pé, de carro, de ônibus, etc. 3300 kg de carne foi uma verdadeira brincadeira. Faltaram

seguramente uns 1800 kg de carne. O tempo das 9 h. em diante começou a clarear e secar a lama. Foi uma verdadeira apoteose⁵⁴.

A festa, não somente do ponto de vista do evento, mas no que tange ao aspecto simbólico, foi um recurso que, com o passar do tempo, colaborou para “cristalizar” o evento como uma realidade sociocultural. Conforme Pierre Sanchis, essa correlação é historicamente marcante nos eventos religiosos. O autor nos aponta que essa inter-relação entre religião e festa está intimamente estabelecida em uma percepção do tempo humano como “cosmovisão”, ou seja, como um tempo que deve ser repetido ciclicamente. O feriado de 12 de outubro como marcação é um aspecto valioso nesse sentido. Ainda segundo Sanchis, a festa proporciona a demarcação subjetiva dos valores temporalmente estabelecidos, os de antes, os de agora e os de depois. Nesse sentido, conclui o autor, a festa apresenta um imbricamento único entre o que é considerado “moderno” e o que é considerado “tradição”⁵⁵.

Conforme se percebe, em cerca de cinco anos houve uma grande procura pela frequência no santuário. Eram contingentes de pessoas que passaram a visita-lo durante o ano todo em forma de caravanas e individualmente. No dia nacional de Nossa Senhora Aparecida – 12 de outubro – muitas pessoas passaram a percorrer a pé os caminhos até a gruta. O costume prevalece, pois adquiriu contornos de tradição regional e atrai anualmente, na mesma data, cerca de 50 mil pessoas.

No caso de Pérola D’Oeste, observa-se um caso diferente, embora certos elementos sejam próximos. Segundo os “cuidadores da gruta”, o casal Erotildes e Raul Guarda, a iniciativa pela construção da gruta partiu do âmbito clerical. Por volta do início da década de oitenta, emergiu um anseio dos religiosos da paróquia local em construir uma gruta para que a fé da população em Nossa Senhora fosse reconhecida.

Para tanto, a paróquia precisava dispor de um terreno, um espaço específico, onde houvesse um bosque, água corrente e que ficasse localizado próximo à cidade. O local, conseguido graças a uma doação, foi escolhido para a edificação de uma gruta.

Houve, no entanto, outras ofertas de doação: vários candidatos, mas poucos foram os terrenos que agradaram os religiosos. Por fim, o terreno escolhido foi o do casal Guarda. A construção do local, por conseguinte, se deu por intermédio da irmã que cuidava do convento em Pérola D’Oeste, conforme narrativa da Sra. Erotildes Guarda a seguir:

⁵⁴ LIVRO TOMBO I, Arquivo da paróquia Nossa Senhora Aparecida de Santa Izabel D’Oeste. pp. 47-48.

⁵⁵ SANCHIS. Pierre. **Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas**. Lisboa: 1983. pp. 13-14.

Tinha a irmã Dorotéia aqui, que veio da Itália. Daí um dia ela teve a ideia de fazê uma gruta porque ela disse que lá onde ela trabalhava tinha e aqui não. Ela trouxe a imagem da Itália, essa imagem de Nossa Senhora de Lourdes que tá aí. Aí ela pediu pra fazer a gruta. [...] Lembro bem, ela ia desenhando num papel e pedindo pra os construtor construir igualzinho. As pedra foi o pessoal que busco a muque aí nas berada de sanga⁵⁶.

Segundo a entrevistada, assim que a gruta foi construída, imediatamente as pessoas começaram a frequentá-la. Elas se dirigiam até o local para rezar terços, agradecer as graças recebidas e aproveitar o ambiente. Aos poucos, foi possível fazer melhorias com os recursos angariados do povo que passou a frequentar a gruta. Atualmente, o espaço encontra-se aberto para a visitaçã e nele se realiza uma festa anual no mês de dezembro.

Embora haja significativas diferenças entre os casos relatados, observa-se que, ao fundo, sempre se encontra a açã do clero local. No segundo caso, a atuaçã se deu de modo mais direto, pois, segundo os entrevistados, a irmã, além de definir o local também apresentou o desenho da gruta. No primeiro caso, emerge a figura do padre, que aparece como expressã da fala autorizada que legitima o “fato religioso” e confere a um espaço aleatório a sacralidade que lhe é necessária. Em ambos, o poder simbólico que reveste as palavras dos agentes do sagrado fez com que essas adquirissem “um poder de consagraçã ou de revelaçã, um poder de consagrar ou de revelar coisas que já existem”⁵⁷, mas que não eram percebidas como portadoras de “aura religiosa” antes da verbalizaçã.

À medida que se constituíram os locais de peregrinaçã, observa-se a pulverizaçã de milagres, de graças pessoais. Essas expressões, porém, são “facas de dois gumes” para a Igreja, pois ao mesmo tempo em que há o fortalecimento simbólico da Igreja ante a sua clientela, também não há garantias de que o culto permanecerá de modo duradouro sob seu controle. A Igreja possui dogmas, uma estrutura de funcionamento, elementos que limitam a sua açã e as dos seus leigos. Todavia, as expressões de culto assumem graus de fervor religioso que transcendem qualquer forma de controle eclesial.

Esse fervor, por sua vez, pode ser identificado como uma resposta aos abalos significativos na estrutura social, no nomos sociológico, que estavam sendo vivenciados

⁵⁶ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. op. cit.

⁵⁷ BORDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990. p. 167.

naquele momento. A análise acerca dos problemas visualizados pela Igreja já foi feita em capítulo anterior. Nela se identificou um modelo de comunidade e de Igreja sob profunda tensão social. Aliás, percebe-se o emergir dessas tensões nos documentos da diocese e a nível local nos livros tombo: colheitas que se perdiam, abandono do campo, marginalização social, problemas relativos à falta de estrutura material das comunidades, e tantos outros. Todas essas questões eram debatidas constantemente e os fiéis absorviam-nas da sua maneira. O retorno à normalidade social era uma esperança depositada na existência de Deus, ou, conforme relata o Sr. Milton, “na fé”.

Essas condições permitiam aos cristãos vivenciarem as suas graças como “milagres”, pois eram suspiros últimos de esperança na ordem cósmica que constituía o seu nomos social. Esse quadro de relações e significações permitia que fossem vivenciadas verdadeiras “teodicéias”, ou seja, episódios nos quais circunstâncias “anômicas”, como a doença e a má colheita, deveriam não somente ser superadas “[...] mas também explicadas – a saber, explicadas em termos de nomos estabelecido na sociedade em questão. Uma explicação desses fenômenos em termos de legitimações religiosas, de qualquer grau de sofisticação teológica que seja, pode chamar-se uma teodicéia”⁵⁸.

O milagre, nesse sentido, emerge como fato social, ou seja, como síntese de relações, que escapam ao olhar dos indivíduos que estão imersos nessas – sendo esse “escape” o fator condiciona os indivíduos a estenderem o sentido do acontecimento para uma cosmovisão.

No caso de Santa Izabel D’Oeste, ocorre essa expressão na doença do menino. A doença é um elemento que retira dos sujeitos o domínio sobre o seu nomos social. Ela imprime ao crente uma aproximação com o caos, com o inexplicável, com o fatalismo. Retornar o efeito nomizante é uma atribuição da religião que, ao ordenar os elementos do inexplicável em uma explicação coerente, estabelece aos indivíduos a existência de uma ação que livra os seres dos males inerentes ao mundo.

Tratar da questão dos milagres, porém, é abordar um dos pontos que mais faz emergir tensões simbólicas entre os fiéis e o clero, muitas vezes, silenciosas. Ao contrário dos fiéis, que expõem os acontecimentos relativos à sua relação com o sagrado por meio de uma aura de misticismo, os padres tentam tratar com certa parcimônia a

⁵⁸ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. p. 65.

interpretação dos acontecimentos. Essa polarização, no caso pesquisado, se deu a partir do binômio milagre/grança, que se estende também entre os fiéis.

Todavia, essas interpretações, e dependendo de que “agente do sagrado” partam e de que ocasião isso ocorra, se revestem de tonalidades diferentes. Observe-se, por exemplo, o caso de Santa Izabel D’Oeste. Na narrativa do Sr. Milton, tal como nas da grande maioria dos fiéis, aparece a ideia do milagre como um elemento que faz constantemente parte de suas vidas. O padre David Fontana, porém, alerta que existe uma diferença entre “milagre” e “graça” e essa deve ser mantida. O caso de Santa Izabel é por ele tematizado desse modo, como uma graça, um fato corriqueiro que fazia parte da vida dos cristãos do Sudoeste:

Assim oh, é muito fácil, foi uma coisa muito corriqueira, mas Deus recebe das pequenas coisas pra fazer as grandes. [...] É as graças né, porque milagre, milagre, é a suspensão da lei da natureza. As vezes aconteceu uma graça, uma cura, as vezes a fé junto com o pensamento também cura, sem ser milagre. Acaso né. Mas há lugares, nego, há lugares que o povo se sente acolhido. Por exemplo, que razão teria uma multidão estar naquele bosque se não houvesse lá dentro uma força sobrenatural. Por que razão? Não teria. Então o povo é que faz o ambiente, nós é que fazemos o nosso ambiente⁵⁹.

O Padre expõe os critérios, amparados em uma linguagem psicologizante. Para ele, o milagre não é algo que se manifeste de modo constante. As graças, porém, o são na medida em que Deus sempre olha pelos seus.

Segundo ele, o maior milagre que se pode perceber é a reunião dos cristãos que anualmente se dirigem ao bosque para rezar em honra à Virgem Maria. O padre, a partir de tal raciocínio, desloca o sentido individual do “milagre” para a coletividade que constitui o catolicismo na região. A sua fala, portanto, marca o espaço simbólico da Igreja, que é afinal de contas o denominador comum entre todos. Significativo nesse sentido é o restante da sua argumentação:

Quem é que pensava, dois caboclos, eu e o Padre Miotto, poderíamos imaginar que pela nossa presença se criasse um santuário aí? E começou como? Começou por uma graça que a mãe disse que alcançou. [...] Então eles rezaram e eles levaram uma imagem, botaram em cima de um toco de cerca, pequeninha assim, e rezaram um terço. No domingo seguinte foram de novo, foi, foi aumentando, daí engrossou. Começou assim a romaria que reúne cem mil pessoas, setenta mil pessoas, que a gente se emociona, não é. Começou do nada. As grandes coisas pra Deus começam do nada. Veja Belém, quem visse o menino Jesus na gruta em Belém, quem visse o lugar diz

⁵⁹ FONTANA, David. *Entrevista*. op. cit.

assim: “aqui não tem nada”. Mas Deus tira, tira da pequena semente as grandes árvores⁶⁰.

Nesse trecho, ao delinear a história da RPNSA, o padre David estabelece os elementos que mais influenciaram no percurso: a presença do clero – exposta na expressão “pela nossa presença” – e a fé da população. A Igreja, segundo ele, como representante de Deus na terra, conseguiu a partir de sua dogmática (pois não há como separar uma coisa de outra, pois se há Igreja, mesmo que em menor escala, há dogma) guiar a sensibilidade da população para que, por meio dela, se pudesse fazer florescer a fé coletiva. A metáfora da semente é muito significativa nesse sentido e sobre tal aspecto, ao estudar o caso da comunidade de Itapira-SP, afirma Brandão que:

[...] entre os dogmas católicos e as profissões de fé dos protestantes, o milagre é um acontecimento de plena prova do poder absoluto e da vontade soberana de Deus. É um tipo de ocorrência extraordinária, por meio da qual a divindade quebra o curso da ordem natural das coisas, em nome de seu amor por um fiel, ou por um grupo deles, com o uso do poder total de sua palavra.

Ao contrário, entre os agentes e os fiéis [...] o milagre é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é a quebra, mas a retomada da ordem natural das coisas na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo⁶¹.

Muito desse cuidado se deve à clareza que os sacerdotes têm acerca da sua incapacidade de estabelecer controle sobre as expressões de fé da população. Lembre-se que, no período em que começaram a se erigir as grutas, várias expressões de catolicidade estavam começando a fazer parte da Igreja Católica, embora o tradicionalismo estivesse desgastado.

Esse “controle”, silencioso na maior parte dos momentos, também é observado pelo antropólogo Rodolfo Gutilla ao analisar a construção da devoção a São Judas Tadeu em Jabaquara, São Paulo. Tal autor aponta que as devoções a tal santidade nasceram a partir da confluência de dois fatores: o primeiro foi a aceitação da população em torno da prática, o aval da coletividade; o segundo foi o empenho do clero local no sentido de ordenar os acontecimentos e as interpretações em consonância com o campo religioso⁶².

⁶⁰ Idem.

⁶¹ BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**. op. cit. p. 131.

⁶² GUTTILLA, Rodolfo. **A casa do santo e o santo de casa**. São Paulo: Landy, 2006. pp. 78-79.

A imagem, o lugar, o “milagre”, na visão da Igreja, devem ser trabalhados para que a prática não fuja do controle e esteja à mercê da criatividade popular, o que pode acontecer com muita facilidade⁶³. Nesse sentido, pode-se dialogar com Peter Berger, para quem o “sagrado” é uma categoria que, ao ser compreendida, precisa antes ser pensada para além de qualquer racionalidade. O sagrado pode ser entendido, portanto, como um processo de construção simbólica, que está sujeito aos temores e mistérios. Segundo o autor:

Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou a objetivações da cultura humana. O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo que não o fazem outros fenômenos não-humanos. Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado⁶⁴.

A própria redefinição do rito é algo importante nesse sentido, pois, no caso de Santa Izabel D’Oeste, o livro tombo da paróquia sinaliza a introdução de um novo conjunto de termos para definir a nova prática religiosa. Naquele quadro, os sentidos que giravam em torno da devoção mariana, sobretudo o terço, deveriam ser ampliados. Passa-se, portanto, a se utilizar, no lugar de “terço”, o termo “romaria”, o que muda de modo substancial o campo de significações dos fiéis para com o momento de celebração da data religiosa. Esses elementos salientam que tais momentos são expressões do “encontro e fricção (criativa) entre a religião do “povo” e a do “clero”⁶⁵.

Tal aspecto é relatado em algumas entrevistas. Uma delas, aliás, ao lembrar o modo como essa forma de devoção foi recebida quando da realização da primeira romaria devocional, aponta algumas feições desse “jogo social” que envolve significações, tempos e espaços:

⁶³ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Nacional, religiões, expressões culturais. In: SACHS, Viola (org.). **Brasil & EUA**. op. cit. p. 80.

⁶⁴ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. pp. 38-39.

⁶⁵ SANCHIS, Pierre. Peregrinação e Romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n.8, outubro de 2006. p. 88.

Sim, a devoção a Nossa Senhora, a devoção veio lá do Rio Grande do Sul. Inclusive lá eu trabalhei em um lugar chamado Rincão Guarani e lá nos fundamos uma igreja e colocamos como padroeira Nossa Senhora Imaculada Conceição. Mas romaria a gente foi fazer aqui em Santa Izabel. A gente tinha devoção, rezava terço, o culto na escola onde eu trabalhava. Mas conhecer mesmo romaria foi aqui em Santa Izabel. Eu até ficava pensando, será que eu ia trocar Nossa Senhora da Conceição, que eu tinha tanta fé, por Nossa Senhora da Aparecida? Mas daí eu tomei conhecimento que Nossa Senhora só muda o nome, porque elas são todas a mesma⁶⁶.

O ritual da romaria apresenta para os católicos locais um novo paradigma devocional que, historicamente, sobretudo a partir do catolicismo popular, passou a representar um dos aspectos mais relevantes do fervor religioso do brasileiro: o sacrifício pelos seus santos. O comedimento do terço deveria ser substituído por uma expressão religiosa mais sacrificial e externalizada, elementos que, ironicamente, estavam muito presentes no catolicismo caboclo. Nesse sentido, o povo do Sudoeste foi chamado a experimentar um formato de ritual que tende a associar o católico à necessidade de executar um caminho de reflexão, afastamento e sacrifício: a Romaria. Esse ritual, conforme Sanchis, envolve o católico em um:

[...] caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”: santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria. Um ritmo de vida – e na vida. Uma relação constituinte com o além-vida fonte da vida, o Sagrado. Mas uma relação tradicionalmente pouco regulada pela instituição (a Igreja) em princípio investida da missão de apresentar, representar, concretizar e distribuir este Sagrado à sociedade profana em que os homens instauram o cotidiano de suas vidas⁶⁷.

Recriar uma atmosfera, ou mesmo cria-la, historicamente é algo que percorre o discurso dos agentes especializados do sagrado. Autores como Bourdieu e Berger nos lembram que o poder simbólico, para se efetivar como tal, deve estar atrelado ao grupo de sujeitos que, de acordo com cada sociedade, aspiram variados graus de especialização para com o campo religioso. São eles que dominam a fala sagrada e têm o poder de “usar a linguagem”, pois que desfrutam do capital simbólico necessário para

⁶⁶ RADAELLI, Tereza. **Entrevista**. op. cit.

⁶⁷ SANCHIS, Pierre. *Peregrinação e Romaria*. op. cit. p. 86.

“participar de sua ordem”. Nesse sentido, têm-se os elementos empíricos necessários para a constituição de “um nomos em formação, ou com igual validade, uma consequência histórica da atividade nomizante de geração de homens”. Isso se deve ao fato de que o “ato nomizante original é dizer que um item *é isto* e, portanto, *não aquilo*”⁶⁸.

No presente caso, observa-se como os sujeitos atrelados à Igreja Católica, seus agentes especializados e a sua estrutura, permitiram que “o poder simbólico” fosse exercido como “um poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.”⁶⁹ Nesses termos, o poder simbólico imprime de modo aparentemente silencioso princípios de organização e significação que são entendidos como naturais, ainda que arbitrários; e sagrados, ainda que atrelados ao profano.

Em ambas as grutas, a partir das entrevistas com os seus “cuidadores”, observa-se a predominância dos elementos supracitados. Emerge, nesse sentido, uma busca do povo, autônoma em grande parte dos momentos, pela religiosidade e pelo desenvolvimento de um paradigma devocional que, embora combatido pela Igreja, foi uma das expressões que permitiu que as grutas fizessem tanto sentido. As pessoas permaneceram negociando com os seus santos a estabilização de seu mundo, o que foi também impulsionado pelo clero, mesmo que de modo mais comedido.

Assim sendo, cabe inferir que a realidade religiosa que atualmente são as grutas é resultado de muitos processos simultâneos e atuantes na região. Destaca-se, nesse tocante: o papel central atribuído à devoção mariana entre os caboclos e os colonos, esses a partir da prática do terço e do marianismo; o forte teor místico das práticas religiosas, estabelecidas a partir de relações de intimidade com os santos; o hábito de acompanhar, seja na paróquia, seja no rádio, a emergência de um discurso de catolicidade com características fervorosas; e, finalmente, a ação dos clérigos que perceberam nessa prática uma forma de estabilizar a estrutura social e manter a catolicidade da população em face a outros concorrentes no mercado religioso.

Os processos históricos subsequentes evidenciam que tal jogo social foi recepcionado de modo positivo pela população, muito devido ao momento que viviam. Outro aspecto importante corresponde ao recurso à devoção mariana, algo que posiciona

⁶⁸ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. p. 33.

⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. **A produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. São Paulo: Zouk, 2002. p. 13.

Maria mais uma vez em seu “lugar histórico”. A “Mãe de Deus” sempre foi estabelecida como uma das linhas de frente da Igreja contra as crises e ameaças que perturbaram a ordem cristã católica. Jaroslav Pelikan bem demonstra que desde o século XII essa divindade entra na arena das lutas simbólicas como expressão do povo católico contra crises sociais e religiosas. Ao mesmo tempo, essa estratégia se manteve como forma de contraposição às demais confissões religiosas e como símbolo materno protetivo pronto a aparecer e iluminar as sociedades cristãs em momentos de crises sociais⁷⁰.

No caso do Brasil, essa atribuição passa a ser expressão da resistência do catolicismo à penetração de ideias consideradas pela Igreja como anticristãs, primeiramente como afirmação contra o protestantismo e mais recentemente como resposta ao modelo de religiosidade proposto pelas confissões religiosas alternativas, filiadas ao pentecostalismo contemporâneo. A Igreja em todos esses momentos empenhou-se em estimular a devoção mariana como um símbolo distintivo do catolicismo. É o que sinaliza Dom Agostinho, ao interpretar “as virtudes da devoção mariana”, já no final do seu bispado:

A devoção a Maria é um dos componentes indispensáveis da espiritualidade cristã católica. Elas são inesperáveis. É impossível uma autêntica espiritualidade cristã sem o ingrediente da piedade Mariana. Assim é desde os primórdios do cristianismo. Esta junção é resultado de um raciocínio simples mas profundo. Como não é possível separar Jesus de sua mãe, assim são eles inseparáveis na estruturação de uma autêntica e sólida espiritualidade cristã. Embora possa alguém pensar, em vista do vertiginoso crescimento da devoção Mariana nos últimos tempos, ser ela recente entretanto, seu fundamento está enraizado no mistério do Deus Revelador.

[...] E os grandes dogmas Marianos? A Imaculada Conceição e a Assunção da Virgem Maria ao céu em corpo e alma, dogmas que amadurecem como belos frutos da espiritualidade mariana, na

⁷⁰ Em 2003, um grupo de pesquisadores vinculados à Universidade Federal do Rio Grande do Sul organizou uma coletânea de ensaios nos quais tematizaram-se um conjunto de aparições marianas contemporâneas. O livro, denominado “Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil”, reuniu textos compostos por pesquisadores das mais diversas áreas das ciências humanas, mantendo como objetivo principal compreender os sentidos e continuidades presentes entre essas aparições e outros fenômenos e comportamentos religiosos da atualidade. Entre as aparições é constante o elemento da “crise social” e a sua relação imediata com a restauração da religião como elemento regenerador do mundo. Destaca-se, nesse tocante, a emergência do que pesquisadores como Carlos Alberto Steil, autor de um dos textos, designa como religião do *self*, que consiste fundamentalmente na emergência de um modelo de religiosidade calcado no desenvolvimento espiritual individual, intimista. Esse modo de fazer está, segundo os autores, relacionado à popularização dos movimentos pentecostais e a sua incidência entre os católicos e na estrutura da própria Igreja Católica. Observa-se esse reflexo de modo mais claro na proposta religiosa defendida pela Renovação Carismática Católica. Ver: MARIZ, Cecília L.; REESINK, Mísia L. (org.). **Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS, 2003. Sobre a história da devoção mariana, abordada a partir do seu enfoque teológico ver: PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**. op. cit.

consciência e na convicção do povo cristão. Este, assistido pelo espírito da verdade, pouco a pouco iluminou e convenceu a maior autoridade da Igreja a proclamar, solenemente, como doutrina de fé, os grandes privilégios concedidos por Deus à Mãe de Jesus.

Os Santuários Marianos, marcos inegáveis de maravilhosas manifestações de Deus na sofrida história da humana. Guadalupe, Lourdes, Fátima, Aparecida, Lujan e outros e outros, para onde acorrem anualmente milhões de pessoas em busca de paz de espírito e de conversão interior?

Impossível uma espiritualidade cristã sem que nela entre o culto a Maria – o verdadeiro culto – de que fala o Concílio Vaticano II. O catolicismo é uma religião que tem Mãe. Por ela se vai ao Filho, único Salvador e deste ao Pai⁷¹.

A fala de Dom Agostinho é pontual e elucidativa. Em linhas gerais, fixa as bases da devoção mariana na historicidade da própria Igreja, imbricamento que torna o catolicismo único, pois se trata, segundo ele, da única confissão religiosa que assume “ter mãe”. Segundo o bispo, é essa a potencialidade de tal devoção, a sua unicidade e expressividade espiritual. A Igreja, como guia do povo, nesse tocante, confunde-se com Maria e essa com a Igreja.

Os acontecimentos que moveram os religiosos e os fiéis à construção das grutas são, portanto, expressões de uma tentativa de “sacralização do cotidiano”. Todavia, estes não somente o simboliza, mas permite uma sintonia de referenciais entre a Igreja e as comunidades. O padrão estético das grutas e a sua proximidade nesse sentido com referências historicamente relacionadas ao culto católico e aos códigos socioculturais desenvolvidos na região é expressão dessa inter-relação. É o que se verá no próximo item.

3.3 Religiosidades, lugares, rituais: referências e significações

Conforme se salientou no item anterior, o conjunto de transformações no *habitus* religioso na história do Sudoeste do Paraná imprimiu ao modo de fazer a religiosidade características inspiradas na força que a devoção mariana expressava na região. A ação dos religiosos, ao perceberem os atos de fé do povo, permitiu a cristalização dessa expressão da cultura religiosa local a partir da construção de lugares de devoção: as grutas e os santuários.

Nesse item, far-se-á uma análise acerca desses espaços que, simbolicamente, adquiriram status de “lugar religioso”. O item igualmente visa estabelecer como

⁷¹ SARTORI, Agostinho José. Maio – mês de Maria. In: **Jornal Até que....** Ano XVIII, nº 172, Abril e maio de 2001, Palmas e Francisco Beltrão. p. 05.

problema a concepção estética desses lugares, na busca de compreender como esses se inspiram em referências que partiram de diversos agentes, desde o clero até os leigos menos especializados. Pensa-se também, nesse sentido, na eficácia dessas representações quando estas assumem, segundo a Igreja, a capacidade de “materializar” a fé do povo.

Os espaços são elementos que compõem parte do universo místico e são componentes importantes para a construção do sentido religioso. O espaço, porém, não é por si só portador de sacralidade, uma vez que são os grupos humanos que o significam dessa forma. O espaço precisa se “lugarizar”, tornar-se “significativo”, “substantivado”. Para o geógrafo Yi-Fu-Tuan, o que distingue o “espaço” do “lugar” são as significações estabelecidas sobre cada uma dessas dimensões. O espaço é genérico, amplo. O lugar, para sê-lo, deve necessariamente estar estabelecido sobre um plano de relações que envolvam experiências pessoais, seja dos grupos que o frequentam, seja dos indivíduos que constituem leituras particulares sobre ele. A partir disso, constituem-se “valores” sobre o espaço e se estabelece um “lugar”⁷².

Assim, quando entendido para além da aleatoriedade, da arbitrariedade, o espaço se reveste de *práxis* cultural e se qualifica mediante as experiências que passam a gravitar em seu entorno. Todo o espaço é qualificado pelos seres humanos, mesmo aqueles que não são conhecidos, passam por essa definição – afinal, “desconhecido” também é uma categoria de percepção e, por isso, torna-se capaz de revelar a processualidade cultural de um grupo e dos jogos de poder que tangenciam as suas significações.

No presente caso, se estabelecem como centrais as relações entre as categorias “espaço”, qualificado como “lugar”, e “sagrado”. O entrecruzamento entre a materialidade de qualquer item e o sagrado proporciona o que Mircea Eliade definiu como “*hierofania*”⁷³ – podendo ser considerado como tal tanto os espaços quanto os objetos. Os objetos *hierofânicos*, nas suas mais diversas variedades, são aqueles percebidos como capazes de guiar os sujeitos para os sentidos “sagrados”. Isso se dá devido ao fato de que, por diversas razões, são revestidos de capital religioso, o que o descaracterizam como simples objetos, relacionados somente ao “profano”. Tornam-se,

⁷² TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983. p. 151.

⁷³ O termo deriva da língua grega, sendo a junção de dois termos: *hieros*, que significa sagrado, e *faneia*, que significa manifesto. Literalmente, poder-se-ia traduzir o termo como: o “sagrado manifestado”. Podem-se ser considerados hierofanias os objetos que, para além de sua dimensão concreta, revelam os caminhos para se chegar ao sagrado. Nesse sentido, os sujeitos não adoram a coisa em si – uma pedra, um lugar, uma cruz –, mas sim aquilo que se revela a partir da existência desses objetos.

pelo contrário, expressões do “eterno”, ou seja, adquirem propriedades dignas de veneração religiosa. Afirma Eliade que os:

[...] objetos ou atos adquirem um valor, e ao fazer isso, tornam-se reais, porque participam, de uma forma ou outra, de uma realidade que os transcende. Entre tantas pedras, uma torna-se sagrada – e, assim, instantaneamente, satura-se do ser – porque constitui uma hierofania, ou possui maná, ou ainda porque comemora um ato mítico, e assim por diante. O objeto surge como receptáculo de uma força exterior que o diferencia de seu próprio meio, e lhe dá significado e valor. Essa força pode estar na substância do objeto ou em sua forma: uma rocha revela-se como objeto sagrado porque sua própria existência é uma hierofania: incompreensível, invulnerável, ela é aquilo que o homem não é. Ela resiste ao tempo: sua realidade combina-se com a perenidade⁷⁴.

Os lugares *hierofânicos*, por sua vez, são uma constante na história humana. Esses são constituídos em circunstâncias idiossincráticas. Há, porém, um denominador comum: a certeza de que nesses locais:

[...] se pode vivenciar a presença dos deuses. Tal local é assinalado por tabus especiais. [...] O local sagrado é uma zona de contato entre Deus e o homem.

Antes que Deus se revelasse nos livros, os deuses se revelaram no mundo. A morada deles não era apenas o céu, mas também a montanha, a gruta, o bosque, a fonte e onde mais se erigissem seus locais de culto⁷⁵.

À medida que se situa o espaço como “morada dos deuses”, também se tira deste o aspecto profano. Do ponto de vista simbólico, a sua gramática significativa passa a ser destituída do humano e entra no eterno; a escolha do espaço deixa de ser aleatória e passa a ser divinizada. Tal como Eliade nos lembra: “o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado”⁷⁶.

Nesse sentido, a definição do que é ou não sagrado ultrapassa a pura racionalidade cotidiana. Retomando Berger, o poder da religião, do religioso, está em justamente “dissimular” cosmos em um todo coerente que, por tal efeito, tem a sua humanidade transformada em transcendência⁷⁷. Os responsáveis por esse efeito de distanciamento são, entre outros, as instituições que imprimem, juntamente a seu

⁷⁴ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. op. cit. pp. 17-18.

⁷⁵ ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011. p. 322.

⁷⁶ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 59.

⁷⁷ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. p. 39.

poder simbólico, princípios de ordenamento, classificação e hierarquização para a experiência, para o espaço e para os acontecimentos.

Mas, cabe questionar: em que termos esse controle é possível? A memória social é um elemento vital nesse sentido, conforme define Roberto Da Matta:

Cada sociedade ordena aquele conjunto de vivências que é socialmente provado e deve ser lembrado como parte e parcela de seu patrimônio – como os mitos e narrativas – daquelas experiências que não devem ser acionadas pela memória, mas que evidentemente coexistem com as outras de modo implícito, oculto, inconscientemente, exercendo também uma forma complexa de pressão sobre o sistema cultural⁷⁸.

A memória, tanto individual quanto social, permite aos indivíduos e grupos a perpetuação de um determinado capital sociocultural. O *habitus* é uma das expressões dessa cristalização. Os indivíduos estão impelidos a essa herança quando interpretam a simbologia do espaço religioso, que é percebido como ativador e recriador de gramáticas significativas, estruturas de sociabilidade e sentimentos. Assim sendo, a durabilidade da cultura se expressa também nos lugares ao mesmo tempo em que o movimento, nesse tocante, torna-se permanente e se manifesta por uma mobilidade que parece imóvel, por mudanças que se confundem com permanências. O mesmo vale para os seus contrários, tendo em vista que essa dialética é o que permite manter o “tradicional”, constituir valores duráveis e conferir a esses aspectos de inovação⁷⁹.

Aleida Assmann acrescenta que os lugares são preciosos vetores de memória. Eles não somente permitem o disparar de lembranças como também constituem um campo de significação que “ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos”⁸⁰. Conforme a autora, isso não significa que os lugares são “sujeitos que lembram”, mas que são expressões sólidas da cultura de um grupo, que permitem aos indivíduos não somente lembrar que naquela “área” se constituiu uma manifestação cultural, mas que também de algum modo participem da ação de perpetuação dessa cultura. O espaço, assim, é entendido como campo de significação: a casa, a cidade, o mercado, a Igreja, o Santuário.

Eles comunicam valores e “ancoram no chão [...] uma continuidade da duração que supera a recordação relativamente breve de indivíduos, épocas e também

⁷⁸ DA MATTA, Roberto. Op. cit., p. 39.

⁷⁹ SAHLINS, Marshal. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. pp. 189-190.

⁸⁰ ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**. op. cit. pp. 317-319.

culturas”⁸¹. Dentro desse arcabouço também se inclui a memória como expressão de continuidade, ou seja, disposta não somente em lembranças verbalizadas, mas pulverizada entremeio a diferentes linguagens. Logo, a cultura é entendida como um elo de permanência, que se manifesta por meio do que Da Matta denomina “gramática de espaços e temporalidades” que cada sociedade desenvolve “para poder existir como um todo articulado”. Esse campo, por sua vez, “depende fundamentalmente de atividades que se ordenem também em oposições diferenciadas, permitindo lembranças ou memórias diferentes em qualidades, sensibilidade e forma de organização”⁸².

À luz dessas considerações, pode-se estabelecer algumas inferências relativas à processualidade sociocultural que se manifestaram e vêm se manifestando nos espaços transformados em lugares de devoção. Essas expressões são constantes e imediatamente cercam e transformam o ambiente sócio-religioso do Sudoeste do Paraná.

Quando se adentra os lugares de devoção, o pesquisador passa a fazer parte do seu objeto – não é possível não se envolver de modo existencial com aquela realidade. Tais espaços são, por excelência, liminares e permanentemente conotam sentidos que se revelam pouco visíveis se não forem levadas em consideração as especificidades do momento. Já nas primeiras aproximações com a pesquisa de campo, pode-se perceber essa modificação substancial na forma de se objetivar e subjetivar o religioso. Assim como o espaço foi re-significado, revestido de simbologias, para a elaboração do “lugar religioso”, o visual e o verbal também o são – questões essas serão elucidadas no decorrer do capítulo.

Assim que se chegou ao Santuário Diocesano em 11 de outubro de 2012, ainda com o gravador desligado, avistou-se um senhor de certa idade. Houve a aproximação e o pedido para que ele cedesse uma entrevista. Prontamente ele respondeu: “aqui não se dá entrevista, se dá testemunho”. Obviamente, essa expressão foi um lapso, mas a partir dele passou-se a levar em consideração que é também por meio desses lapsos que se percebe a tessitura do local religioso. O íntimo que se revela pelo contato com o religioso exige de quem dele participa um campo de significações que a “olho nu” pode escapar do pesquisador. Notadamente, não se estava lidando com um quadro de relações que se pudesse considerar como um simples rito.

⁸¹ Ibidem. op. cit. p. 318.

⁸² Da MATTÁ, Roberto. **A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986. p. 31.

No dia 12 de outubro, durante o evento, ao abordar outro sujeito ouviu-se outra expressão nesse sentido. Ao se questionar sobre a possibilidade de utilização da narrativa produzida na presente pesquisa, entrevistado consente, mas com as seguintes recomendações:

Mas olha, se tu usá de amanhã ou depois me canetiá⁸³, eu sei! Você é perante Nossa Senhora Aparecida. Não tem o que duvidá. Nossa Senhora Aparecida tá enxergando. [em tom de alerta] Olha aí ó!⁸⁴

Algo semelhante ocorreu durante duas outras entrevistas, nas quais o pesquisador foi incluído na relação devocional, sendo também prova da necessidade da interseção. Ter um gravador, dizer que se faz uma pesquisa com aspiração “científica”, em nada muda o sentido sobre a graça, e nesse aspecto os lugares religiosos são providenciais. Seguem dois depoimentos que mostram tal visão, o primeiro do Sr. João Ivanir (61 anos) e o segundo do Sr. Luiz Ademir (43 anos):

[A se questionar sobre do porque vir] Nossa Senhora podia me dar uma graça de arrumar uma companheira pra mim né. To sozinho né.⁸⁵

A fé que eu tenho eu falo bem a verdade mesmo. A fé minha é que eu não quero mais bate nessa esposa minha. Eu bati nela. Várias vezes. Eu quero pedi essa fé. Porque se ela fosse uma pessoa que não gostasse de mim ela não taria comigo [chorando]. Essa é minha fé, que eu quero tira mesmo! Eu pra mim eu quero conseguir. Porque eu conheço ela há nove anos e eu não sei por que quando eu bebo os meus gole – posso fala tudo? – porque ela é uma pessoa inocente e eu faço “cagada” quando chego em casa. E ela nunca fez nada pra mim. O meu braço aqui foi por esse motivo [mostra o braço enfaixado]. Um dia antes da eleição ela foi pra casa, sãozinha. E eu fiquei na bodega discutindo. Quando eu cheguei em casa eu bati na porta, na janela e ela não escuto. Daí eu meti a mão na porta, meu rosto arranhado, é de caco de vidro. Eu quero pedi que tire de mim. Com toda a razão.⁸⁶

A partir das falas pode-se perceber que o compartilhar de experiências religiosas se estabelece a partir de referenciais que estão para além de uma “interlocução padrão” – o “pesquisador” e o seu “objeto”. O sujeito de religiosidade sabe que as suas afirmações são intenções e também expressões de sua fé. Essa condição lhe permite, com toda a legitimidade, prolongar o sentido do verbal para uma dimensão existencial.

⁸³ “Canetiá” equivale a utilizar um texto com a finalidade de criticar negativamente, falar mal.

⁸⁴ ZAMBONI, José. **Entrevista**. op. cit.

⁸⁵ SILVA, João Ivanir da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste. 12 de outubro de 2012.

⁸⁶ BOROSKY, Luiz Ademir. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 de outubro de 2012.

Não se trata somente de permitir ao interlocutor partilhar palavras situadas junto ao binômio “verdade/mentira”, mas de inserir esse interlocutor, que se torna testemunha de um “fato religioso”, em uma relação que não se resume somente aos dois. Conforme Rubem César Fernandes:

As exterioridades das romarias resumem-se a umas poucas fórmulas repetitivas, que rapidamente se esgotam no relato padrão das promessas feitas e das graças recebidas. Um passo além já nos leva ao terreno da confissão, dos conflitos interiores⁸⁷.

A verbalização estabelece uma das dimensões desse processo, que será mais bem explorada mais adiante. Por hora, cabe estabelecer que essa gramática significativa também está assentada sobre uma dimensão estética, presente na composição espacial e ritual nos lugares de devoção. O primeiro aspecto corresponde à localização desses lugares e ao modo como trabalharam com aspectos da cultura religiosa católica da região; o segundo, por sua vez, corresponde à identificação de como os sujeitos estabelecem um campo de sentidos, significados e linguagens quando imersos face a complexidade desses lugares.

Atualmente, a ida a esses lugares mobiliza os católicos e até mesmo indivíduos de outras denominações religiosas, que se utilizam da atmosfera presente para realizarem encontros, retiros espirituais e outras atividades⁸⁸. Notadamente, esse intercâmbio, que transcende a própria fronteira inter-religiosa, é estimulado tanto pelas características geográficas do espaço quanto pelas possibilidades de exercício da religiosidade. É o que revela um dos “cuidadores de grutas”:

A gente não fica indo pedi o que eles tão fazendo né. As vez a pessoa quer privacidade. Aí a gente deixa. Mas de vez em quando a gente vai vê, conversa com as pessoas, e elas contam porque que vem. Olha, é emocionante. As vez a gente vê pessoas que nunca vê na Igreja ali, rezando, chorando. Essas pessoa se afastam da Igreja, mas não da oração. A Igreja tá cada vez mais vazia, mas a gruta cada vez mais cheia. Tu vê rapaz!?⁸⁹

A história do Sudoeste do Paraná está intimamente relacionada à terra. Foi entremeio à busca por terras que grande parte das populações, atualmente habitante da região, migrou. Do mesmo modo, foi a partir de tal processo que se constituiu grande parte dos códigos culturais que permitiram ao Sudoeste do Paraná tornar-se uma

⁸⁷ FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 144.

⁸⁸ Tal elemento foi apontado por Raul Guarda, em entrevista, que é um dos “cuidadores de gruta”.

⁸⁹ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. op. cit.

sociedade. A ruralidade, mais precisamente as práticas e representações que historicamente tornaram-se elementos de identificação desse modelo de sociedade, se tornaram expressão da identidade dos muitos grupos que se inseriram naquele espaço.

Em consequência, a Igreja – conforme destacado no decorrer da pesquisa - trabalhou ao longo do tempo por meio de discursos e representações tentando preservar esse “caráter” regional. Desde o bispado de Dom Carlos Eduardo, a Igreja capitaliza simbolicamente o *habitus* do colono, do sujeito que se liga à terra e “civiliza” o espaço. Durante o bispado de Dom Agostinho, porém, a Igreja assumiu a sua identificação com os colonos, mas sob outro prisma relacional. Animada por alguns alinhamentos emanados do Concílio Vaticano II, nesse período, frações da Igreja se envolveram com as “causas” dos colonos expropriados pelas dinâmicas excludentes que se desenvolveram no campo. Não obstante, aliado a tais dinâmicas também emerge um posicionamento de resistência da instituição para com as mudanças estruturais que atingiam em cheio a região. Este, aliás, é interpretado como ameaça à ordem, ao *nomos*, que a instituição julgava ter construído. Desse processo, uma gama muito variada de relações e mecanismos de produção de sentidos passa a se fazer presente.

Como boa parcela da instituição, que estava sob as orientações do alto escalão diocesano e organizações como a ASSESOAR, trabalhava no sentido de “conscientizar os fiéis e o clero” quanto à “*práxis cristã*”, outra parcela potencializava as expressões místico-religiosas da população – estas ainda fortemente inspiradas em práticas religiosas pré-conciliares. Tal ponto de inflexão, entretanto, não era percebido como um retrocesso, pois era expressão da religiosidade do povo e reforçava os nexos entre a população e a Igreja Católica – vide o desenvolvimento de uma rica dimensão mariana.

Permeados por todas essas correlações é que os lugares de devoção passaram a existir. Nesse ponto, se toca na primeira questão anteriormente apontada, que corresponde à demarcação dos espaços *hierofânicos* e aos elementos que neles se apresentaram e se preservaram. Pontua-se, a partir do presente momento, a maneira como essas expressões foram se revelando durante a pesquisa de campo⁹⁰, o que permitiu uma visão mais processual dos elementos analisados.

No que tange aos espaços, percebe-se imediatamente que a escolha dos lugares esteve alicerçada na valorização de elementos ligados ao afastamento do ambiente

⁹⁰ No presente capítulo serão destacados o Santuário Diocesano de Santa Izabel D’Oeste e a gruta localizada em Pérola D’Oeste. Há, porém, em anexo ao final desse trabalho, fotografias de outra gruta, a qual está localizada no município de Bela Vista da Caroba.

urbano. Embora as cidades fossem pequenas no início da década de 1980, prevaleceu entre os religiosos a busca por lugares afastados, mas não muito, do ambiente urbano. A ideia, ao que tudo indica, era de constituir rotas nas quais se pudesse percorrer caminhos permeados pelo natural, pelo ambiente retirado e silencioso. Essas escolhas reproduzem um paradigma que historicamente acompanha a peregrinação cristã, apropriado pelo catolicismo do povo sob o formato da romaria, que se expressa pela valorização da aura:

[...] mística do espaço, transformação da paisagem. Leva-nos do profano ao sagrado por caminhos rotineiros que mudam de figura à medida do percurso. É com os pés, ao que se diz, que se ora nas melhores romarias. Neles, a dor e a leveza. Por eles o transporte⁹¹.

Todavia, embora se visasse a constituir lugares devocionais, também se percebe a tentativa de edificar ambientes propícios para a construção de relações de sociabilidade. Deveria haver tanto o bosque, a água e o silêncio, quanto as churrasqueiras – uma das primeiras construções realizadas nesses locais. Observem-se as fotografias abaixo (figura nº 06; figura nº 07):

Figura 06: Trajeto até o santuário diocesano de Santa Izabel D'Oeste⁹².



Fonte: acervo do autor/2012.

⁹¹ FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. op. cit. p. 14.

⁹² Há pouco mais de dois anos foi construído o asfalto que atualmente pavimenta a estrada que liga a cidade de Santa Izabel D'Oeste ao Santuário. Antes desse momento a estrada era calcetada. Essa obra revela o potencial econômico e turístico que o evento apresenta junto à região.

Figura 07: trajeto até a gruta de Nossa Senhora de Lourdes em Pérola D'Oeste



Fonte: acervo do autor/2012.

A gruta, a presença do bosque e da água são elementos que vêm percorrendo historicamente a composição dos lugares devocionais cristãos no mundo. Pierre Sanchis⁹³ e Carlos Alberto Steil⁹⁴ apontam esses elementos sob diferentes perspectivas: o primeiro, ao estabelecer a tematização das romarias portuguesas, e o segundo ao trabalhar com os elementos que atualmente compõem as “aparições marianas” não oficializadas. Ambos apontam que tais referências são constantes desde a antiguidade, o que coaduna com as elaborações teóricas de Mircea Eliade, sobretudo no que tange a sua hipótese sobre a relação estabelecida entre a “morada dos deuses” e a “expressão da perenidade”⁹⁵.

A composição das grutas, por sua vez, materializa um modelo de lugar religioso que dialoga com as questões levantadas pelos autores anteriores, mas que, no caso do Sudoeste, são produzidas de modo direto por ações humanas. Afinal, os religiosos que se inseriram no Sudoeste do Paraná foram responsáveis por inspirar tais construções, uma vez que já dispunham de referências a partir de sua inserção no campo religioso e

⁹³ SANCHIS, Pierre. Peregrinação e Romaria. op. cit. 90-91.

⁹⁴ STEIL, Carlos Alberto. As aparições marianas na história recente do Cristianismo. In: MARIZ, Cecília L.; REESINK, Mísia L. (org.). **Maria entre os vivos**. op. cit. p. 27.

⁹⁵ Nesse aspecto se estabelece a ideia das *hierofanias*. Os seres humanos ao entrarem em contato, dentre outras tantas coisas, com as formações rochosas naturais, com a exuberância das paisagens, com a grandiosidade dos rios, estabeleciam como explicação para a sua construção a ação divina. As grutas naturais são formações rochosas constituídas por milhões de anos de sedimentação rochosa, algo que não era vislumbrado de modo direto. ELIADE, Mircea. **Tratado de História das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 484.

pelo conhecimento que tinham face aos modelos de construção desses lugares. O modelo estético das aparições marianas, nesse sentido, emerge com grande força simbólica e as grutas que foram construídas no Sudoeste do Paraná recriam esses elementos. Vejam-se as imagens a baixo (figura 08; figura 09):

Figura 08: Gruta em honra a Nossa Senhora de Lourdes em Pérola D'Oeste.



Fonte: autor/2013.

No caso de Santa Izabel D'Oeste, o modelo foi, de certa forma, descaracterizado pelas mudanças processadas na estrutura do Santuário. Não se conseguiu encontrar fotografias que identificassem o estado primeiro do local, mas as pessoas afirmam ter sido construída uma pequena gruta em que a imagem de Nossa Senhora Aparecida foi posicionada. Todavia, embora tenha havido essa construção, o modelo da gruta prevalece. Observe-se nas fotografias abaixo, nas quais também consta parte do movimento empreendido atualmente em torno do Santuário:

Figura 09: Santuário Diocesano de Santa Izabel D'Oeste



Fonte: autor/2012.

Assim sendo, a expressividade estética dos lugares religiosos esteve assentada em um perfil mais oficialista, estabelecido pelos religiosos, e na mescla dessas concepções com a devoção mariana. A valorização da ruralidade, associada aos modelos oriundos das aparições popularizadas na Europa, suscitou a simpatia da população. Os leigos do Sudoeste, por sua vez, estabeleceram referências para construção do culto em função do trabalho e da prática referente à sua cultura religiosa e festiva.

Há, todavia, algumas questões importantes que saltam aos olhos ao se analisar comparativamente as festas religiosas que acontecem nessas grutas e as que ocorrem em outras. Algumas características são comuns a ambas; outras, porém, correspondem a só um dos eventos.

O primeiro aspecto diz respeito à questão dos ex-votos. Em ambos os lugares há a existência de ex-votos, mas em Santa Izabel D'Oeste, essa característica parece ser

mais velada. No Santuário, não se consegue perceber características muito evidentes como ocorre em outros santuários, onde se separam salas inteiras para abrigar os ex-votos: a “sala dos milagres”. A manifestação mais comum está no “velário”, destacado na imagem acima, local em que os visitantes depositam velas como forma de agradecimento e pedido de interseções.

Por outro lado, ainda que não haja uma expressividade de ex-votos tão evidente, há um grande empenho dos fiéis em realizar o trajeto até o Santuário a pé e de bicicletas. Durante o evento de 2013, pesquisou-se também no período da madrugada e observou-se que o fluxo de pessoas é constante e intenso. Não seria, portanto, equivocado afirmar que a população transforma o seu corpo em ex-voto à medida que operam caminhadas de até 80 km para chegar ao Santuário. Essa expressão devocional é extremamente comum entre todos, sendo esse o enredo de grande parte das entrevistas. É o que mostra nas entrevistas dos senhores Tomás Lazário (48 anos) e Lauro da Silva (53 anos):

[Ao se questionado sobre a peregrinação] Eu venho aqui desde 1980 e poucos. Quase no comecinho. Sempre a pé. Não venho pedi, eu venho agradecer. [...] No começo eu vinha com um monte de gente. Como é promessa eu nunca parei. Até doente eu já vim. Uma vez eu paguei um homem pra vim comigo. A gente sempre quer saúde né, porque como diz o outro: “o resto a gente corre atrás”. Os meus piá vem e eu sempre disse que é bom, te renova. E o que que é 3, 4, 5 hora de caminhada? Deus dá tanto pra nós!⁹⁶

[Ao se questionado sobre a peregrinação] Eu vim de Dois Vizinhos a pé. O meu piá tinha um problema na cabeça. Sarô, daí eu não parei mais. [...] Eu sai ontem de casa, fiz 78 km a pé. Pra volta eu volto de ônibus. [questiona-se sobre o porquê dele mancar] É que deu bôia de sangue no pé. Amanhã sara, tô novo de novo.⁹⁷

Essa expressão de religiosidade, segundo essas pessoas, reforça o sentido de agradecimento: “não é nada perto do que Deus dá”. Por outro lado e para além dessas práticas, é muito difícil captar expressões muito exageradas de devoção. Há poucas indumentárias mais “carregadas”, sendo desse tipo uma ou outra. Quando há, estas são compostas por terços e algumas imagens – o que, porém, é raro. Segue um conjunto de fotografias registradas durante a noite véspera do evento:

⁹⁶ LAZÁRIO, Tomás. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 outubro de 2013.

⁹⁷ SILVA, Lauro da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 outubro de 2013.

Figura 10: Véspera da RPNSA



Fonte: autor/2013

Esse traço parece ser comum a todas as grutas, embora seja mais evidente em Santa Izabel D'Oeste. Em Pérola D'Oeste e Bela Vista da Caroba, as manifestações em torno dos ex-votos são mais expressivas, conforme se percebe nas fotografias anteriores. Em Pérola, a zeladora da gruta afirma que, ao longo do tempo, “coisas muito diferentes” foram depositadas na gruta: desde perucas, próteses, dentaduras, muletas, óculos, bonecas, dentre tantas outras. Eles (os devotos) queriam fazer um lugar para guardar todas, mas não foi possível. Segundo ela, frente a essa realidade e à impossibilidade de se guardar tantos objetivos, o padre local mandou que se enterrasse os ex-votos em um determinado lugar. “Isso eles fazem até hoje, mas “com peso no coração””, segundo ela⁹⁸.

O ex-voto é uma das partes elementares dos lugares de peregrinação católica. Haja vista a concepção contratual que permeia a catolicidade brasileira, o ex-voto também proporciona aos demais fiéis estabelecerem contato com a eficiência desse ou daquele santo. Tal lógica em muitos casos é dissimulada pelo argumento de que não se está buscando graças, mas agradecimentos. Todavia, para se estabelecer uma graça, foi preciso ter um pedido inicial. De qualquer modo, essa relação entre ex-voto, pedido,

⁹⁸ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. op. cit.

promessa e agradecimento se inscreve de um modo muito pujante na dinâmica dos lugares de religiosidade.

Tal como nos afirma José de Souza Martins, ao tratar dos ex-votos examinados por ele em suas andanças por vários lugares de peregrinação brasileiros, tais objetos são figurações que materializam a relação entre o indivíduo e o santo. Ao mesmo tempo, o ex-voto alimenta o imaginário dos fiéis e potencializa as suas esperanças. Reconhecer os vínculos, construir um nexos de significações que represente a mediação sagrado/profano são atributos dessa prática. O simbolismo, assim, é amplo e serve para demonstrar a toda comunidade de fiéis a capacidade e efetividade no alcance da graça. Desse modo, tal como afirma Martins:

As figurações das partes do corpo que foram objeto da intervenção divina referem-se a uma espécie de segundo nascimento, de ressurreição parcial. A representação por excelência. O estar em lugar de. É aí que mais internamente se revela o imaginário, não só através do imaginado, mas sobretudo do fazer o outro imaginar. O milagre nos fala do limiar da morte, a desordem suprema porque definitiva, porque reordena os mundos – o do transcendente e o da vida. O milagre nos *fala do tempo*, nos fala de transubstanciação das partes mortas, doentes, do corpo em partes vivas, sadias; nos fala de renascimento, de transformações⁹⁹.

Os eventos que realizam em torno das grutas são grandiosos e, dessa forma, a movimentação em torno destes não se resume ao dia do evento. Durante todo o ano, as comunidades locais se mobilizam para a preparação – variando a intensidade conforme se aproxima a data. A preparação, porém, não é somente material – que se desdobra entre a elaboração dos planejamentos, orçamentos, definição de equipes, dentre outras – mas também espiritual a partir da realização de novenas, peregrinação de imagens, elaboração de projetos que integrem toda a comunidade católica do município.

Todo esse cuidado é parte importante da festa e visa a preparar os católicos locais para usufruí-la de duas formas: tanto a partir do seu prisma profano, consubstanciado no feriado, na churrascada quanto por seu teor sagrado. Durante os dois anos de observação em Santa Izabel D'Oeste, se pôde testemunhar as movimentações que fazem parte desse complexo ritual, mais precisamente da festa religiosa.

Conforme antes se afirmou, a cidade começa a viver a aura da festa certo tempo antes de sua realização. Na véspera, porém, as movimentações começam a aumentar e, a

⁹⁹ MARTINS, Jose de Souza. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. In: **Sociologia da fotografia e da imagem**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011. p. 80.

partir da tarde, já começam a chegar peregrinos ao Santuário. O palco para a missa é montado na véspera e o ambiente começa a se transformar pela música e pela movimentação dos voluntários que montam as barracas e começam a vender os produtos religiosos. No caminho para o santuário, são fixadas faixas de empresas, algumas se utilizando da figura de Nossa Senhora Aparecida, o que revela uma dimensão muito importante desses eventos religiosos que é o clientelismo que se constitui em torno do turismo religioso. Abaixo uma fotografia de duas dessas (Figura 11):

Figura 11: Faixas de empresas na Romaria.



Fonte: autor/2012-2013

No dia do evento, 12 de outubro, assim que amanhece o dia, mais precisamente um pouco após as 5 horas da manhã, o fluxo de pessoas aumenta exponencialmente. Os ônibus começam a chegar, os caminhantes também. A missa das 6 horas da manhã atrai muitos devotos ao Santuário. Abaixo, fotografias das missas (Figura 12). Na imagem, acima o movimento percebido durante a primeira missa, abaixo o movimento da missa das 10h, que é rezada pelo Bispo Diocesano.

Figura 12: Missas Campais durante a RPNSA (acima às seis horas e abaixo às dez horas).



Fonte: autor/2013.

Em 2013, houve muita chuva durante o evento, o que não intimidou os fiéis – observe-se os guarda-chuvas abertos na fotografia acima. A fila para tocar na imagem da santa, algo que ocorre todo ano, mesmo sob chuva, continuou quilométrica. Aliás, esse foi um dos momentos mais marcantes. Observou-se nos dois os anos pessoas de todas as idades e condições físicas ficando horas em fila para passar alguns minutos junto à imagem para fazer orações, pedidos e agradecimentos.

Conclui-se, assim, que, por meio desses atos, os católicos se utilizam da visibilidade pública do ritual para tornar mais legítima a expiação dos seus erros. Essa prática corrobora à sua busca por um determinado santo de modos diferenciados, pois o fiel também colabora com o ele, uma vez que, com sua presença, quantifica o lugar e atesta a capacidade de eficiência da divindade. Tal aspecto sempre percorre a fala dos fiéis. Entre essas destaca-se a narrativa do Sr. Narciso Soares dos Santos (58 anos):

A gente veio junto com os outros, de companheirismo. E viemo junto né, com fé. Porque de tudo que a gente vai fazer tem que ser com fé. A

gente tem que ter fé. Algum santo a gente tem que ter. E Nossa Senhora da Aparecida, pra mim pelo menos, é mais forte¹⁰⁰.

Rubem Cesar Fernandes alude a essa relação e, para ser analisá-la, não prescinde de nenhuma de suas partes: um santuário, uma gruta ou mesmo lugar religioso de outros teores é um todo complexo, sendo esse conjunto de relações o que torna esses lugares “fontes de milagres”:

A imagem do santo, que todos sabem ser de material perecível, não é reduzida por isto à condição de uma figura simbólica. É de gesso, ou de madeira, mas é nesses elementos que a santidade efetivamente se manifesta, de modo a ser vista e ser tocada. A matéria não é morta. Ou melhor, a santidade vence a morte que permeia a matéria. O lugar do santo destaca-se porque, nele, a morte foi efetivamente vencida. Não se trata apenas de um sinal, ou promessa, de uma vitória a ser alcançada em outro plano de existência. No realismo fantástico da devoção aos santos, vê-se a ultrapassagem das finitudes naturais. Os santuários são, fundamentalmente, fontes de milagres¹⁰¹.

O deslocamento dos fiéis até o Santuário ocorre não apenas em toda a região, mas também de lugares mais distantes. Há muitos ônibus vindos do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e outras regiões do Paraná. Além disso, há também pessoas vindas de outros países como da Argentina e do Paraguai.

O modo como essas expressões de devoção são buscadas e vivenciadas faz com que as origens percam importância face à potencialidade devocional que apresentam. Os lugares de religiosidade são capazes de reconfigurar pertencimentos. Embora breve, o sentido comunitário que se constrói nesse sentido é extremamente rico¹⁰².

No que diz respeito a essa capacidade de atração do Santuário, em se tratando do caso de Santa Izabel D’Oeste, outras questões começam a emergir, sobretudo após a diocese assumir a causa e viabilizar o projeto de construção do “novo Santuário”. Emerge, dessa forma, uma expectativa de tentar expandir a romaria para áreas de abrangência que abarquem outros “clientes”. Tal constatação permite identificar, por conseguinte, a existência de um conjunto de estratégias que são acionadas no sentido de

¹⁰⁰ SANTOS, Narciso Soares dos. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 de outubro de 2013.

¹⁰¹ FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. op. cit. p. 158.

¹⁰² Carlos Alberto Steil destaca, parafrazeando Michael Sallnow, que o voluntarismo presente nos votos que mobilizam os romeiros ultrapassa o nível do contexto privado, uma vez que, ao realizá-lo, o romeiro entra numa rede de relações que o envolve, passando a partilhar um código de valores e categorias religiosos e morais com uma *comunidade* de peregrinos. STEIL, C. A. **O sertão das romarias**. op. cit. p. 102.

popularizar e divulgar a efeméride, pois que se tornar um centro de gravitação religiosa significa elevar também a cidade ao patamar de centro de fé e devoção.

Há, porém, uma grande disputa em torno dessas designações, pois elas fazem emergir certa hierarquia entre os lugares de devoção. No caso do Brasil, existem inúmeros, o que faz insurgir uma concorrência implícita. Segundo Steil, esse fenômeno é muito comum entre os santuários, que disputam “áreas de abrangência, que atraem peregrinos locais ou de regiões mais extensas, constituindo-se em santuários locais ou regionais”¹⁰³. Logo, os dirigentes do Santuário de Santa Izabel D’Oeste amparam a potencialidade do espaço na sua alternatividade, posicionando-o em relação à Aparecida do Norte. É o que salienta um dos sujeitos do local, que se envolve com a organização da Romaria:

No começo foi um pessoal daqui mesmo. Depois [...] começou a vim de Ampére, Capanema, Cascavel. O pessoal vinha de todo lugar. Hoje os ônibus diminuíram e o pessoal vem mais de carro. O asfalto ajudou bastante. Nos domingos e nos dias de semana vem ônibus e o pessoal vem bastante do Paraguai, Argentina. Como fica longe Aparecida do Norte o pessoal vem aqui participar¹⁰⁴.

A ideia de poder representar um lugar de devoção alternativo ao santuário nacional de Nossa Senhora Aparecida é algo plausível. Segundo muitas entrevistas, esse aspecto atribui ao Santuário uma grande importância devocional. Os fiéis reproduzem essa comparação, o que se torna inevitável devido à importância que o Santuário Nacional de Aparecida apresenta para os fiéis católicos do Brasil. É o que destaca o jovem Alexandro Cortellini (21 anos):

Desde pequeno a mãe ensino nós a seguir a religião. Desde pequeno aprendemo a rezar e sempre ter fé. [...] Terço, quando vem a santinha na casa. Assistimos a TV Aparecida. Eu queria mesmo é ir pra Aparecida, levar a mãe. É um sonho dela ir lá. Mas aqui também é bom. A gente se sente bem aqui, pede proteção¹⁰⁵.

Nesse tocante, uma série de iniciativas visam a trabalhar com as possibilidades de reforço desse vínculo simbólico. Uma delas era executada até dois anos atrás (2011) com a transposição de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida trazida diretamente da Basílica de Aparecida de helicóptero até o Santuário. Assim que pousava, a imagem era transmitida para as mãos do Bispo Diocesano que, em cortejo, a levava até o palco

¹⁰³ Ibidem. p. 24.

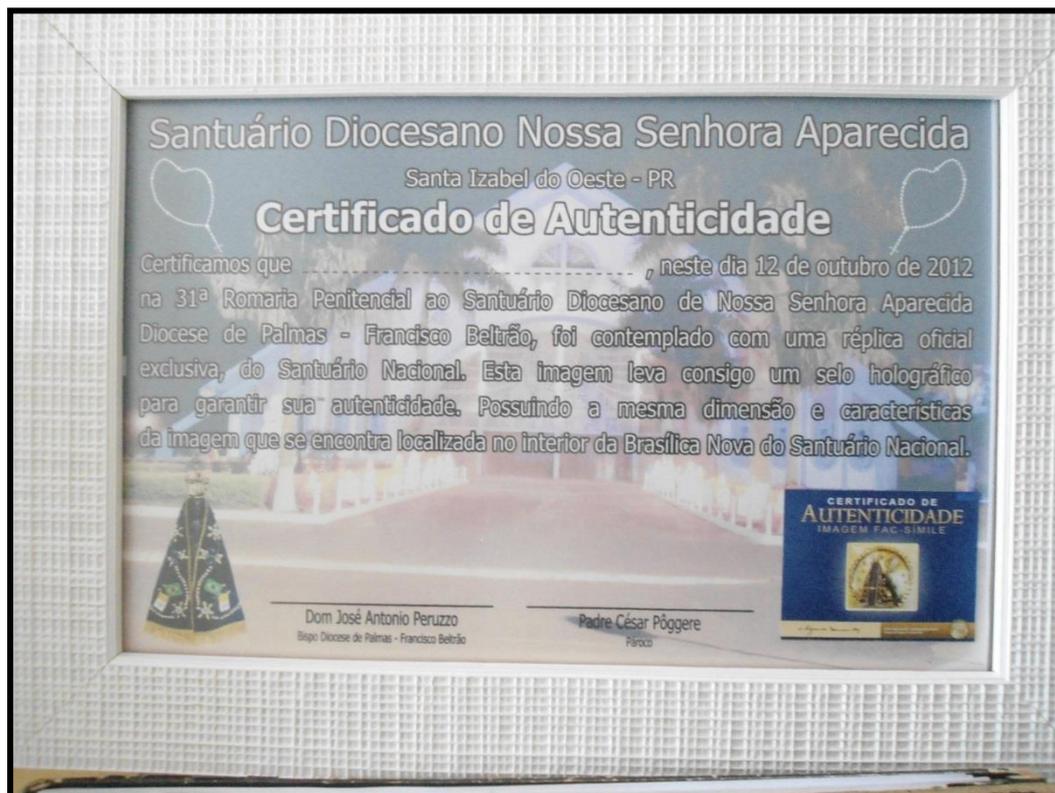
¹⁰⁴ POLIDORO, Eloir. **Entrevista**. op. cit.

¹⁰⁵ CORTELINNI, Alexandro. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 de outubro de 2012.

montado ao lado do santuário. A partir desse ritual, iniciava-se a celebração da missa principal.

Ainda no tocante às estratégias, uma das mais atrativas foi a referente ao sorteio de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que continha um “certificado de autenticidade” e, portanto, assegurava que o objeto vinha diretamente da basílica de Aparecida do Norte. Segue imagem do certificado:

Figura 13: Certificado de autenticidade da imagem sorteada.



Fonte: autor/2013.

Abaixo do certificado, consta uma imagem de Nossa Senhora Aparecida e, ao seu lado, espaços para a assinatura do Bispo diocesano e do pároco local. No canto inferior direito, um selo de autenticidade em que consta o termo “imagem fac símile” – “tal qual”, em Latim. A imagem foi sorteada após a de venda de números. O dinheiro foi computado junto ao fundo que será utilizado para a construção do novo Santuário.

Na escolha dos elementos do sorteio, pode-se perceber a recapitulação do nexa entre o santuário local e o nacional. A imagem também representa todo o potencial divino da santa e passa a ser um elo com algo que transcende a realidade cotidiana da comunidade e, por isso, torna-se capaz de realizar operações de interseção em cadeia. Essas expressões são afirmadas a partir do desencadeamento das narrativas produzidas

durante as entrevistas, que evocam inúmeras outras. Pesam, nesse aspecto, as experiências particulares dos fiéis que frequentam o santuário desde então. É o que declara um dos organizadores do evento:

A gente sabe aí de pessoas que vieram no santuário que esse local é escolhido pelo povo. Foi no começo devagarzinho e a fé das pessoas foi divulgando e espalhando. A gente sabe que tem relato de pessoas que vieram aqui e conseguiram milagres. Trouxeram os filhos com problemas de saúde, mulheres que não conseguiam engravidar e no outro ano já vieram com crianças no colo. A gente tem que escrever isso aí, até peca em não fazer¹⁰⁶.

Ao serem questionados sobre essa aparente diferenciação entre as imagens, a grande maioria dos católicos entrevistados estabelece que essa confusão existe, mas não da parte deles. São “os outros” que confundem e se utilizam desse argumento para prometer uma “religião melhor”, pois, tal como afirma a Sra. Maria Teles da Rosa (55 anos), “a imagem é uma coisa, Nossa Senhora é outra”¹⁰⁷. O senhor Milton Brusamarello (49 anos) – o menino em que se realizou o milagre de origem - afirma que a diferença é a “essência”, a capacidade do santo de mediar o homem com Deus e com Jesus. Segundo ele, esse “algo a mais” somente os católicos podem compreender:

As pessoas acreditaram porque teve uma essência, um início. As pessoas viram que essa mãe alcançou uma grande graça acho que ai se criou um início. Nossa Senhora Aparecida é padroeira do Brasil e o povo brasileiro costuma acreditar. E a partir da promessa e através da idealização que o padre jogou a primeira semente. Eu acho que nem ele imaginava, mas creio que nem ele acreditava que ia pegar tamanha dimensão do jeito que pegou. Por mais que haja crítica: “Ah, aqueles babacas tão seguindo uma imagem”. Mas aquela imagem tem uma essência, tem uma crença, uma fé. E eu acho que não é que a gente adora uma imagem, mas é através de uma imagem que a gente chega onde o pensamento leva, que é acreditar em uma mãe que está com Jesus no céu. E a cada dia 12 de outubro vem mais, é só parar no dia pra ver. As pessoas vindo agradecer. É emocionante. Mas tudo vai de acreditar né. Eu não sei te dizer o por que. Só sei que começou a aumentar, aumentar, aumentar. O pessoal vem de ônibus, a pé, do Paraguai, da Argentina. O pessoal vem mesmo!¹⁰⁸

Essa percepção coaduna com a visão de grande parte dos católicos ao admitirem estabelecerem com as imagens uma relação de proximidade. Todavia, eles também apontam a existência de uma considerável distância entre a imagem a a santidade que

¹⁰⁶ POLIDORO, Eloir José. *Entrevista*. op. cit.

¹⁰⁷ ROSA, Maria Teles. *Entrevista concedida a Jael dos Santos*. Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012.

¹⁰⁸ BRUSAMARELLO, Milton. *Entrevista*. op. cit.

ela representa – embora a compreensão sobre essa “distância”, em muitos casos, não seja muito bem esclarecida. A posição mais comum é semelhante ao do senhor Milton, que situa a imagem como meio de se “chegar” em Jesus¹⁰⁹.

A imagem serve, portanto, como expressão da busca individual do cristão, que a estabelece como uma ponte para o divino e, ao mesmo tempo, a situa como uma espécie de testemunha dos seus dilemas cotidianos. O que reforça essa relação é a crença de que o santo também foi um ser de carne e osso, pois não deixa de ser uma figura materializada, representada e revelada para a humanidade a partir da sua imagem. Steil bem lembra que a partir das imagens os santos permanecem de modo muito diversificado:

[...] participando das vicissitudes deste mundo através de suas imagens, capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos etc. A imagem de um santo, portanto, não é apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é um “sacramento”: algo que torna presentes no mundo visível, de forma eficaz e real, personagens que transitam entre os vivos e os mortos. Ou seja, há uma relação entre a imagem e o santo que os torna uma única e mesma coisa¹¹⁰.

As imagens se tornam, nesse sentido, vetores de memória que permitem ao fiel que vai ao Santuário ou às grutas lembrar essa conexão entre o sagrado e o profano. Essa crença também reforça o aspecto simbólico em torno da narrativa do milagre “operado” no jovem – apresentado em folhetos que são distribuídos no espaço – e permite a construção de simbologias diferenciadas para as diferentes imagens que estão no lugar. Embora os envolvidos com a organização da Romaria afirmem que não há distinção entre imagens, certamente “essas imagens” aspiram acepções diferenciadas, pois serão lembradas não pelo que elas são, mas pelas memórias e, portanto,

¹⁰⁹ Essa questão é extremamente complexa, pois envolve dimensões que se imbricam durante a história do catolicismo. O poder que o visual apresentou na história da Religião Católica foi basal para a manutenção e expansão dessa religião. Foram as imagens que sustentaram o imaginário cristão durante a maior parte de sua história – o período conhecido como Barroco foi uma expressão dessa amálgama. Por outro lado, a polissemia de sentidos e a inventividade dos indivíduos que entraram em contato com essas imagens, seja o povo ou mesmo uma parte do clero, permitiu com que as imagens fossem cultuadas de modo muito diversificado e inventivo. Ver: GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens**. op. cit. Desse modo, a relação entre a religiosidade e as imagens foi adquirindo sentidos impossíveis de se controlar. No caso do Brasil, a herança desse modelo de culto imagético se percebe até os dias atuais, embora tenha havido um grande esforço dos reformadores, a partir do século XIX, em administrar de modo mais direto uma economia social das imagens religiosas. Todavia, talvez seja no presente que essa questão está mais em voga, muito devido aos embates pluralistas que se colocam atualmente. Esses tenderam a atribuir aos católicos a pecha de “idólatras”.

¹¹⁰ STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor V. (org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 21.

experiências que possibilitarão construir. São pontuais, nesse sentido, as palavras de Hilário Franco Jr. Para tal autor uma:

[...] imagem não é apenas a justaposição de diversos signos, mas o resultado articulado deles. Ademais, uma imagem nunca é autônoma, pois seu significado está ao menos em parte relacionado com o conjunto no qual ela se encontra inserida, isto é, com sua localização física e com a utilização social que recebe.¹¹¹

Independentemente de qualquer “estratégia” ou “controvérsia”, tem havido uma resposta muito positiva no que tange ao potencial turístico e devocional do Santuário. O lugar continua atraindo um número cada vez maior de fiéis e estes estão percorrendo distâncias cada vez maiores para visitá-lo (durante a pesquisa se viu empresas de turismo trazendo pessoas de várias cidades do Paraná, de Santa Catarina, Rio Grande do Sul). Esse fluxo, por sua vez, não está restrito ao evento, pois, segundo a secretaria da Paróquia local, durante todo o ano, inúmeros turistas passam pela cidade para conhecer o lugar.

A estrutura do Santuário também está sendo melhorada e está havendo um esforço para organizá-la de modo mais significativo. Preparar o momento, a cidade, a população, por sua vez, é também construir uma estrutura para que o sujeito de religiosidade volte e espalhe o quão boa foi a sua experiência de fé. É o que destaca o Sr. Eloir Polidoro (44 anos), que faz se envolve com a construção do evento:

O romeiro é como se fosse um cliente. Se o romeiro vier e for bem atendido ele passa pra frente e vem mais gente. Ele pode vim de longe, mas ele vai falar que viu um lugar bom, que tinha estrutura, que tinha o padre, o bispo, que tinha espiritualidade. Assim ele passa pra frente¹¹².

Conforme já citado, há atualmente o projeto de construção de um novo e amplo Santuário em frente ao lugar onde se encontra a gruta. Esse projeto foi concretizado após o Santuário tornar-se diocesano e deixar de ser controlado somente pela paróquia do lugar. Foi criado um conselho pela Igreja que, atualmente, se envolve apenas com as questões do Santuário. As perspectivas de aumentar o fluxo de visitantes são vistas com otimismo na cidade, pois há um projeto de construção de uma rota religiosa de fluxo constante. Abaixo, vê-se uma montagem elaborada para a divulgação da Romaria e do projeto. A relação entre a imagem da Santa e a construção ao fundo é muito sugestiva.

¹¹¹ FRANCO Jr., Hilário. **Eva Barbada: Ensaio de mitologia medieval**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 96.

¹¹² POLIDORO, Eloir José. **Entrevista**. op. cit.

A elaboração imagética se apropria do capital simbólico da imagem de Nossa Senhora Aparecida para fortalecer a convicção sobre a necessidade de se construir o novo lugar religioso:

Figura 14: folder de divulgação do evento:



Fonte: autor/2012.

Essas transformações também são vistas com certa parcimônia, muito pela insegurança gerada pela entrada de outros sujeitos no lugar, que segundo os dirigentes podem “explorar os romeiros”, tendo em vista que essa inter-relação entre o comércio, o evento e a manutenção da Igreja está atualmente imbricada aos momentos de festa religiosa. Vê-se, por exemplo, essa comparação na fala do entrevistado anterior, que utilizou, mesmo com um sentido não diretamente comercial, o termo “cliente” para definir os romeiros.

Nesse sentido, volta-se a adentrar a questão do comércio, do dinheiro e do lucro. Houve momentos em que alguns devotos criticaram a forma como a Romaria de Santa Izabel está sendo conduzida. Não se referiram ao conforto do lugar, ao atendimento, mas ao teor comercial que a festa acabou desenvolvendo. Incomoda a alguns romeiros o comércio realizado no local. Uma entrevistada que, sempre no dia 12 de outubro, frequenta uma festa realizada em uma gruta no interior de Pérola D’Oeste afirma que, devido ao comércio desenvolvido no Santuário, já não se sentia bem. Ela faz a mesma crítica ao Santuário Nacional de Aparecida. São elementos que a direção do santuário e os responsáveis por sua organização conhecem e admitem serem difíceis de controlar.

Ao entrevistar um desses dirigentes, percebe-se que a preocupação não partiu somente dos sujeitos “de fora”, mas em determinado momento incomodou a própria comunidade. A partir disso, medidas foram tomadas com a finalidade de “purificar o lugar devocional”. É o que relata o Sr. Eloir Polidoro:

Durante um tempo até o pessoal daqui ficou meio assim de participar da Romaria porque, assim, virou uma questão financeira. Deixou o lado devocional, que eu via, e tinha uma questão financeira. Fazia-se assim não uma Romaria, mas uma festa. Então de uns anos pra cá mudou essa questão e eu achei interessante, porque antes se envolvia a comunidade, mas lá dentro tinha bebida alcoólica, churrasco. O pessoal vinha pra comer e se divertir. Isso não é errado, mas isso não tem a ver com a questão da religião, da fé. Eles iam lá passar um domingo, passar um feriado, o dia de Nossa Senhora. O pessoal vinha ali na frente do Santuário que antes era calçamento e agora é asfalto com moto, com som, pra namorar, passar o domingo. Não tavam nem aí com a missa, com a parte espiritual. Teve uma época pra cá que o número de fiéis diminuiu, mas não é que diminuiu é que o povo que tá lá vem pra rezar. [...] Hoje se trabalhou pra virar uma romaria, tirou a bebida, tirou tudo que não era espiritual. Hoje a gente trabalha pro romeiro ser bem recebido, ter um local pra receber esse romeiro. Atender bem para que ele volte. Pra que ele tenha um descanso, um lanche rápido, um banheiro limpo, pra tomar um banho, etc¹¹³.

No relato, percebe-se a demarcação dos valores a serem desenvolvidos nos lugares de devoção, que devem estar estabelecidos sobre “o que é espiritual” e “o que não o é”. A festa não é o problema, desde que o ambiente festivo não se sobressaia ao ambiente sagrado. Nesse sentido, para os dirigentes parece importar menos o número de pessoas que frequentam o Santuário e mais as práticas religiosas. Esse fortalecimento do ambiente “purificado”, no entendimento deles, tende a atrair mais pessoas, não necessariamente da região. Concepção esta que, aliás, já faz parte do projeto de construção do novo Santuário.

O atual contexto histórico de fato imbricou de modo muito significativo o “religioso” e o “mercadológico”. O turismo religioso é um grande ramo de negócios, sendo percebido de muitas formas nesses eventos. Steil afirma que tal prática revela uma abertura do campo religioso, sobretudo da ação do leigo, ao mundo “profano” à medida que insere o dinheiro, algo comumente considerado como “mundano”, no ritmo próprio dos eventos religiosos¹¹⁴. O mesmo autor em sua obra “O sertão das romarias” afirma que o “status intersticial”, “universal e local” dos eventos religiosos pode

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent (org.). **Religião e cultura popular**. op. cit. pp. 9-40.

conciliar as dimensões sagradas e profanas relacionadas ao dinheiro na medida em que permite que “os princípios de uma *economia de mercado* se conju[guem] com os da reciprocidade, de dom e contradom, e de prestações cerimoniais e sacralizadas”¹¹⁵.

Nesse sentido, a questão financeira que envolve a religiosidade, mesmo quando direcionados os lucros para a própria Igreja, é algo que gera grande polêmica. Embora abordada com certo cuidado, a lógica que impera é a da economia de mercado. Se as pessoas são atraídas, estas levam dinheiro e, sem dúvida, gastam somas consideráveis nessas ocasiões.

Os fiéis, porém, também se inserem nessa dinâmica, pois vão produzindo significações diferenciadas para o que consomem. Nesse tocante, destaca-se o comércio de imagens no Santuário que não são, necessariamente, autenticadas pela assinatura do bispo ou por um selo, mas adquiridas, postas e benzidas junto ao lugar. A posse desses objetos faz existir entre o fiel e o Santuário um nexó experiencial. Sugestivo é o termo que é utilizado para designar esses artefatos: “lembranças”. Tal nomenclatura afirma que o objeto torna-se para o seu portador um vetor de memória, capaz de perpetrar a prática da romaria no presente.

Algumas dessas “lembranças” são guardadas com muito carinho e servem para autenticar as experiências dos peregrinos. É o que destaca Luiz Zamboni (60 anos), que participa da Romaria. Segundo ele, desde o início, quando “iniciou e tinha só uns tercinho” no lugar¹¹⁶.

Eu tenho “a santinha” que o meu pai comprou aqui quando era ainda o Monsenhor. Eu tenho na cabeceira da minha cama. Eu não lembro em que ano que foi, mas faz uma boa temporada, uns 35 anos¹¹⁷.

O consumo, a compra, de determinados objetos religiosos dá sentido para a peregrinação – alguns, inclusive, marcam a quantidade de vezes que vieram no Santuário a partir do número de objetos religiosos que adquiriram. Outros, ao contrário, simbolizam a sua trajetória a partir de um único objeto, que materializa as experiências vivenciadas no decorrer dos anos. É o caso do entrevistado anterior, que aponta a sua experiência devocional pela prova que porta junto de si: “a santinha”. É ela que atesta a sua religiosidade ao passo que o situa face à história do Santuário. A experiência da renovação pela peregrinação, que era o rito de passagem *per se* do deslocamento

¹¹⁵ STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 83.

¹¹⁶ ZAMBONI, José. **Entrevista**. op. cit.

¹¹⁷ Idem.

religioso “clássico”, dá lugar a outros ritos, assentados na consubstanciação da experiência religiosa que fica contida no objeto adquirido no santuário.

Nesse aspecto se inclui também toda uma gama de manifestações e disputas, resultantes do aumento das margens de intervenção do agente não especializado na definição do que vem a ser a religião. Esse aspecto é destacado por Londoño quando tematiza o que ele designa como “imaginária da devoção”, cuja função é tratar da infinidade de apropriações e atualizações que as imagens religiosas assumem quando adquiridas pelos leigos:

Na imaginária da devoção, a figura, os motivos e os temas aos que está associada, estão sujeitos a variações, adequações e modas, tributárias da estética determinada pelo projeto de comunicação que conduz a devoção. O que é admitido sem muita dificuldade pelos devotos. [...] A devoção vai, pois, compondo a representação, alterando a imagem, aproximando-a do presente e do que faz sentido, carregando-a de símbolos fáceis de reconhecer¹¹⁸.

Essa nova teia intrincada de relações oferece novas perspectivas para a realização de outras mediações e formas de relação com o sagrado. O arcabouço envolve elementos que, em grande parte dos momentos, escapam a qualquer controle oficialista. Destacam-se as promessas classificadas pela Igreja como extravagantes, as performances ditas desproporcionais, a apropriação do espaço para outras atividades, a subversão dos sentidos, os ex-votos mais escandalosos, e tantas outras expressões.

Para o controle dessas situações, que são resultado da oscilação periódica ou permanente do controle da instituição, processam-se uma série de medidas. Em muitos casos, o comedimento, o tabu já se encontram no *habitus* sociocultural que simboliza e materializa o espaço, além de garantir a perpetuação da prática religiosa. Nesses casos, o controle eclesial é mais ameno, sobretudo se os devotos partilham de certo senso de rigor ritual. Em todo caso, parece ser a objetivação da ação do leigo que determina a potencialidade da ação ritual.

A Igreja historicamente sempre apareceu como uma moduladora dessas ações. Para ela, o que estava (e está) em jogo nesses casos era também a manutenção da mediação eclesial com o sagrado, que se estabelece entre a ação do leigo e a atuação da Igreja. Formar o sujeito que vai à gruta, ao santuário, que pratica o turismo religioso é,

¹¹⁸ LONDOÑO, Fernando Torres. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro; notas de uma pesquisa. **Projeto História**, São Paulo, nº 21, nov. 2000. p. 257-258.

mormente na atualidade, parte de um projeto de sociedade cristã católica. Este está cada vez mais em pauta, muito devido ao mercado religioso estar cada vez mais concorrido.

Essa relação de poder entre o clero e a comunidade está estabelecida entre as falas que, em diversos momentos, deixam de atribuir humanidade, casualidade, para as escolhas dos lugares. Assim, não somente o espaço é sacralizado, mas os elementos que convergiram para a sua escolha: “Deus escolheu”; foi o “dedo de Deus”. Cabe questionar, porém: mas como se manifesta a vontade divina? A resposta é imediata e está situada na adesão do povo, que é vista como expressão do milagre. É o que destacam tanto o Padre David quanto um dos sujeitos que se envolve com a elaboração da Romaria:

Padre David: Sempre teve peregrinação. [...] Desde o início, desde aqueles terços [...]. Juntos, num domingo de tarde, sempre teve gente lá, sempre, e foi aumentando, mas sem incentivo entendeu. Nós não estamos incentivando aquilo, quer dize ia lá. Mas ninguém esperava, nem eu nem Padre Cestílio. Mas o que que é isso? Mas foi aumentado o bolo etc. E tudo deu, veja bem, o que deu ali. O santuário diocesano. E muitos padres tiveram que abaixa a cabecinha deles. O que vive em Santa Izabel do Oeste? Ali é o dedo de Deus, a humildade do povo do Sudoeste, a oração de um povo que se une, atraindo as bênçãos, e o Santuário vai sair, e é diocesano, mas não é, é diocesano, mas é do povo.

[Pesquisador]: O senhor acha que se, por exemplo, tirassem a gruta e a Igreja falasse: “*Não! Vamos mudar aquilo lá*”. O senhor acha que as pessoas continuariam indo lá e continuariam fazendo romaria?

Padre David: Continuariam, seria um desaforo, um desacato à fé, o povo se revoltaria e continuaria ali¹¹⁹.

Se esse local foi escolhido para ser sagrado, para o povo fazer a sua fé. Ele vai durar. Aquilo é obra de Deus. Não foi um lugar criado, ele se criou pelo povo. Hoje se a Igreja tirar aquilo, mesmo assim o povo vai vim igual. Mesmo que não tenha o Padre, o Bispo, vai vim. Esse lugar o povo elegeu. A gente vê o pessoal que vem ali, a crença em Nossa Senhora. As vezes o pessoal nem participa da missa, vai, faz o seu momento de fé e vai pra casa. Então é a fé de cada um¹²⁰.

Essas falas recuperam uma noção muito importante para a Igreja pós-conciliar: a centralidade da categoria “povo”. É a “fé do povo” que é entendida como a força motriz dos acontecimentos, que encanta o lugar e o define como lugar de religiosidade. É essa crença que está acima das determinações da própria Igreja. O sagrado assume o seu teor mais pujante na fé do povo, na sua piedade e, principalmente, no sacrifício que permeia

¹¹⁹ FONTANA, David. **Entrevista**. op. cit.

¹²⁰ POLIDORO, Eloir José. **Entrevista**. op. cit.

a vida do cristão – eterna sina dos que estão vivos e caminham em busca da sua santidade.

Tal dimensão da religiosidade também revelou à pesquisa um tipo de fiel que está se tornando cada vez mais comum: trata-se daqueles que, há muito, não frequentam a Igreja, mas vão ao centro de peregrinação e fazem os seus momentos de religiosidade nesses espaços. É o que destacam os dois depoimentos a seguir. O primeiro foi produzido junto ao Sr. Raul Guarda, um “cuidador de gruta”, e o segundo foi produzido no Santuário, junto ao Sr. Ricardo Gomes (45 anos), que veio de Oberá, Argentina, e frequentava a Romaria há oito anos:

O pessoal tá muito fragilizado. Tu sabe que hoje quem vem na gruta nem vai na Igreja. A gente vê que eles procuram a intimidade. No silêncio, sei lá se por vergonha, não sei. A gente não julga né, mas a gente não vê na Igreja muita gente que tá aí¹²¹.

Ricardo Gomes: Sou fã dessa virgem faz oito anos e... é única virgem que visitei até agora foi ela. Fui uma vez fui a Lujan em Buenos Aires que me disse minha filha e depois não fui, mas em outra virgem. [soube da Romaria] por intermédio de um amigo daqui de santo Antônio do Sudoeste. Aí vim conhecer um dia no... ano de dois mil e cinco e daí não deixei de vim todo ano, todo ano eu venho. [a razão] É... uma é que eu tomava bastante, tinha bastante amigo e tomava cerveja e um monte coisas. Então fui pedindo a virgem que me tirasse disso e graças a Deus. Sabe que ela me tirou? Me tirou, realmente, me tirou disso realmente, me tirou disso, não deixei minha amizade mas deixei da bebida sou mais familiar e, bom, estou tranquilo.

Pesquisador: E na Igreja, o senhor vai?

Ricardo Gomes: Pouco! Tenho que ir mais a Igreja.

Pesquisador: A sua relação é mais com a virgem então?

Ricardo Gomes: É mais com a virgem. Tenho a imagem dela em minha casa e sempre me sento me ajoelho e rezo diante dela, que é outra coisa. Sou mais romeiro que de Igreja. Claro! E sim e vários anos estou vindo aqui com mais romeiros de Nossa Senhora de Aparecida¹²².

Os depoimentos apontam comportamentos que, embora se relacionem com o catolicismo eclesial, apontam uma diversificação muito interessante do comportamento religioso. A busca pelo sagrado, nesses casos, está situada fora do espaço da Igreja da vigilância dos padres e se utiliza dos lugares de religiosidade para se objetivar. Há, todavia, certo constrangimento presente, o que sugere que ainda existe uma relação de

¹²¹ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** op. cit.

¹²² GOMES, Ricardo. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012. Tradução feita por Júlio César Freitas Raichert.

dependência, ainda que sub-reptícia, entre a prática da religiosidade e a formalização da religião pela Igreja.

Os lugares de religiosidade abrem para os católicos esse campo de possibilidades. Há sempre a convicção de que, embora de modo “atravessado”, como muitos disseram, o catolicismo vai se fazendo presente entre as pessoas marcando as suas rotinas e fazendo existir e permanecer entre elas a perspectiva da santidade. Fortalecesse-se, desse modo, os vínculos de dependência, morais e espirituais, dos sujeitos com as práticas religiosas. É o que se destaca no relato do Sr. Narciso Soares dos Santos (58 anos):

A gente vem né. Mas não vai tanto na Igreja. Hoje tá diferente, porque o pessoal já não frequenta a Igreja. Frequentava mais. Podia ser da católica ou da crente. O pessoal já não tem aquela devoção de ir na Igreja. Que nem nós quando era piá, ia numa igrejinha longe, de a pé. [...] Eu me considero devoto, a gente não segue do jeito que tem que ser, mas a gente forceja¹²³.

No relato supracitado, novamente volta à cena a tensão que existe entre o sujeito de religiosidade, a sua religiosidade e o papel da Igreja nesse processo. Há consciência de que a Igreja é importante, mas também impera um sentimento de que se está “fazendo a sua parte”. Os lugares de religiosidade permitem esse movimento em busca da redenção e da estabilização das angústias provocadas pelo afastamento. Tal como bem nos lembra Beozzo, esses lugares e a sua existência sugerem para os fiéis que há “no isolamento do interior, uma presença viva, recordando às pessoas sua pertença a uma comunidade maior visível e invisível, comunidade de romeiros e devotos aqui na terra e comunidade com os santos lá no céu”¹²⁴.

A distinção entre espaço e lugar estabelece alguns pontos nodais para se refletir acerca das potencialidades socioculturais das grutas, mais precisamente o seu efeito *hierofânico*, que lhes permite fazer com que experiências religiosas sejam possíveis. Estas, à propósito, se inscrevem em meio às muitas dimensões que incidem sobre “ser católico” no presente, conforme se tratará no próximo item.

¹²³ SANTOS, Narciso Soares dos. **Entrevista**. op. cit.

¹²⁴ BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis-RJ, 148, dez. 1977. p.752.

3.4 Entre partidas e chegadas: experiências, memórias e perspectivas dos católicos para o presente

Da espacialidade para a experiência, da festa e do rito para a forma como as memórias dão sentido a tudo isso, seja no “hoje” ou no “ontem”. A linguagem religiosa é o idioma a ser interpretado e a Igreja é o fundamento de grande parte do arcabouço. É ela que dá sentido para a experiência cotidiana e norteia a racionalização de uma série de códigos que atrelam o católico do Sudoeste à cultura religiosa que se desenvolveu na região e também a âmbitos mais amplos, notadamente relacionados às tensões que envolvem o presente da “sua Igreja”.

O autor Pierre Sanchis nos lembra de que a Igreja é muito mais que uma instituição “política”. Para se analisar a “adesão” aos seus pressupostos, não há convenções exatas. Portanto, seria pouco eficaz tentar conceituar o elemento religioso que envolve a Igreja e a permite ser um centro de gravitação de indivíduos a partir de binômios como: racional/passional; esclarecimento/ignorância; sentido/superstição. A Igreja conta com e se inspira no “simbólico religioso”, no mito que historicamente a uniu e a faz permanecer unida a esferas desse mundo com os do “outro mundo”. Tal dimensão está para além de qualquer percepção sensorial.

Essas expressões capitalizam de diversos modos o aparato simbólico que reveste a Igreja e o seu papel no mundo, em detrimento de suas contradições, pois a sua complexidade é inegavelmente portadora:

[...] de um núcleo que a caracteriza e que diz respeito a sua autoconsciência de uma identidade enraizada em nível transcendente, ultra-social e supra-racional. Núcleo historicamente construído, sem dúvida, bem como diversamente vivido e, possivelmente, em si mesmo não homogêneo¹²⁵.

São esses os jogos complexos que envolvem a participação dos sujeitos de religiosidade e a sua tentativa de estabilizar as suas identidades, manter a herança cultural que julgam importante para as suas comunidades, famílias, país; por meio deles, se percebe o elemento religioso atuando e se renovando atualmente. Renovar, porém, é algo que deixa muitas dúvidas no ar, pois essa ação também demanda assumir o risco da perda e da falta de controle sobre o universo religioso que historicamente cerceou a construção simbólica e cultural de muitas subjetividades. A possibilidade de “perder” a religião é uma ameaça ao próprio “chão social”, algo destacado pela Sra. Maria

¹²⁵ SANCHIS, Pierre. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**. op. cit. p. 22.

Rodrigues (70 anos): “Se a gente não véve com a religião, com o que é que véve, né?”¹²⁶

Dessa teia, não sem espanto, o autor desse trabalho também fez parte. Não raro era desnecessário abordar os sujeitos para a realização das entrevistas espontâneas, pois estes procuravam o pesquisador para que pudessem narrar os motivos pelos quais estavam ali. Ante ao que Rubem César Fernandes designa como “realismo fantástico que caracteriza os santuários brasileiros em dias de festa”¹²⁷, a pesquisa envolveu o pesquisador. Esse movimento permitiu que se pudesse compreender como a história se faz tradição religiosa e como esta se faz no presente a partir das memórias dos indivíduos.

O católico de hoje vive um dilema muito intenso, que está assentado na demarcação, valorização e questionamento de sua identidade religiosa. O caráter de sua piedade e, sobretudo, os elementos que distinguem o catolicismo de outras denominações religiosas vem cada vez mais ganhando relevo no discurso dos fiéis. Pesa, nesse sentido, a presença das igrejas neopentecostais e das representações que são construídas sobre essas.

De fato, o campo religioso está cada vez mais concorrido e nesse aspecto, alguns indícios, presentes não somente nos últimos censos demográficos, mas nas falas dos católicos, sugerem que há um ambiente de grande apreensão. Essa angústia é proporcional às mudanças no campo religioso brasileiro e no próprio catolicismo. Tal religião há pouco tempo era expressão de uma “identidade nacional” brasileira e de uma fé fervoroso e operante¹²⁸. Atualmente, porém, considera-se uma significativa alteração nesse quadro.

Os católicos, segundo o que foi pesquisado, não estão considerando a sua religião tão fervorosa como antigamente, sobretudo, segundo eles, devido à postura dos mais jovens. Além disso, diferente de outrora, “falar de religião” já não é automaticamente se referir ao catolicismo. Atualmente, falar de religião é falar de pluralismo, de disputa, de marcação de espaços e condutas. Essas pressões incidem

¹²⁶ RODRIGUES, Maria. **Entrevista**. op. cit.

¹²⁷ FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. op. cit. p. 157.

¹²⁸ Pierucci destaca que embora o catolicismo esteja em decadência numérica, ou seja, que o Brasil está deixando de ser católico, o mesmo não pode ser dito sobre o seu caráter cristão. O Brasil é fundamentalmente um país cristão, uma vez que o catolicismo está perdendo fiéis, mas para outras denominações cristãs, mormente as denominações ditas “evangélicas”. Ver: PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: as religiões do Brasil. In: JOSTEIN, Gaarder; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. pp. 302-303.

sobre outras questões, por sua vez relacionadas ao modo como atualmente tal religião se faz presente no seio da sociedade local.

Para analisar como essas percepções são racionalizadas e articuladas nos discursos dos católicos entrevistados, dividiu-se o presente item em dois pontos fundamentais:

- 1) O primeiro está ligado aos sentidos atribuídos para a realização de momentos de religiosidade católica e a expressividade dessas práticas face à algumas categorias que percorrem o discurso dos fiéis. Abordar-se-ão as noções de promessa, saúde, sacrifício e prosperidade, as quais, pela forma como são abordadas pelos católicos, são estabelecidas como elementos de diferenciação em relação aos “outros” e o seu modo de “ser igreja”. O católico saberia qual é o modo de se “pedir”.
- 2) O segundo ponto se situa no modo como os sujeitos estão estabelecendo a sua identidade como “católicos” e como se colocam frente ao presente histórico. O campo religioso, nesse sentido, passa a ser percebido sob tensão pelos próprios católicos, pois oferece possibilidades de continuidades e rupturas que polarizam, de modo muito difuso, as diferentes perspectivas para o presente – seja face a um anseio de preservação das tradições seja diante das perspectivas de modernização.

A iniciar pelo primeiro ponto, cabe questionar: é possível definir o que é “ser católico”? Há uma medida para estabelecer critérios que norteiem tal pertencimento? Obviamente, responder essas questões de modo objetivo é impossível, pois há uma infinidade de elementos que fazem parte dessa alçada. Ser um católico não é diferente, do ponto da profundidade espiritual, de ser um protestante histórico, um evangélico, um budista, um ateu, e tantas outras delimitações religiosas.

Há, porém, que se concordar que cada religião se mantém e se estrutura a partir de ritos, símbolos, éticas, e isso influencia no modo como o crente se constitui. As religiões oferecem pontos de referência para a construção subjetiva dos sujeitos, que estão em processo permanente. Elas fixam referências para a aprovação e reprovação das condutas humanas, definem liberdades e tabus e estabelecem perspectivas para o fim último da existência de cada um – e aí se tem a salvação como finalidade para os cristãos, islamistas, judeus, tem-se a iluminação como um fim para os budistas, e por aí vai.

As religiões, portanto, oferecem ao crente e ao seu grupo várias referências sobre como devem agir e que projetos devem nortear a construção da base de sua

cultura¹²⁹. Ela não é a única referência para a construção cultural, mas está, dependendo dos indivíduos abordados, entre as que mais influenciam na constituição das condicionantes que os movem à ação. Ela é um dos elementos que constituem o que Ginzburg designou como “jaula flexível”, ou seja, trata-se de espaço sociocultural, um arcabouço, que proporciona aos indivíduos “horizontes de possibilidades latentes” dentro dos quais “se exercita a liberdade condicionada de cada um”¹³⁰.

A partir de tais conclusões, se pode inferir que, mesmo sendo impossível definir objetivamente o que é “ser católico”, é plenamente possível definir o que move um sujeito a sê-lo. Nesse sentido, o aspecto mais relevante não se estabelece no “por que se é”, mas fundamentalmente no processo de “se fazer” católico. Assim sendo, pode-se de modo mais direto compreender como os indivíduos condicionam e são condicionados, constituem sentidos e sentimentos sobre o pertencimento que julgam ter construído no decorrer das suas existências. Em outras palavras, e tal como definiu Berger, trata-se de compreender como o sujeito “não só aprende os sentidos objetivados como se identifica com eles e é modelado por eles. [...] Torna-se não só alguém que possui esses sentidos, mas alguém que os representa e exprime”¹³¹.

A partir desses pressupostos e elementos, emerge a possibilidade de análise acerca do modo como os entrevistados situam as motivações de estarem nos lugares de religiosidade. Da mesma forma, pôde-se ponderar os critérios que lhes permitiram interiorizar as práticas e as representações religiosas e devocionais. Esses critérios são amalgamados às vivências e trajetórias, e o elemento religioso também se constitui como uma marcação que define nortes para a racionalização. Todavia, tal como toda ação humana, essas operações estão circunscritas ao “jogo social” em que os sujeitos estão imersos quando agem. Daí a importância de se compreender de modo profundo a historicidade da região.

Sobre a ação religiosa e a sua potencialidade criadora, Rubem Cesar Fernandes, recuperando as reflexões do antropólogo Roberto Da Matta, aponta que não é possível estabelecer o sentido, o valor de uma experiência religiosa isolando o sujeito “que faz” do seu quadro de relações. Em outros termos, ninguém é tão autossuficiente do ponto de vista moral a ponto de ser guiado por uma racionalidade pura, cartesiana. A sua vivência, as suas experiências, os motivos para partir e chegar, são, antes de tudo,

¹²⁹ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. p. 30.

¹³⁰ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006. p. 20.

¹³¹ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. p. 28.

formas de sustentar a teia de relações que estabelecem historicamente com os seus – seja como pais, mães, filhos, filhas, avós, avôs, dentre outras. Isso se dá pelo fato de que esses sujeitos nascem, crescem, se constituem “carregados de dependências”¹³².

Essa dimensão do religioso toca em um ponto fundamental, que está relacionado com uma noção muito cara à presente discussão: o “motivo”. Obviamente não se está lidando com uma resposta banal que se resumiria a um “porque sim” ou a um “porque não”. A questão é mais abrangente e envolve o ponderar de relações de caráter mais místico com o sagrado. O testemunho objetiva tal experiência, o que acaba por salientar a infinidade de fenômenos que são possíveis a partir da sensibilidade humana. É, afinal, o elemento “místico” que se apresenta, que é definido por Etienne Higuét a partir da noção de “mistério”. Este, segundo o autor, “não é uma coisa, mas uma dimensão da experiência”¹³³. É o que, com a precisão possível, aponta a devota Daniele de Melo garota que naquele momento tinha apenas 17 anos:

Como eu vou te explicar? Não tem como explicar. É um sentimento que você tem que chama pra um santo que você pode conversar. É como se você tivesse uma conversa direta como ele. Mais ou menos isso. [...] Eu quero continuar acompanhando. É a primeira vez que eu venho. Aconselho as pessoas que venham porque é muito bom, muito interessante. É uma experiência muito emocionante¹³⁴.

As palavras da entrevistada foram pertinentes, pois revelaram o teor da motivação religiosa. Tal fato relaciona-se aos sentidos que, em conjunto, percorrem a trajetória do fiel e, às vezes, até mesmo provocam certa confusão no mesmo. Ao mesmo tempo, não há como mapear a sua gênese com precisão, pois o motivo é antes de tudo um elemento que foge da alçada da racionalização. Sabe-se, porém, que o ponto de partida é o arcabouço sociocultural do sujeito, que mistifica a sua experiência para traduzir sob a linguagem religiosa as “condições concretas da vida humana, com seu universo simbólico, sua linguagem e sua gramática própria”¹³⁵.

Entre os principais termos dessa “gramática religiosa” estão as promessas e os agradecimentos. A ordem, o modo, o teor dos atos, são recursos que sempre estiveram sujeitos à inventividade popular. Tal margem permitiu com que no decorrer da história

¹³² FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. op. cit. p. 132.

¹³³ HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In: BOFF, Leonardo (org.). **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. op. cit. p. 21.

¹³⁴ MELO, Daniele Cristina de. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 de outubro de 2013.

¹³⁵ HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In: BOFF, Leonardo (org.). **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. op. cit. p. 24.

do cristianismo fossem desenvolvidas formas e métodos para objetivar e equilibrar a relação dos indivíduos com Deus, além de prometer e cumprir a renovação da humanidade com o seu criador.

A promessa é comumente associada à ideia da troca de favores entre o fiel e os santos. Tal prática contratual, por sua vez, foi estabelecida como a expressão mais concreta da “religiosidade popular”. No que tange ao seu caráter propriamente “popular”, Sanchis afirma que a legitimidade dessa percepção se deve à ideia bíblica de que o povo vive em “pobreza” e que Deus seria um protetor dos pobres, seus filhos. A proteção seria estabelecida pela intimidade, pela doação existencial do devoto em prol da realização dos seus pedidos e agradecimentos. Nesse aspecto, a promessa faz o fiel constituir uma “visão do mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo, ela aproxima-se do sacrifício, ao passo que se insere no quadro de uma economia, a da troca”¹³⁶.

A própria concepção contratual que, de uma forma ou de outra, sempre faça parte da relação com o sagrado, é revestida de sentidos muito díspares, que dependem do sentido teológico dado pelo fiel às suas experiências, ainda que essa elaboração possa ser considerada leiga. De qualquer modo, verifica-se que, a despeito das condições para isso, “o principal de uma promessa é que seja cumprida”¹³⁷. É o que relata, o Sr. Luis Zamboni (60 anos):

[Ao ser questionado do por que ter vindo] É promessa. Quando eu trabalhava numa firma em Capanema eu finquei um prego e no Joelho direito. Fui no hospital e nada de curá. Aí o doutor falou assim: “tenho que cortá a tua perna em Beltrão”. Eu disse: “eu nasci com as duas perna e vou morrer com as duas perna”. Então, diz: “o senhor de agora em diante não precisa mais ficar no hospital, pode ir pra casa”. Aí eu saí do hospital, peguei um taxi e fui pra casa. Eu disse: “Nossa Senhora Aparecida, me ajude. Se eu sarar, é promessa”. Então é todo dia 12, chove ou não chove eu venho de a pé. Trouxemo um lanchinho eu e meu vizinho, almoçemo, fiquemo por aí. Se tem transporte nós vai, se não nós vai de a pé pra casa¹³⁸.

O convívio no lugar sagrado, a peregrinação e a piedade doméstica no cristianismo são atos que envolvem de diversos modos o aspecto sacrificial. Como sendo cristão, tal modelo se coloca de modo constante na vida dos católicos. É o sacrifício que norteia a obtenção da graça e o meio para expressar esse sacrifício é o

¹³⁶ SANCHIS, Pierre. **Arraial Festa de um Povo**. op. cit. p. 47.

¹³⁷ FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. op. cit. p. 131.

¹³⁸ ZAMBONI, José. **Entrevista**. op. cit.

martírio do corpo. Durante a pesquisa de campo, esse empenho para “o sofrer” se demonstrou de muitos modos – desde percorrer caminhadas de até 80 km a pé, andar, mesmo que um pouco, com um problema nas costas, acordar cedo para ir a primeira missa, doar recursos para o santuário, ajudar na organização e na cozinha, empreender tempo para a preparação da excursão para o Santuário, e tantos outros. Tudo isso, segundo praticamente todos: “é pouco perto do que Deus dá”.

Os sacrifícios se desdobram de modo muito diversificado na vida dos católicos e se manifestam na doação que eles julgam ter de prestar pelas graças alcançadas. Se sacrificar, nesse tocante, significa garantir, mesmo que sem uma graça específica, a aliança com o santo. Tal aliança foi construída no decorrer das suas existências, umas mais outras menos intensas. É essa experiência que era rememorada quando se questionava o “porque de se ter vindo”.

A trajetória dos fiéis, mesmo os mais jovens, está profundamente marcada por essas rotinas, que os envolvem de modo cíclico, sendo uma expressão da renovação ritual do “eu religioso” – mesmo que o rito aparentemente seja simples. Essa garantia também assegura, segundo eles, a estabilidade para a vida, mas não estaria relacionada ao dinheiro. Esta é a tônica do relato de dois entrevistados, o primeiro com a idade de 24 anos e o segundo com 32 anos:

Meus pais desde cedo incentivaram a religião católica e eu tenho fé em Nossa Senhora e eu busco e todos anos venho acender uma vela aqui no santuário. Sempre que eu posso to vindo. [...] [O motivo, segundo ele] Acho que somente a fé. Acredito muito em Deus e acho que tudo leva a isso. Quem tem fé acho que alcança as coisas vêm mais fácil, o sucesso vem mais fácil¹³⁹.

A minha mãe tem uma experiência muito grande com Nossa Senhora e a partir disso também nós os filhos acabamos aprendendo essa fé em Maria. E desde pequeno sempre participando da Igreja Católica então aí vem junto uma experiência com Maria também. Quando eu era criança a minha mãe foi convidada para ser zeladora de capelinha que passa nas casas e a partir disso ela começou a participar da Igreja e a família veio junto. E existe uma diferença entre uma família que participa da Igreja e uma que não. Acaba vindo mais tranquilidade pra família, mais paz né. Não a questão financeira como muita gente prega. Mas é uma questão de espiritualidade, do coração¹⁴⁰.

¹³⁹ PAULI, Itamar de. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 de outubro de 2013.

¹⁴⁰ OLIVEIRA, Patrick. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste. 12 de outubro de 2013.

Nesse sentido, emergem experiências que vão desde as mais breves como acompanhar os pais e familiares, até outras mais densas que, ao serem recuperadas, expressam a tessitura das relações que envolvem o católico. É o que se destaca nos depoimentos do Sr. José Krall Neto (84 anos) e de Daniele de Melo (17 anos):

Eu porque a nona era muito religiosa e a mãe também nós cada dia rezava o terço. Nós rezava em polonês. Então ali a gente fica com aquela fé viva né, mesmo. E eu fui sacristão no tempo em que a missa era em latim. Nós fomos uns quantos pra aprender, mas ninguém aprendeu porque era em latim. E nós cochichava em língua de polonês e alemão. Então eu aprendi e saía junto com os missionários servir missa. Porque era só o sacristão que respondia a missa. Depois que começo em brasileiro eu era capelão, daí nós rezava o terço nos domingo. E agora faz 48 anos que sou ministro. Eu era ministro lá em Santa Catarina e vim pra cá e continuo¹⁴¹.

Eu rezo muito, muito mesmo. A capelinha passa com a imagem de Nossa Senhora Aparecida, a gente reza o terço todos juntos. A gente vai, participa da missa aos domingos, a gente foi hoje de manhã na cidade porque tinha missa de Nossa Senhora Aparecida, no bairro Nossa Senhora Aparecida. Eu sou catequista também, participo do grupo de jovens também, então eu sou bem... [...] Eu gosto muito da missa do padre Reginaldo Manzotti, quando eu não vou eu assisto na TV¹⁴².

Algumas questões e situações, porém, foram lembradas pelos entrevistados e situadas de modo mais significativo que outras. Desde a narrativa que marca o início da festa de Santa Izabel, até as que mais marcam os votos publicizados durante as entrevistas, a “saúde” foi, sem dúvida, o grande motivo de peregrinação e representa um aspecto crucial na vida do devoto do Sudoeste do Paraná. É a saúde, a graça de poder estar “bem”, que permite ao devoto realizar as demais rotinas – trabalhar, se relacionar, andar, dormir, dentre outras. A doença representa um aspecto de fatalidade a que todos estão sujeitos e, por isso, é justamente nas enfermidades que os católicos estabelecem o desespero da última cartada, da última promessa¹⁴³.

A saúde é entendida como uma dádiva, pois se o corpo estiver bem, trabalhar é o de menos. Nesse sentido, o voto pela saúde complementa a necessidade do sacrifício que, segundo eles, é a forma legítima de se “prosperar na vida”. Há uma reprovação de religiões e condutas que levam o crente à “repentina prosperidade”. Ser próspero, nesse

¹⁴¹ KRALL, José. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Realeza. 13 de outubro de 2012.

¹⁴² MELO, Daniele Cristina de. **Entrevista**. op. cit.

¹⁴³ Certamente a narrativa em relação à cura mudará, dependendo da situação em que é proferida. O fundo divino poderá prevalecer, mas a narrativa poderá ser mais profana, menos miraculosa. O espaço da gruta, do santuário, a ocasião do testemunho, porém, sacraliza a experiência.

sentido, passa por outros campos de experiência e significação. O sacrifício é apontado como o elemento que realiza essa mediação. Nesse tocante, reproduz-se o paradigma cristão do sofrimento e da busca pela santidade pessoal.

Embora se recorra aos santos, a medicina parece ser uma expressão consolidada entre os católicos. O médico sempre é buscado, todavia o seu saber é humano, é perecível, está vinculado a este mundo. O próprio saber médico é entendido como graça de Deus, pois “a medicina é um presente de Deus para o homem”¹⁴⁴. Surge, assim, como elemento recorrente o desengano – momento em que o médico diz que o caso clínico da pessoa não tem solução, complementado pela frase: “está nas mãos de Deus”.

Rubem Cesar Fernandes nos lembra que, embora visem aos mesmos fins – a saúde, a cura – o saber do médico e o do devoto partem de dimensões diferentes para entender o processo de “melhorar”. Enquanto o médico tende a pensar o corpo como algo empírico concreto, biologicamente coerente, o sujeito de religiosidade tende a não separar o corpo do espírito, pois essa distinção para ele não faz sentido. Por isso, a medicina em muitos momentos pode equivaler ao benzimento, à oração, pois é entendida como um “método”, uma forma de encontrar a cura para o mal que aflige o corpo. A medicina é, pois, “boa enquanto funciona, mas incerta no final das contas. Não há por que entregar-se a ela de corpo e alma. Mesmo a intervenção mais simples, que seja na cadeira do dentista, carece de uma oração”¹⁴⁵.

Nesse aspecto, observa-se emergir com bastante força simbólica o encantamento que permeia as narrativas de cura. Se “Deus atende”, tem-se um milagre pessoal, o que confere grau místico ao acontecimento; se não atende, cumpre-se a vontade divina: “Deus quis assim, tem que aceitar”. Todavia, nenhum dos dois motivos costuma justificar a atitude de “virar as costas” para Deus. Aliás, esta não seria uma atitude sábia uma vez que a cura vem, mas o corpo fica e nunca se sabe quando se precisará de outra.

Por outro lado, a obtenção da graça, sobretudo a da cura, deve vir acompanhada de um exame de consciência para o fiel. A finalidade é tornar-se, na medida do possível, um “devoto exemplar”, o que é uma busca constante entre os fiéis. Realizar tal alçada passa por empreender uma autoconstrução, uma ética que tem no elemento religioso o seu norte. Trata-se de uma resposta às circunstâncias que o mundo profano impõe constantemente, o que se configura não somente como uma busca física, mas como um laço moral estabelecido entre o romeiro e o “seu santo”. Amparado na cultura bíblica

¹⁴⁴ POLIDORO, Eloir José. *Entrevista*. op. cit.

¹⁴⁵ FERNANDES, Rubem César. *As romarias da paixão*. op. cit. p. 163.

que se exaspera pelo cotidiano e na necessidade de manter as obrigações rituais, que aproximam periodicamente o sujeito de religiosidade do seu santo protetor, o fiel marca e renova os sentidos que o faz, ano após ano, se deslocar para os lugares de devoção.

A ida e a volta, porém, não encerra o longo percurso do devoto rumo a “sua santidade”. Esse trajeto é o fechamento do ciclo, a garantia do pagamento da promessa, a manutenção do laço que une o fiel ao santo. O caminho entre o sagrado e o profano, e vice-versa, é percorrido diariamente entre as rezas e os trabalhos, as manifestações de culto intimistas e os “deslizes” habituais. Os agradecimentos e o praguejar próprio da vida cotidiana compõem esse “ciclo” e impõem ao indivíduo a necessidade de se renovarem os laços. É o que afirma a Sra. Clarisdine Nogueira (60 anos):

Desde os oito ano eu rezo o rosário e nunca vou desisti. Até meu pai era crente e ele dizia assim: “vamo virá”¹⁴⁶. Mas daí eu dizia: “não pai, porque eu sou muito feliz na minha religião e vou morre com essa”. Todo dia de manhã, às seis hora eu vou pro mode rezar o rosário. E isso pra mim é sagrado. Se eu vou sair eu vou rezando na estrada e onde que eu to, eu to rezando. Seis hora da manhã eu já entrego a minha família na mão de Nossa Senhora pra toma conta né¹⁴⁷.

E completa:

[rezo] lutando com as minhas coisa no dia a dia. Até o meu marido fala assim: “porque tu reza muito?”. Eu falei: “não é muito, é muito pouco”. Eu digo pra ele, porque eu sei que quanto mais eu ajudo Deus, Deus me dá mais¹⁴⁸.

A promessa é parte desse reconhecimento, que demonstra para o sujeito de religiosidade que há um vínculo com o outro mundo¹⁴⁹, e da certeza de que Deus é bom e que sempre é preciso agradecer mais do que pedir. O paradigma que orienta o agradecimento está centralizado em Jesus Cristo, pois “foi ele quem deu a vida para nos salvar”. E Cristo, mesmo sendo o Filho de Deus, sofreu muito. O sofrimento de Cristo historicamente vem servindo de parâmetro e critério para os fiéis e serve para que estes qualifiquem a sua doação pessoal. Steil também observa tal fenômeno no Santuário do Bom Jesus da Lapa. Segundo o autor: “o paradigma da *via-crucis* cujo mistério

¹⁴⁶ “Virar” como sinônimo de “mudar de religião”.

¹⁴⁷ NOGUEIRA, Clarisdine. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste. 12 de outubro de 2012.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. op. cit. p. 158.

aproxima a potência divina à fragilidade humana, dava coerência e sentido à jornada e revestia a experiência de um caráter dramático”¹⁵⁰.

Em síntese, os elementos da narrativa estão postos no seguinte “fato”: Deus é bom, mas a humanidade não ajuda. Cristo teria sido a prova dessa infeliz condição. É no martírio de Cristo, na dialética do sofrer, do sacrifício, da morte e na glória redentora da ressurreição que está a “máxima santidade”. Mas, os fiéis têm ciência de que não são mais santos que Cristo ou Maria, embora ambos os ícones religiosos tenham “habitado” entre nós. Essa complexidade, que se inicia no íntimo do ser, se concretiza de várias formas. Uma dessas, entre as mais recorrentes, se estabelece no entendimento do fiel de que houve o seu afastamento para com a religião. Mesmo que de forma momentânea, emerge entre os fiéis a necessidade da reaproximação para com a Igreja e, entre outras, para com a figura do santo protetor. Essa condição impõe ao fiel, em nível muito pessoal, a necessidade de um esforço permanente, que busque resignificar as suas experiências do profano ao sagrado.

A promessa é o caminho mais utilizado, embora em muitos momentos não seja cumprida à risca. A sua finalidade é, antes ser formal, manter o laço entre o fiel e o santo, o lugar, a data, dentre outras marcações:

[relata o momento do acidente do filho e conclui] Daí eu falei, se ele melhorasse e ele voltasse pra casa nós ia vim dali oito dia depois traze um vaso de flor. Mas daí eu achei melhor traze hoje e faz e contribuição que eu pudesse, até trouxe uns docinho pra colaborá com o santuário. Daí eles me deram um presentinho e eu disse que não queria presentinho porque o presente maior Nossa Senhora me deu né, que é a graça¹⁵¹.

Nesse tocante, há sempre entre os fiéis a busca, a tentativa, de se tornar um “devoto exemplar”. Mas, como se percebe no depoimento anterior, o “devoto exemplar” não é necessariamente um sujeito irrepreensível, linear. Dar uma “negociada” com o santo é lícita. Os ritos também servem para estabelecer os termos, pois embalam e estabilizam esse dilema uma vez que a relação dos católicos com Deus está marcada historicamente pela renovação periódica das faltas, pelos novos pedidos e novos agradecimentos¹⁵².

¹⁵⁰ Ver: STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. op. cit. p. 97.

¹⁵¹ NOGUEIRA, Clarisdine. **Entrevista**. op. cit.

¹⁵² O católico atual, como herdeiro da tradição judaico-cristã, tem sua concepção de religião e religiosidade fundamentalmente vinculada com a temporalidade. Não com o tempo como extensão, mas com o tempo cíclico. A redenção é uma possibilidade posta somente no fim de uma determinada trajetória. Essa, por sua vez, está estabelecida pelos critérios do sujeito de religiosidade e pelas

A exteriorização do culto na peregrinação permite ao fiel expor à comunidade a sua tentativa de redenção, de expiação dos seus erros, a sua busca em se reaproximar da comunidade de sentidos e sentimentos que configura o momento religioso – a ida à gruta, à Igreja e, sobretudo, à confissão. Esta última entendida não somente como sacramento, mas como exercício de subjetivação do sujeito de religiosidade para com os demais romeiros, momentaneamente seus iguais¹⁵³.

A partir desse levantamento de complexidades, pode-se adentrar no segundo ponto: a catolicidade, mesmo quando imersa em um tempo de intensa renovação nas mais diversificadas questões, ainda está profundamente marcada por experiências religiosas e devocionais que ligam o presente a concepções que, de algum modo, percorreram toda a história do cristianismo - e não poderia ser diferente. Mas essa realidade proporciona que várias correlações de força tensionem essa religião e as suas formas de religiosidade.

Conforme pontuam alguns autores e os depoimentos coletados, o catolicismo ainda assenta sua base de legitimidade em valores que pouco mudaram no decorrer da história – daí a sua classificação como uma instituição de característica pré-moderna¹⁵⁴. Ao que tudo indica, o que mudou foi a procura, que no caso do Brasil adquire caráter diferenciado, uma vez que há uma predominância quase absoluta do cristianismo. Nesse sentido, outro conjunto de demandas incidiu sobre o catolicismo que, durante boa parte do século XX, foi afetado face aos rumos que os processos históricos tomaram¹⁵⁵. Os católicos, por sua vez, à sua maneira buscam referências para fazer com que a religião católica permaneça fazendo sentido.

A mudança estaria posta em elementos que se estabelecem sobre uma dimensão existencial. O catolicismo tem como característica o oferecimento de perspectivas de salvação para os seus fiéis. Historicamente, porém, essas mesmas perspectivas estiveram sempre estabelecidas em uma postergação da vida plena, hora estabelecida como possível no paraíso a partir da morte e da redenção, hora a partir do cumprimento

determinações da Igreja. O pecado, a transgressão, deve sempre ser expiado por meio de rituais que, sob múltiplas formas, reaproximam o sujeito de religiosidade da divindade e de seus propósitos. Para uma compreensão da ideia de ciclo na história do cristianismo e de outras religiões ver: ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. op. cit.

¹⁵³ TURNER, Victor. **O Processo ritual**. Petropólis: Vozes, 1974. p.161.

¹⁵⁴ BECK, Ulrich. **Liberdade e capitalismo: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms**. São Paulo: Unesp, 2003. p. 210.

¹⁵⁵ Sobre a predominância do cristianismo, mesmo entre os censos mais atuais, ver: HERRERA, Sonia Reyes; Steil, Carlos Alberto. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias (UFRGS. Impresso)**, 2010. pp. 354-393.

da visão escatológica, que traria o fim dos tempos e a aplicação inexorável da justiça divina.

Com a emergência das novas percepções religiosas surgidas durante o século XX, os sujeitos de religiosidade tiveram a opção de perceber a expressão da justiça divina de outras formas. Estes, há muito, não queriam morrer para desfrutar do céu, pois entendiam que o céu deve ser experimentado também aqui na terra. O sacrifício já não é tão importante, pois não é do desejo de Deus fazer ninguém sofrer. A penúria, pelo contrário, seria trazido pelo demônio. Embora não se quisesse tudo na integridade, algo deveria ser aproveitado aqui e, por isso, emergem os alinhamentos que centralizaram a religião em um “eu interior” – que alguns estudiosos, como Carneiro e Steil, denominam “religiões do *self*”¹⁵⁶. São elas as denominações de cura divina: as igrejas de inspiração pentecostal e, no caso dos católicos, a RCC – alinhamentos que se valem de experiências místicas mais intensas para atrair fiéis¹⁵⁷.

É, também, em contraposição a essas expressões que maior parte dos católicos marca a necessidade de manutenção do teor religioso de outrora, que imperava antes da emergência das correntes mais atuais e, para tanto, outros referenciais são recuperados e preservados. Em termos mais elaborados, pode-se perceber a expressão de elementos que, tradicionalmente, fizeram parte do sentido do “ser católico”.

O mais comum está estabelecido no modelo de “comunidade cristã”, disposto no Novo Testamento da Bíblia, que tende a sobrevalorizar uma “tradição” de inspiração mais coletiva. A ideia de que a religião deve ser buscada em comunidade, de certa forma, conseguiu refrear entre grande parte dos católicos as rupturas propostas em tempos mais atuais.

A construção da “comunidade cristã”, do “povo de Deus”, era um dos pontos que os programas e planos diocesanos que visavam a construir durante o bispado de Dom Agostinho. A inspiração estava diretamente posta no Vaticano II e tentou ser implantada a partir do desenvolvimento das CEB’s. Todavia, esse dado é pouco lembrado pelos católicos, o que sugere que houve sim um relativo sucesso do empreendimento uma vez que esse atualmente conforma uma dimensão do *habitus* religioso local.

¹⁵⁶ CARNEIRO, Sandra Maria Corrêa de Sá; STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, turismo e nova era: rotas de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, 2008. pp. 105-124.

¹⁵⁷ Ver: MARIZ, Cecília Loreto. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? **Civitas (Porto Alegre)**, Porto Alegre, v. 3, n.1, 2003. pp. 169-186; STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). **Religião & Sociedade**, v. 24, n. 1, 2004. pp. 11-36.

Essa ênfase estabelecida no discurso comunitário e na necessidade do sofrimento como forma de redenção, até o ponto em que se pesquisou, é a marca fundamental do discurso de resistência dos católicos. Como contra-argumento os católicos tentam manter aquilo que concebem como “dignidade da sua religião” que, segundo eles, também aprendeu a lutar “o bom combate”. Essas expressões salientam a expressividade e a polissemia da letra bíblica, colocada como expressão máxima da luta simbólica entre as denominações cristãs que atualmente disputam o mercado religioso brasileiro.

Chega-se, nesse ponto, a uma das questões que mais deixa os católicos inseguros. E não se trata propriamente do reconhecimento da fragilidade de sua religião, mas do modo como percebem as transformações na “condução” do processo. Presume-se, tendo em vista as análises sobre os processos anteriores, que “o novo”, “o moderno”, em muitos momentos acabou representando para “a religião de antigamente” um sinal de ameaça. Essas inquietações foram expressas nas práticas discursivas partidas da diocese e, portanto, também acabaram permeando a realidade das paróquias. O povo católico absorveu essas discussões de modo muito diversificado e essa recepção foi, sem sombra de dúvidas, um campo fértil para a construção de ideários sobre os processos que ocorriam.

O neopentecostalismo aparece como uma das principais fontes de insegurança em relação a isso. Não por sua doutrina, mas pela imagem que se constituiu sobre a sua capacidade de “se aproveitar” das fragilidades dos católicos. Esse discurso percorre as falas não somente dos mais velhos, mas dos jovens também. As metáforas, aliás, que exemplificam esse processo são muito semelhantes. Embora esses elementos tenham aparecido em vários depoimentos, destacam-se aqui apenas dois, um o da Sra. Terezinha Radaelli (75 anos), e o outro do Sr. Raul Guarda:

Acontece que anos atrás não tinham tantas igrejas. Hoje existem muitas, tomando o espaço da nossa, fazendo com que as pessoas se sintam melhor na deles. Aí as pessoas que não tem a fé sólida vai mesmo né¹⁵⁸.

Hoje as pessoas elas procuram a facilidade. A fé se não é sólida é morta, como diz na Bíblia. E depois vem um aí, outro, e diz que a religião dele salva, que dá dinheiro, que tem isso, que tem aquilo, e não sei o que. Isso não é verdade, mas o pessoal se ilude¹⁵⁹.

¹⁵⁸ RADAELLI, Tereza. **Entrevista**. op. cit.

¹⁵⁹ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. op. cit.

Conforme anteriormente destacado, as metáforas que representam aos olhos dos católicos a paulatina perda da hegemonia estão estabelecidas em referenciais semelhantes. Os depoimentos utilizam a “solidez” como uma dessas. Há uma oposição entre a fé sólida, estabelecida pelo empenho, e o sacrifício, e a fé não sólida, colocada como ideal para a busca “de alguns” pela facilidade e, em muitos momentos, somente pelo lado financeiro. Esse elemento, por sua vez, estabelece um dos pontos que se inserem no que se pode definir como uma “ética religiosa”, que está disseminada entre os católicos. Nesse tocante, os sujeitos apontam que ser católico é também uma conquista que envolve o exercício diário de sacrifício e oração.

De um modo geral, pode-se perceber, portanto, um deslocamento dos sentidos atribuídos ao “pedido” feito a Deus e aos santos. Não se deve pedir dinheiro. O dinheiro possui uma dimensão profana demais para ser negociada com a santidade, algo que, como se viu, acaba questionando até mesmo a dinâmica dos eventos religiosos e o próprio turismo religioso. Recupera-se, nesse caso, um dos paradigmas cristãos contidos largamente na Bíblia, que está assentado na ideia de que mais importante do que os bens materiais é a humildade e a fé. É o que destaca o Sr. Milton Brusamarello (49 anos):

Hoje eu diria, eu tava comentando com meus funcionários, tem um evangelho que tem um relato: “pedi e receberéis, mas sabeis pedir”. Eu, por exemplo, quando eu era molecão, chegou ao ponto de eu pedir pra ganhar numa loteria esportiva. Isso não é pedido que... não é que não deve ser feito, mas se não for atendido o cara não pode reclamar. É ambição. Eu to pedindo uma coisa material, mas o que eu vou fazer com esse dinheiro?¹⁶⁰

Eis que, nesse ínterim, se adentra em um aspecto muito importante: o modo como os católicos estão interpretando futuro da sua religião. Embora a busca pelo capital seja um dos pontos, há outros, pois o porvir é visto com certa insegurança uma vez que, segundo muitos, os mais jovens parecem estar se interessando menos. Essa insegurança deriva da própria processualidade do catolicismo, que é captada com muita propriedade por muitos entrevistados. A religião, segundo eles, desempenhava um papel crucial antes, mas agora parece não ser tão importante. Tal sentimento se converte em angústia à medida que há, segundo Berger, uma necessidade que perpassa todas as sociedades e se desdobra sobre:

[...] o problema de transmitir os seus sentidos objetivados de uma geração para a seguinte. Esse problema é atacado por meio dos

¹⁶⁰ BRUSAMARELLO, Milton. *Entrevista*. Op. cit.

processos de socialização , isto é, os processo pelos quais se ensina uma nova geração a viver de acordo com os programas institucionais da sociedade. [...] A nova geração é iniciada nos sentidos da cultura, aprende a participar das suas tarefas estabelecidas e aceitar os papéis bem como as identidades que constituem a estrutura social¹⁶¹.

Nesse aspecto, percebe-se entre os fiéis, sobretudo entre os mais velhos, a permanente tentativa de não desagregar esse núcleo que fundamenta a experiência religiosa, mesmo estando esse em perspectiva de desagregação. A orientação dos mais jovens é vista como um passo, percebido com muito pessimismo por muitos. Segundo eles, devido à pouca experiência dos mais jovens com “a religião”, estes não teriam as condições para compreender a profundidade dos momentos, do simbolismo. Essa situação acaba colocando a prática cultural religiosa em risco, o que se destaca nitidamente nos dois depoimentos a seguir. O primeiro do Sr. Antônio Brustolini (46 anos) e o segundo do Sr. Milton Brusamarello (49 anos):

Na Igreja é cada vez menos jovem. Não sei o que vai dá daqui a uns ano. Se tu vê na nossa comunidade, é só pessoa dos 35, 40 anos pra cima. A piazada hoje não quer sabê de fé, e sem Deus como é que a família vai sobrevivê?¹⁶².

Mais era uma moral mesmo, conhecimentos éticos, ensinamentos. Na semana santa, na época que nós morávamos no interior meus pais não permitiam que nos jogássemos bola, por exemplo. Não era ligado um rádio, não era feito nada. Era feito tudo antes ou depois porque era muito respeitado. O negócio hoje é tudo diferente, meio que modernidade. Era bem diferente. Tudo era baseado naquele ensinamento de antigamente¹⁶³.

Sobre esse tocante, os católicos se dividem entre aqueles que percebem nos ritmos atuais das relações sociais um entrave para o catolicismo e aqueles que entendem os recursos da “modernidade” como uma boa alternativa. Há, porém, uma recorrente desconfiança quanto ao uso demasiado da tecnologia, sobretudo quando é utilizada como ferramenta para se entrar em contato de modo mais constante “com a palavra de Deus”.

No primeiro caso, grande parte das perspectivas é do entendimento de que a salvação do universo cristão católico reside na preservação de um núcleo “tradicional”, o nomos de outrora. Em outras palavras, toma-se como necessário centralizar a

¹⁶¹ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. op. cit. p. 28.

¹⁶² BROSOLINI, Antonio. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste, 12 outubro de 2013.

¹⁶³ BRUSAMARELLO, Milton. **Entrevista**. op. cit.

comunidade e a família, organismos que, até pouco tempo, eram considerados nucleares, pois garantiam a manutenção dos laços morais máximos. Para os católicos mais tradicionais, a Igreja deve tomar cuidado com o que utiliza para “trabalhar a palavra”. Caso não haja o cuidado devido, a própria Igreja pode se perder nos “desvios” uma vez que, como a própria história do Sudoeste demonstra, a busca por outras atividades que não estão a ela relacionadas teria sido prejudicial para a sociedade como um todo. É o que afirmam, por exemplo, os Senhores Luis Zamboni (60 anos) e José Krall Neto (84 anos):

Eu tenho até ódio de TV. Não tenho TV, só tenho um radinho pra assistir o programa do Padre David de manhã cedo e algum futebolzinho, um esporte, um recadinho na hora de meio dia. Se tu me pergunta quantas novela tem, eu não vou sabe te responder. E tenho ódio, porque só apresenta coisa que não presta¹⁶⁴.

Mudou muito porque naquele tempo se participava mais. Hoje menos participação, bem menos. Parece que eles vão mais atrás do que passa na TV, novela e essas coisas. [Ao questionar sobre a mídia religiosa católica] É bom também, mas é melhor de verdade¹⁶⁵.

A concorrência com a tecnologia, conforme se percebe nos relatos anteriores, é vista em grande parte das situações como uma ameaça. Na realidade, o principal entrave não seria a programação (se há ou não novelas), dentre outras, mas a descentralização dos canais tradicionais de mediação das “boas mensagens”. Disso resulta uma percepção de que a religião estaria em profundo processo de desagregação, muito em função do modo como a sociedade está se constituindo.

A positividade, por sua vez, está relacionada à estrutura anterior, que permitia aos sujeitos fazerem coisas “de verdade”. A ruralidade e o formato devocional dito mais coeso, nesse sentido, seriam aspectos responsáveis por preservar a “boa religião”. É o que se identifica nos depoimentos a seguir, o primeiro de Raul Guarda e o segundo da senhora Tereza Vieira da Silva (62 anos):

Tu vê, esses dias até disse pra ela [pra esposa], quando tem missa do interior aqui sobe uns quantos carro. O pessoal da colônia ainda procura a religião pela Igreja. O pessoal da cidade tem outras coisa pra fazê e não tiram tempo. É tudo uma questão de prioridade né, de mantê a tradição né¹⁶⁶.

¹⁶⁴ ZAMBONI, José. **Entrevista**. op. cit.

¹⁶⁵ KRALL, José. **Entrevista**. op. cit.

¹⁶⁶ GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. op. cit.

Sim, vem desde a infância. A minha avó incentivava a gente rezar para Nossa Senhora, desde lá. Eu acho até que hoje as pessoas tem fé, mas as pessoa antiga eles tinham mais fé que hoje ainda. Eles faziam mais sacrifício, a gente veja... eles guardavam mais os dia santo, respeitava mais os domingo [...]. Era mais fervoroso. Desde a semana santa a gente participava, fazia jejum, levava a sério. [...] A religião era fundamental. E hoje ainda é, sem religião a gente não é nada. Eu acho que sem participar da comunidade a gente não é nada¹⁶⁷.

Essa posição, porém, em determinados momentos ofusca a possibilidade de parte dos católicos visualizar perspectivas para o presente e acaba estabelecendo um olhar demasiado romântico para o catolicismo de outrora. Em contrapartida, também existe uma percepção bastante firme de vários católicos sobre o uso da tecnologia para potencializar a mensagem cristã católica. Segundo eles, com o auxílio desses mecanismos, as rotinas são preenchidas de modo mais intenso pela mensagem da Igreja, o que é visto com muita positividade. É o que afirma a Sra. Maria Rodrigues (70 anos):

Agora tem esses padre que fala na rádio, na televisão. Tem o Padre Reginaldo Manzotti. Eu escuto todo dia. As dez hora eu que tomo conta do rádio. Eu aprendo muito, a gente até se emociona né. É tanta mãe sofrendo, as droga né. O mundo tá perdido, mas com Deus a gente recupera. [...] Tinha o Padre Leo, da Casa Betânia, que morreu, não sei se o senhor escuta. Ele era muito bão pra nós¹⁶⁸.

Há, nesse sentido, a adaptação desses sujeitos para com outras formas de comunicação e intercâmbio da experiência religiosa. Notadamente, a Igreja tem investido muito nessa questão a partir da compra de canais de TV¹⁶⁹, de rádios e da construção de sites de internet extremamente funcionais. Essa nova formatação não é parte de uma conveniência, mas expressão de uma necessidade que muito diz sobre o atual estado do mercado religioso, como bem nos lembra Lemuel Guerra para quem o:

[...] fenômeno do padre Marcelo Rossi, do padre Zeca, e do padre Marcário Batista, figuras que ganham visibilidade através da mídia nacional no final da última década do século passado, indicam mudanças nesse panorama, ligadas ao retorno do catolicismo a um modelo mais místico e espiritualista. A proposta de um "novo catolicismo", ou de um "catolicismo de terceira via" desses padres,

¹⁶⁷ SILVA, Tereza Vieira da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Isabel D'Oeste, 12 de outubro de 2013.

¹⁶⁸ RODRIGUES, Maria. **Entrevista**. op. cit.

¹⁶⁹ Sobre os elementos que envolveram a fundação de um dos canais católicos mais populares, a TV Canção Nova, ver: LA PAZ, Nívia Ivette Nuñez de. Comunidade Canção Nova: um novo jeito de ser Igreja? In: FOLLMANN, José Ivo; LOPEZ, José Rogério (org.). **Diversidade religiosa, imagens e identidade**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007. pp. 295-317.

pop stars da fé, são sinais de uma Igreja preocupada em se mobilizar para enfrentar os novos tempos de competição¹⁷⁰.

Ao aludir a um “catolicismo de terceira via”, o autor procura se referir a uma postura que representou um meio termo entre o engajamento progressista, mais politizado, e uma postura mais mística e espiritualista. A possibilidade de alcance da religião católica, nesse aspecto, aumentou de modo muito significativo: houve um grande esforço no sentido de integrar os mais diferentes tipos de fiel às formas mais diversas de intercâmbio e interação. A interação nas redes sociais como o facebook, em que se realizam até mesmo terços *online*, tem demonstrado que os católicos estão dispostos a se adaptar. Mas, é preciso frisar que o alcance dessas expressões é, porém, ainda limitado, apesar de certa abertura já é percebida mesmo entre os mais idosos. Tal traço fica evidente no discurso da Sra. Neli de Sousa da Silva (69 anos), ao narrar as suas práticas religiosas e devocionais atualmente:

Ah, tem o Divino pai eterno [mostra o celular]. O senhor ouviu falar? Então, eu mandei pedido por ela [a filha enferma que está deitada ao seu lado] e por mim pra que eles me auxiliassem. Daí eles pediram se eu podia acompanhar mesmo. Eu disse que podia. Daí eu ganhei livro, ganhei CD, ganhei de tudo de lá. Do Divino Pai Eterno. Então todos os dias das dez e dez começa o Divino Pai Eterno, daí nós temo de vê ele¹⁷¹.

A prática da religiosidade e o permanente exercício de coaduná-la aos ritos próprios de uma religião é, sem dúvidas, um dos grandes pontos de inflexão que moveram o “ser católico”. Ao mesmo tempo, a visão de que houve um suposto relaxamento em torno das práticas religiosas parece ser uma realidade. Tal visão, por sua vez, deriva muito mais do julgamento de que há uma necessidade de preservação de um “núcleo de tradição”, do que propriamente do entendimento de que as práticas religiosas, mesmo as mais atuais, conservam em si um teor que, bem ou mal, preservou o catolicismo como religião hegemônica na região e no país.

Sobre tais questões cabe um adendo: embora, há muito, teóricos e estudiosos da religião tenham afirmado que, com o advento da modernidade, o mundo ocidental passaria por um processo de “desencantamento”, essa tese parece não ter se confirmado, pois que essa linha de pensamento ignorava duas questões elementares: a primeira diz

¹⁷⁰ GUERRA, Lemuel. **As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica**. op. cit.

¹⁷¹ SILVA, Neli de Souza da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D’Oeste. 12 de outubro de 2013.

respeito à negação da clara limitação que o cientificismo e o racionalismo têm em muitas situações. Não houve a realização da utopia iluminista. A segunda relaciona-se à polarização do “desencantamento” em relação ao “encantamento”, o que acaba por construir uma percepção de que a adesão religiosa era essencialmente irracional. Essa noção ignora todo um complexo de mediações e potencialidades da subjetividade humana, que não é movida por sujeitos inconscientes, mas, mesmo em momentos de fragilidade, constituídos de vontades e expectativas¹⁷².

Conforme a pesquisa sinalizou, as pessoas estão realocando a sua experiência religiosa em outras formas e padrões de exercício da religiosidade. A religião, como expressão complexa da cultura interiorizada pelos indivíduos, tem essa propriedade de renovar as significações e reestabelecer o equilíbrio entre os sujeitos e a sua razão de ser no mundo. Se por um lado o catolicismo se coloca face a um cenário de pluralismo em que existe mais liberdade religiosa, tal religião também aspira a um momento de grande flexibilidade. Esta, por seu turno, foi estabelecida a partir de um grande processo de transformações e reavaliações, que se expressa pelas possibilidades de construção de outros referenciais de religião e religiosidade. É o que destaca a Sra. Terezinha Radaelli (75 anos):

Pra ti ter uma ideia, no meu tempo de criança a missa era rezada de costas pras pessoas. Era rezada em latim, e o padre ficava de costas pras pessoas. Então a mudança foi de 90 graus, porque mudou muito mesmo. Hoje religião é uma coisa mais gostosa, mais aberta assim. As pessoas podem dialogar. No meu tempo de criança a mãe não deixava nós nem tocar na bíblia. A bíblia era um livro intocável. Hoje as pessoas fazem questão de levar pra ti ver, fazem questão de ler pra ti, entender o que está ali. Tem muita diferença, pra melhor.¹⁷³

Ainda tangenciando a questão midiático-religiosa como um elemento que tanto fez parte da pesquisa de campo, destaca-se uma das canções que embalou a Romaria Penitencial de Santa Izabel em praticamente toda a sua extensão. Sob o título de “Lá no altar de Aparecida”, a música do famoso Padre José Fernando de Oliveira, mais conhecido como Padre Zezinho, traduz e inspira, a partir de uma série de representações, qual é e deve ser o espírito das peregrinações católicas atuais. Não se trata apenas da peregrinação e do rito, mas também da construção de elementos para o embate.

¹⁷² MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História. Questões e Debates**, v. 43, 2005, pp. 33-53.

¹⁷³ RADAELLI, Tereza. **Entrevista**. op. cit.

A canção também permite refletir sobre um balanço bastante interessante entre a tradição e a modernidade uma vez que a sonoridade, com uma marcação ruralizada a partir da utilização da viola caipira, também estabelece uma mensagem extremamente atual. No âmago dessas questões é que se pode perceber a tensão presente no estabelecimento do “eu católico”:

Em procissão em romaria/ romeiro ruma para a casa de Maria.
Em procissão feliz da vida/ romeiro vai buscar a paz de Aparecida.
E cada qual tem uma história pra contar/ e o coração de cada qual tem um motivo pra rezar.
Vem pra pedir agradecer ou celebrar/ ai quem tem fé no infinito sabe aonde quer chegar.

Em procissão em romaria/ romeiro ruma para a casa de Maria.
Em procissão feliz da vida/ romeiro vai buscar a paz de Aparecida.
Eu vim de carro, eu vim de trem, eu vim a pé/ eu vim de perto, eu vim de longe, eu vim sereno eu vim com fé,
Que nem se eu fosse até o lar de Nazaré/ pra conversar com Jesus Cristo, e com Maria e com José.

Em procissão em romaria/ romeiro ruma para a casa de Maria.
Em procissão feliz da vida/ romeiro vai buscar a paz de Aparecida.
Vim ver a imagem que no rio foi achada/ e sei também sei muito bem que ela não é Nossa Senhora.
Não vim falar com a imagem não senhor/ eu vim falar é com Maria, que é a mãe do salvador.

Em procissão em romaria/ romeiro ruma para a casa de Maria.
Em procissão feliz da vida/ romeiro vai buscar a paz de Aparecida.
Tenho certeza que eu não faço idolatria/ aquela imagem pequenina nunca foi nem é Maria!
É só sinal pr'eu me lembrar da mãe de deus/ que me conduz a Jesus Cristo que me ensina a ser mais eu!

Em procissão em romaria/ romeiro ruma para a casa de Maria.
Em procissão feliz da vida/ romeiro vai buscar a paz de Aparecida.
Eu vim juntar a minha pobre oração/ a oração da minha igreja e de outros milhares, meus irmãos.
Aparecida é um convite pra rezar/ por isso eu venho todo ano e para o ano eu vou voltar.

Em procissão em romaria/ romeiro ruma para a casa de Maria.
Em procissão feliz da vida/ romeiro vai buscar a paz de Aparecida.
Eu tô chegando, eu tô feliz, feliz da vida/ vou rezar com minha gente lá no altar de Aparecida.
E romaria agente faz porque acredita/ que a viagem vale a pena e faz a vida mais bendita.¹⁷⁴

¹⁷⁴ ZEZINHO, Padre Scj. **Lá no altar de Aparecida**. In: ZEZINHO, Padre Scj. Quando a gente encontra Deus. São Paulo: Paulinas, 1995. 1 CD. Faixa 8.

Na canção, se percebe a representação do percurso do romeiro. Aquele que trilha caminhos de diversas formas e se sacrifica no deslocamento que empreende em busca da santidade e da aproximação com o sagrado. A canção também toca na questão imagética, algo que atualmente tensiona e gera questionamentos junto ao campo religioso católico. A musicalidade, por sua vez, ambienta a densidade do catolicismo coetâneo, que está estabelecido em uma dialética envolvendo a tradição e a modernidade.

A canção é concluída de um modo que permite o estabelecimento de relações com o presente objeto de pesquisa, pois traça um panorama da processualidade das práticas e representações que, cotidianamente, se apresentam para os sujeitos de religiosidade. A volta para o cotidiano representa a volta do fiel para a perenidade e para a fragilidade de sua vida. O sujeito retornará para o enfrentamento das agruras do dia-a-dia. Terá que trabalhar, sentirá dores, sofrerá com as dificuldades típicas do mundo, mas estará regenerado, purificado e consciente de que fez a sua parte. A fé religiosa, sem sombra de dúvida, está assentada nesse movimento entre o sacrifício e a redenção.

A colocação dessas questões expõe os dilemas que opõem um catolicismo de ontem, considerado tradicional e bom por vários entrevistados, e um novo catolicismo, considerado mais moderno e dinâmico, colocado como necessário por outros tantos entrevistados. Nesse sentido, a dialética que envolve o binômio modernidade/tradição, seja para avaliar as possibilidades quanto os insucessos da religião emerge com grande força. Além do pluralismo religioso, portanto, no interior do catolicismo, e pelo menos entre os católicos do Sudoeste do Paraná, está presente uma disputa pelas novas orientações para a construção de uma “comunidade cristã” – objetivo esse que não está fora da alçada de nenhuma das tantas posições.

A contenda está posta. Ela é tanto simbólica quanto essencialmente prática e está estabelecida tanto entre os sujeitos de religiosidade quanto dentro da própria Igreja. E, finalmente, cerca os católicos de muitos modos. Um desses é o âmbito político. Em comparação aos períodos anteriores, a Igreja tem se mostrado mais parcimoniosa em relação à sua intervenção nesse aspecto. Essa opção tem feito surgir entre os católicos a noção de que a Igreja está relacionada somente ao espiritual e que essa “não deve se meter em política, mas só alertá o católico né”¹⁷⁵. Esse “alertar o católico”, destacado

¹⁷⁵ CAPRA, Juraci. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Isabel D’Oeste, 12 de outubro de 2012.

pela entrevistada (42 anos), porém, por si só configura uma atitude que acaba por influenciar as decisões governamentais e os pleitos eleitorais.

Mas essas e outras contradições são próprias da posição que a Igreja ocupa na sociedade brasileira. Embora seja uma líder espiritual, considerada pela população como uma representante de Deus na terra, a Igreja também é formadora de opinião, mobilizadora das massas e tantas outras expressões. Essa contingência histórica, em muitos casos, e conforme se destacou nos depoimentos e na canção, emerge com aspectos de militância e têm envolvido os católicos de modo existencial, mesmo aqueles que praticam a religião de modo mais contido. Concorde-se, nesse sentido, com Pierre Sanchis, segundo que:

Para nenhuma forma do ser-católico há uma ausência do ser-Igreja. O que tem evidentes conseqüências políticas. [...] Em função destes pontos, [...] é impossível querer analisar a presença do catolicismo no Brasil sem a constante referência institucional, condizente, aliás, com a própria identidade histórica do catolicismo, Sagrado em forma de instituição, que pretende articular nos seus signos, sacramentais e hierárquicos, a Graça e o Mundo. Um mundo, tendencialmente total, na incerteza do ecúmeno ou da espessura social e cultura de cada um de seus segmentos. [...] Pretender falar de uma Instituição particular dentro de uma sociedade contemporânea significa submeter-se ao mesmo tempo que passa e aceitar que o panorama se modifique sob o olhar do pesquisador¹⁷⁶.

Em face de tais processos, surge um dos grandes desafios para os historiadores e demais cientistas das humanidades ao estudarem essa complexidade designada como catolicismo, qual seja: percorrer de modo cada vez mais acurado as teias de significações, práticas e representações constituídas a partir do catolicismo, seus agentes e sujeitos de religiosidade. Esse percurso envolve estabelecer o contato tanto com a sua perenidade quanto com a sua volatilidade, algo que, de alguma forma, marca a trajetória de todos os brasileiros e de grande parte da humanidade. Nesse sentido, é possível encontrar católicos e não católicos, mas é praticamente impossível encontrar alguém que não nutra algum sentimento pela Igreja Católica – desde aqueles que concordam totalmente com as suas determinações até aqueles que se desprenderam de sua estrutura e a ignoram.

A questão é ampla e complexa, uma vez que abarca dimensões das histórias que compõem o mosaico sociocultural dos inúmeros grupos católicos espalhados pelo Brasil. Notadamente, o Sudoeste do Paraná, com suas idiosincrasias, se inseriu e se

¹⁷⁶ SANCHIS, Pierre. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**. op. cit. pp. 34-37.

afastou dessas à medida que os processos socioculturais se desenvolveram. O certo é que, de muitas formas, a trajetória histórica dessa região se confunde com a do catolicismo, religião que seguramente representa uma das marcas culturais indeléveis dessa região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Ser membro de uma comunidade humana é situar-se em relação ao seu passado (ou da comunidade), ainda que apenas para rejeitá-lo. O passado é, portanto, uma dimensão permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outros padrões da sociedade humana. O problema para os historiadores é analisar a natureza desse “sentido do passado” na sociedade e localizar suas mudanças e transformações¹.

A presente pesquisa visou a compreender, a partir de uma abordagem prospectiva, a historicidade do catolicismo na região Sudoeste do Paraná entre os anos 1930, momento em que foi erigida a Prelazia de Palmas, até o ano de 2013. A investigação partiu do anseio de compreender a processualidade do catolicismo e das práticas culturais religiosas e devocionais católicas expressas de modo constante na região.

Conforme o produto final demonstra, a pesquisa lançou luz sobre um universo muito rico, tanto de descobertas quanto de possibilidades a serem exploradas. A historicidade da cultura religiosa católica presente no Sudoeste do Paraná e as práticas ali desenvolvidas evidenciaram o quanto tal região é singular. Assim, constituiu-se devido aos múltiplos embates que compuseram a complexidade sociocultural que atualmente se observa. Desde o primeiro contato com as fontes, tais elementos se mostraram evidentes.

A noção de “catolicismo”, embora ampla por si só, foi abordada como síntese de práticas e representações que, processualmente, envolveram e instrumentalizaram sujeitos e grupos. A partir de tal prisma, espacialidades e relações foram, a partir de múltiplas referências, sendo redefinidas e culturalmente recriadas. Nesses termos, o catolicismo foi compreendido tanto a partir da tematização dos elementos que o constituíram como uma doutrina religiosa, filiada a uma Igreja (composta por agentes, discursos, alianças, correlações políticas, dentre outros), quanto como referência cultural e, portanto, constituidor de códigos que se fizeram experiência na trajetória dos sujeitos de religiosidade.

Aliada à análise documental, portanto, e tendo em vista as margens de autonomia entre o campo religioso e os sujeitos de religiosidade, também se buscou compreender como a religião foi apropriada quando vivenciada nas comunidades que se formaram na região, tanto antes, quanto, e sobretudo, após a migração. O modo como a

¹ HOBBSAWM, Eric. O sentido do passado. In: **Sobre História**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 22.

população migrante se arranhou após tal processo, e não negligenciando os choques com as populações que até então habitavam a região, demandou a reorganização dos seus códigos culturais e o estabelecimento de outros códigos, capazes de proporcionar coerência para as relações e experiências sociais no novo espaço. Com vistas à centralizar os sentidos e significados nas comunidades, notadamente a partir do elemento religioso, a Igreja atuou tanto no aspecto formativo quanto no fomento de novas e antigas práticas devocionais. Nesse sentido, a processualidade sociocultural do Sudoeste do Paraná teve no catolicismo uma de suas referências mais pujantes.

Essas questões foram exploradas no decorrer desse trabalho. A partir delas se visou a definir elementos para a compreensão do que se está designando como uma dimensão do *habitus* sociocultural constituído na região, o qual tem na “religiosidade católica” um de seus expoentes. A alçada das questões exigiu a redação de três capítulos. Esses evidenciaram as ações empreendidas pela Igreja e o modo como foram sendo apropriadas pelos diferentes grupos e modelos comunitários. As mudanças foram sendo absorvidas em função das especificidades de cada grupo – observe-se a situação da população cabocla/brasileira em relação aos grupos migrantes.

A partir dessas complexidades, notou-se um campo religioso em permanente tensão, e a construção de um *habitus* sociocultural moldado e moldador. O sucesso do projeto foi relativo, uma vez que os muitos *habitus* conviventes em muitos momentos não foram simplesmente dominados. A resistência foi constante e se desdobrou sobre outras dimensões de resistência, que também se nutriram do elemento religioso. A organização dos movimentos sociais e o envolvimento da Igreja com eles em alguns momentos são elementos que permitem tal raciocínio. As relações sociais que se procederam diante desse quadro revelaram um complexo e multifacetado “jogo social”.

O primeiro capítulo visou a construir uma análise sobre as complexidades históricas que se colocaram para e a partir da inserção da Igreja Católica na região dos Campos de Palmas, posteriormente conhecida como Sudoeste do Paraná. O recorte temporal foi amplo, do início da década de 1930 até meados da década de 1970. Nesse primeiro momento, observaram-se alguns contornos que envolveram a ação da Igreja após a criação da Prelazia de Palmas. Notadamente, apontou-se que, para além do aspecto religioso, a Igreja inseriu-se em um projeto de maior amplitude, convergente a interesses de “civilizar” e remodelar uma região considerada longínqua e improdutiva.

A população que lá vivia deveria passar pela mesma reformulação. Os choques produzidos por tal processo foram evidenciados no decorrer do texto. Notadamente, a

concretização do projeto passava pela transformação do *habitus* dos caboclos. No âmbito da ação eclesial, tais medidas se desdobraram primeiramente pela romanização das práticas religiosas locais, pela reprovação dos costumes daqueles sujeitos e pela afirmação de um novo modelo de *habitus*. Essa medida acabou por favorecer outros sujeitos: os migrantes, mormente oriundos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Esses projetos não foram empreendidos somente pela Igreja, mas, como se percebeu, essa cumpriu papel importante.

O primeiro capítulo conclui-se com um balanço preliminar do segundo bispado, comandado por Dom Agostinho José Sartori. Esse roteiro permitiu ao texto lançar questões preliminares, que foram caras ao segundo capítulo. As transformações e a compreensão constituída por Dom Agostinho foram fruto de um momento de transformações pelo qual a Igreja estava passando. Notadamente, o segundo bispo de Palmas inseriu em seu modelo de ação eclesial as sementes de uma autocompreensão até então nova para a Igreja Católica brasileira.

No segundo capítulo, buscou-se compreender como a Igreja se inseriu face ao modelo de comunidade que se constituía na região a partir da migração. Notadamente, foram destacadas as tensões, os choques e os elementos que evidenciam a singularidade da região Sudoeste do Paraná. Esse momento do texto foi providencial na medida em que permitiu delinear as muitas escalas nas quais ocorreram os embates sociais e o papel da religião em cada uma dessas. Observou-se, nesse sentido, uma região em permanente tensão, formatada por grupos de interesse e costumes muito diferentes coabitando e agindo socialmente. Ao mesmo tempo, visualizou-se uma Igreja apreensiva quanto aos destinos dos habitantes da região e profundamente envolvida com as demandas sociais daquele presente.

O segundo capítulo se conclui a partir do mapeamento de algumas correlações de força, que emergiram dentro do próprio clero. Nesses meandros, diferentes posições surgiram e múltiplas autocompreensões de Igreja travaram um embate rico e de forte teor político. Cabe elencar que, durante a pesquisa, e tal aspecto se relaciona com a investigação em sua totalidade, houve a necessidade de compreender como se processaram as transformações e disputas estabelecidas no interior da Igreja no decorrer do século XX. Essas, de formas bastante diversas, incidiram nos modelos de ação eclesial adotados na região. As contingências históricas foram ricas nesse sentido. Observe-se que foi durante um dos momentos mais marcantes da história da Diocese de Palmas que ocorreu o Concílio Vaticano II (1962-1965), considerado por muitos como

sendo, em importância, juntamente com o Concílio de Trento (1545-1563), o maior Concílio da história da Igreja Católica Apostólica Romana.

O terceiro capítulo foi construído com o objetivo de evidenciar alguns traços das práticas culturais religiosas no presente. Dos três capítulos, o terceiro foi o que mais se aproximou do projeto inicial, que visava a deter-se à análise dos rituais e lugares de devoção e suas respectivas processualidades. A partir desse momento do texto, e tendo em vista o que foi construído até ele, buscou-se evidenciar as correlações entre a catolicidade desenvolvida nos lugares de devoção e o catolicismo como um todo – tanto no que diz respeito ao modelo que se desenvolveu na região quanto a outros, cujos âmbitos são mais amplos.

A partir do terceiro capítulo, pôde-se evidenciar como a catolicidade presente nos santuários e grutas traduzem a historicidade do catolicismo desenvolvida na região. Os rituais e lugares também receberam destaque especial na medida em que se percebeu uma correlação estética entre esses e outras referências, que consagraram outras rotas religiosas pelo mundo. Essa dimensão também fez despontar aos olhos do leitor a capacidade de leitura social dos religiosos que se inseriram na região, pois foi tal sensibilidade que permitiu a potencialização da devoção da população. Nesse processo emergiu com grande força simbólica a figura mariana de Nossa Senhora, muito devido ao prestígio que tal santidade mantinha face aos diferentes grupos.

O terceiro capítulo permitiu, também, o intercambiar de experiências de pesquisa muitas ricas. Ao redigir o texto, não se quis perder nada desse aspecto. Tal metodologia, sobretudo a partir da busca constante de se potencializar os resultados da pesquisa de campo, possibilitou a visualização de um tipo de catolicismo extremamente dinâmico e profundamente tensionado. As demandas presentes, que exercem grande pressão sobre essa religião e sobre as muitas religiosidades que se estabelecem no seu âmago, foram marcas indeléveis dos muitos diálogos e trocas que se estabeleceram entre o pesquisador e o objeto pesquisado.

As múltiplas tensões, cabe apontar, foram os elementos que conduziram esse trabalho como um todo. São as questões que movem os historiadores a revirar o passado. A partir da investigação, conseguimos compor o mosaico de realidades que, de modos singulares, compõe o real vivido. O passado nutre o presente e se faz experiência de múltiplas formas. O manancial de fontes investigadas proporcionou a reconstrução de um passado que, ao contrário do que sugeriu Benjamin quando nos aludiu ao “anjo da História”, sobrevive de modo pujante. Ao contrário de outros objetos, quando se

investiga a religião e a religiosidade, se está adentrando em um universo que toca os sujeitos não só do ponto de vista político ou econômico, mas existencial. Tal aspecto torna o “elemento religioso” um sustentáculo que garante a estabilização do “eu social” no mundo, tanto no âmbito concreto quanto no simbólico.

Portanto, o presente trabalho se fecha permeado por muitas questões ainda em aberto. Para muitos, algumas das indagações elencadas talvez não tenham sido respondidas ao todo, outras certamente surgirão. A pesquisa e, sobretudo, a metodologia certamente abriu flancos para o avanço de outras pesquisas e abordagens. Essas poderão ampliar a visão da ação da Igreja e do próprio catolicismo em muitos aspectos. Se essa pesquisa proporcionar esse impulso já terá cumprido grande função. A escrita da história do Sudoeste ainda é um campo aberto e profícuo.

A díade religião e religiosidade, por sua vez, oferece campos de estudo e investigação quase que inigualáveis, pois permite ao pesquisador adentrar-se em um manancial muito amplo de possibilidades e campos de significação. O avanço crítico e epistemológico sobre o universo religioso demanda um esforço permanente. As continuidades e rupturas permeiam a processualidade da religião e do “eu religioso”, pois, como nos lembra Pierre Sanchis, tais elementos se demudam “sob o olhar de quem pesquisa”.

FONTES:

a) Orais

BANOWSKY, Antonio; BANOWSKY, Madalena. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos.** Bela Vista da Caroba, 23 de janeiro de 2013.

BOROSKY, Luiz Ademir. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012.

BROSTOLI, Antônio Marcos; OLIVEIRA, Marcos de. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 11 de outubro de 2013.

BROSTOLINI, Antonio. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 outubro de 2013.

BRUSAMARELLO, Milton. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 04 de abril de 2013.

CAPRA, Juraci. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012.

CORTELINNI, Alexandro. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012.

DELIBERALLI, Catarina. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste. 12 de outubro de 2012.

FONTANA, David. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Nova Prata do Iguaçu, 05 de abril de 2013.

GOMES, Carlos Altamir. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Planalto, 11 de outubro de 2013.

GOMES, Ricardo. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012. Tradução feita por Júlio César Freitas Raichert.

GUARDA, Raul; GUARDA, Erotildes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Pérola D'Oeste, 11 de outubro de 2013.

KRALL, José. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Realeza. 13 de outubro de 2012.

LAZÁRIO, Tomás. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 outubro de 2013.

MELO, Daniele Cristina de. **Entrevista concedida a Jael dos Santos.** Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2013.

MOURA, Alberto. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos**. Bela Vista da Caroba, 12 de dezembro de 2012.

NOGUEIRA, Clarisdine. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste. 12 de outubro de 2012.

OLIVEIRA, Patrick. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste. 12 de outubro de 2013.

PALHARINI, Geni; PALHARINI, Luis. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos**. Bela Vista da Caroba, 10 de outubro de 2012.

PAULI, Itamar de. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2013.

POLIDORO, Eloir. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 04 de abril 2013.

RADAELLI, Tereza. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 04 de abril de 2013.

RODRIGUES, Maria. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste. 12 de outubro de 2012.

ROSA, Maria Teles da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012.

SANDRIM, Lourdes. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012.

SANTOS, Narciso Soares dos. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2013.

ROSA, Valmor da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Pérola D'Oeste, 05 de abril de 2013.

SCHMIDT, Juraci. **Entrevista concedida a Dilse Menegusso dos Santos e Jael dos Santos**. Bela Vista da Caroba, 27 de dezembro de 2012.

SILVA, João Ivanir da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste. 12 de outubro de 2012.

SILVA, Lauro da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 12 outubro de 2013.

SILVA, Neli de Souza da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste. 12 de outubro de 2013.

SILVA, Tereza Vieira da. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2013.

ZAMBONI, José. **Entrevista concedida a Jael dos Santos**. Santa Izabel D'Oeste, 12 de outubro de 2012.

b) Escritas

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. Mensagem de Dom Pedro Fedalto. **Anuário estatístico 1992-1996**. Curitiba: Vicentina. 1997.

ASSESOAR. **Levantamento sócio-religioso: Sudoeste – Paraná**. Francisco Beltrão: 1969.

BAMBERG, Frei Ewaldo. Franciscanos em Palmas. In: **Vida Franciscana**, n. 53, ano LVI, 1979.

CANGO. **Relatório: anexo I**. Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 1942.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 1992.

JORNAL DO POVO. **Diocese de Palmas deseja valorizar a Religiosidade popular**. Palmas, 25 de maio de 1979.

INFORMATIVO DIOCESANO. Ano I, nº 1, nov. 1975.

INFORMATIVO DIOCESANO. Ano III, nº 12, mai. 1977.

Livro tombo da Paróquia Cristo Rei de Pérola D'Oeste. Pérola D'Oeste, vol. 1, 1968-1985.

Livro tombo da Paróquia Santa Izabel. Santa Izabel D'Oeste, vol. 1, 1967-1995.

Livro tombo da Paróquia Senhor Bom Jesus da Coluna. Palmas, vol. 3, 1917-1953.

SALAS, Frei Valdomiro. Dom Frei Carlos Eduardo Sabóia Bandeira de Melo, O.F.M. In: **Vida Franciscana**, s/n., s/ano, [1969].

SARTORI, Dom Agostinho José. **Acontece na diocese**. Palmas, dezembro de 1983/janeiro de 1984.

_____. **Dados da realidade pastoral**. Palmas, 21 de agosto de 1987.

_____. **Carta pastoral**. Palmas, 20 de junho de 1975.

_____. **Carta Pastoral**. Palmas, 03 de agosto de 1999.

_____. **Carta pastoral aos Revmos. Srs. Padres**. Palmas: 20 de fevereiro de 1974.

_____. **Carta pastoral aos Revmos. Srs. Sacerdotes**. Palmas, 20 de maio de 1975.

_____. **Dia das Missões**. Palmas, 20 de outubro de 1974.

_____. Maio – mês de Maria. In: **JORNAL ATÉ QUE....** Ano XVIII, nº 172, Abril e maio de 2001, Palmas e Francisco Beltrão.

_____. **Momentos importantes.** Maio/junho de 1979.

_____. **Momentos importantes.** Julho/agosto de 1979.

_____. **Voices novas da Diocese.** Palmas, 23 de outubro de 1976.

MELO, Carlos Eduardo S. Bandeira de. **Annunciando a sua chegada.** Palmas, 21 de novembro de 1936.

_____. **Ao Exmo. e Revmo. Snr. Dom Benedicto Alves de Souza.** Palmas, 24 de dezembro de 1936.

_____. **Ao povo chapecoense.** Chapecó, 01 de dezembro de 1957.

_____. **Apello de fervor e fé aos fiéis dos municípios de Palmas e Clevelândia.** Palmas, 9 de março de 1937.

_____. **Carta do bispo de Palmas aos fiéis da Diocese, na passagem de 25 anos de sua administração diocesana.** Palmas, 12 de setembro de 1961.

_____. **Dia mundial das comunicações sociais.** Palmas, 04 de outubro de 1966.

_____. Nossos trabalhos em Palmas. In: **Revista Vida Franciscana**, n. 1, ano I, 1942, p. 07-11.

_____. Nossos trabalhos em Palmas. In: **Revista Vida Franciscana**, n. 3, ano II, 1943, p. 01-04.

_____. Nossos trabalhos em Palmas. In: **Revista Vida Franciscana**, n. 5, ano III, 1944, p. 04-10.

_____. Nossos trabalhos em Palmas. In: **Revista Vida Franciscana**, n. 6, ano III, 1944, p. 01-10.

_____. Nossos trabalhos em Palmas. In: **Revista Vida Franciscana**, n. 7, ano IV, 1945, p. 01-10.

_____. **Sobre a consagração da Prelazia ao Imaculado Coração de Maria.** Palmas, 02 de janeiro de 1944.

c) *Eletrônicas*

CONSAGRAÇÃO A NOSSA SENHORA APARECIDA. Disponível em: <<http://www.a12.com/santuario/capela/consagracao.asp>> Acesso em: 16/06/2013.

Pronunciamentos do Papa João Paulo II. Disponível em
<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800704_aparecida-brazil_po.html> Acesso em: 18/11/2013.

LISTA DE MUNICÍPIOS BEM COMO OS SEUS RESPECTIVOS
RECENSEAMENTOS. Disponível em:
<<http://www.amsop.com.br/sudoeste.php?lc=censitaria>> Acesso em: 17/07/2013.

MAPA DO PARANÁ. Disponível em:
<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/Parana_MesoMicroMunicip.svg
> Acesso em: 05/12/2012.

PERUZZO, José Antônio. **Dom Agostinho: o homem que foi e a história que permanece.** In: Página virtual da Diocese de Palmas-Francisco Beltrão-PR. Palmas: 2012. Disponível em:
<http://www.curiadiocesana.com.br/palavra_pastor_conteudo.php?id=14> Acesso em: 25/11/2013.

PORCENTAGEM DE CATÓLICOS PRESENTES NOS MUNICÍPIOS DO
SUDOESTE DO PARANÁ. Disponível em:
<<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/xtras/uf.php?coduf=41>> Acesso em: 17/07/2013.

d) Sonoras

ZEZINHO, Padre Scj. **Lá no altar de Aparecida.** In: ZEZINHO, Padre Scj. Quando a gente encontra Deus. São Paulo: Paulinas, 1995. 1 CD. Faixa 8.

BIBLIOGRAFIA:

ABRAMOVAY, Ricardo. **Transformações na vida camponesa: o Sudoeste do Paraná.** São Paulo, 1981. Dissertação (Mestrado em Sociologia), FFLCH/USP.

ALBUQUERQUE, Durval Muniz. **A invenção do nordeste e outras artes.** São Paulo: Cortez, 2001.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural.** Campinas: Editora da UNICAMP, 2011.

AZZI, Riolando. **A Igreja e os migrantes: a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil. 1884/1904.** São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. **A neocristandade: um projeto restaurador.** São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos.** São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. **O altar unido ao trono: um projeto conservador.** São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

_____. O catolicismo de imigração. In: DREHER, M. N. **Imigrações e história da Igreja no Brasil.** Aparecida: Santuário, 1993.

_____. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. **Livros Digitais Koinonia**, s/nº, v. 2, pp. 10-26, jan. de 2006.

_____. O Episcopado Brasileiro frente à Revolução de 1930. **Revista Síntese**. n. 12, pp. 47-78, 1978.

BACZKO, Bronislaw. A Imaginação social. In: **Enciclopédia Eunaudi**. V.5 Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.

BECK, Ulrich. **Liberdade e capitalismo: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms.** São Paulo: Unesp, 2003.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** Petrópolis: Vozes, 2006.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja e Estado no Brasil. In: WANDERLEY, Luiz Eduardo (org.). **Movimento popular, política e religião.** São Paulo: Loyola, 1985.

_____. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: PIERUCCI, Antônio Flávio (org.). **O Brasil Republicano**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. Tomo III: economia e cultura (1930-54).

_____. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, 148, dez. 1977.

_____. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia**. São Paulo: 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo.

BIRCHAL, Telma de Souza; MULS, Nair Costa. Campesinato: modernização e catolicismo. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Loyola, 1992.

BOFF, Clodovis. **Maria na cultura brasileira: Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BOFF, Lina. **Maria na vida do povo: ensaios de mariologia na ótica latino-americana e caribenha**. São Paulo: Paulus, 2001.

BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. **A economia das trocas lingüísticas. O que falar. O que dizer**. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. **A produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. São Paulo: Zouk, 2002.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Esboço de uma teoria da prática**. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1993.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papius, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e Identidade: campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. **Memória do sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo: Paulinas, 1985

_____. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no Oeste Catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980.** Florianópolis: 2012. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Bispos conservadores brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965): D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio Castro Mayer. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, pp. 1010-1029, n. 24, 2008.

CÂNDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito.** São Paulo: Editora 34, 2001.

CARNEIRO, Sandra Maria Corrêa de Sá; STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, turismo e nova era: rotas de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, p. 105-124, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas. O imaginário da República no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

_____. CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v.11, n.5, 1991.

CHIQUIM, Carlos Alberto. **CNBB no Paraná e a história da evangelização.** Curitiba: Instituto Gaudium de Proteção à Vida, 2005.

COLNAGHI, M. C. **Colonos e poder: a luta pela terra no sudoeste do Paraná.** Dissertação (Mestrado em História do Brasil). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 1984.

_____. O processo político de ocupação do Sudoeste. In: PAZ, Francisco (org.) **Cenários de economia política.** Curitiba: Prephacio, 1991.

CORRÊA, Lobato Roberto. O sudoeste paranaense antes da colonização. **Revista Brasileira de Geografia**, ano 32, n. 01, 1970.

DACANAL, José Hildebrando (org.) **RS: imigração & colonização.** 2 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.** 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE BONI, Luis A. E COSTA, Rovílio. **Os italianos do Rio Grande do Sul**. 2 ed. Caxias do SUL: EST; Porto Alegre: Vozes, 1982.

DEITOS, Nilceu Jacob. **A presença da Igreja no Oeste do Paraná: a construção do imaginário católico (1930-1990)**. Porto Alegre: 2004. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

DIEL, Paulo Fernando. **Em nome de Deus: A reforma católica no Oeste de Santa Catarina**. São Paulo: 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

DUQUESNE, Jacques. **Maria: a mãe de Jesus**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

ELIZONDO, Virgil. "Peregrinação - Ritual permanente da humanidade". In: **Concilium**, vol. 4, n. 266, 1996.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Tratado de História das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

_____. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

_____. ELIAS, Norbert. **Escritos & ensaios: Estado, processo, opinião pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **O processo civilizador**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENCICLOPÉDIA CATÓLICA POPULAR. São Paulo: Paulinas. Disponível em: <<http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/>> Acesso em: 05/01/2014.

FERNANDES, Rubem César. **As romarias da paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

FRANCO Jr., Hilário. **Eva Barbada: Ensaio de mitologia medieval**. São Paulo: EDUSP, 1996.

GAETA, Maria Aparecida J. V. A cultura religiosa popular: polêmicas, aporias e desafios hermenêuticos. **Estudos de História**, Franca, v.7, n.1, 2000.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- GOFFMANN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GONÇALVES, J. H. Rollo. A mística do pioneirismo, antídoto contra o socialismo. Bento Munhoz da Rocha Neto, a reforma agrária e o norte do Paraná dos anos 50 e 60. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 2, n. 1, p. 145-171, 1997.
- GREGORY, Valdir. **Os eurobrasileiros e o espaço colonial: migrações no Oeste do Paraná**. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUARNIERI, Ivanor. **Palmas Docet – Da Fazenda à Faculdade, 1933-1969**. Rio de Janeiro, 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense.
- GUERRA, Lemuel. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica. In: **Revista de Estudos da Religião – REVER**, editada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PUC- São Paulo, n. 2, ano 3, 2003.
- GUTTILLA, Rodolfo. **A casa do santo e o santo de casa**. São Paulo: Landy, 2006.
- HATTSTEIN, Markus. **Religiões do mundo**. Colónia: Könemann, 2000.
- HEINSFELD, Adelar. **A fronteira Brasil/Argentina: a Questão de Palmas – de Alexandre de Gusmão à Rio Branco**. Passo Fundo: Méritos, 2007.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992
- HERRERA, Sonia Reyes; Steil, Carlos Alberto. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias** (UFRGS. Impresso), p. 354-393, 2010.
- HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In: BOFF, Leonardo (org.). **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. São Paulo, Paulinas, 1984.
- HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence. (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2012.
- _____. **Sobre História**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IPARDES. **O Paraná reinventado: política e governo**. Curitiba, 1989.

KHOURY, Yara Aun. "Narrativas orais na investigação da história social". In: **Projeto História**. São Paulo, PUC/SP, nº 22, p. 79-103, julho de 2001.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Revistas Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 136, 1992.

JULIA, Dominique. História Religiosa. In: LEGOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novas abordagens**. Rio De Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988.

LA PAZ, Nívia Ivette Nuñez de. Comunidade Canção Nova: um novo jeito de ser Igreja? In: FOLLMANN, José Ivo; LOPEZ, José Rogério (org.). **Diversidade religiosa, imagens e identidade**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.

LAZIER, Hermógenes. **Análise histórica da posse de terra no Sudoeste paranaense**. Curitiba: SECE/BPP, 1986.

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LIMA, Delcio Monteiro de. **Os demônios descem do Norte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

LONDOÑO, Fernando Torres. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro; notas de uma pesquisa. **Projeto História**, São Paulo, nº 21, pp. 247-263, nov. 2000.

_____. Sob a autoridade do pastor e a sujeição da escrita: os bispos do sudeste do Brasil do século XVIII na documentação pastoral. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 19, n. 36, pp.161-181, jan./jun. 2002.

LOPES, Sérgio. **O Território Federal do Iguaçu no Contexto da Marcha para Oeste**. Cascavel: Edunioeste, 2002.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes/CLACSO/LPP, 2000.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado: a formação e atuação das chefias caboclas (1912-1916)**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

MAESTRI, Mário. **Os Senhores da Serra: A colonização italiana do Rio Grande do Sul (1875-1914)**. Passo Fundo, 2000.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História. Questões e Debates**, v. 43, p. 33-53, 2005.

_____. Uma Igreja no Estado Livre. In: **História: Questões e Debates**. Curitiba, PR: Editora da UFPR, ano 10, n. 18 e 19, junho/dezembro de 1989.

MARIN, Jérri R. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. In: **Revista de Ciências Humanas**. N. 30, out. 2001, Florianópolis.

MARIZ, Cecília Loreto. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? In: **Civitas (Porto Alegre)**, Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 169-186, 2003.

MARIZ, Cecília L.; REESINK, Mísia L. (org.). **Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

MARTINS, Jose de Souza. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. In: **Sociologia da fotografia e da imagem**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: EdUEM, 2004.

MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MEZZOMO, Frank. A cruz e a política - Leituras do pastor e político Gernote Kirinus. **História Unisinos**, v. 12, 2008.

_____. **Religião, nomos e eu-topia: práxis do catolicismo no oeste do Paraná**. Cascavel: Edunioeste, 2002.

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

MOREIRA ALVES, Márcio. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

MOTA, Lúcio Tadeu. A construção do "vazio demográfico" e a retirada da presença indígena da história social do Paraná. In: **Revista de Pós-Graduação em História** (UNESP. Assis), v. 2, 1994.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, fasc. 141, mar. 1976.

_____. Expressões religiosas populares e liturgia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 43, fasc. 172, dez. 1983.

_____. O catolicismo do povo. In: **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis, Vozes, 1978.

OLIVEIRA, Pedro Rubens de. **O rosto popular de Deus refletido no catolicismo brasileiro.** Disponível em: <
<http://www.unicap.br/observatorio/arquivos/ORosto141108.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>> Acesso em: 30/07/2013.

ORO, Ari. **Avanço pentecostal e reação católica.** Petrópolis: Vozes, 1996.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura.** São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

PERIN, Edevar (org.). **Agricultura familiar na Região Sudoeste do Paraná: passado, presente e futuro.** Londrina: IAPAR: EMATER, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: as religiões do Brasil. In: JOSTEIN, Gaarder; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 300-323.

_____. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estud. av. [online]**, pp. 17-28, vol.18, n.52, pp. 17-28, 2004.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: **Revista Projeto História**, São Paulo: EDUC, n. 10, 1997.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Um sopro no espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático.** São Paulo: Fapesp, 1997.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro.** Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **O Messianismo no Brasil e no Mundo.** São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

REINERT, João Fernandes. **Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial? Renovação da instituição paroquial no contexto urbano.** Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ.

RENK, Arlene. **A luta da erva: um ofício étnico no Oeste Catarinense.** Chapecó: Grifos, 1997.

_____. **Narrativas da diferença.** Chapecó: Argos, 2004.

RICARDO, Cassiano. **Marcha para o oeste.** Rio de Janeiro: José Olympio.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa – Tomo II.** Campinas: Papirus, 1995.

SACHS, Viola (org.). **Brasil & EUA: religião e identidade nacional.** São Paulo: Graal, 1988.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo – 1970/1980**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAHLINS, Marshal. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, Lourival dos. **Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular**. São Paulo: 2000. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo.

OLIVEIRA, Ricardo Costa de; SALLES, Jefferson de Oliveira; KUNHAVALIK, José Pedro. **A construção do Paraná Moderno: políticos e política no governo do Paraná de 1930 a 1980**. Curitiba: SETI /Imprensa Oficial, 2004.

SANCHIS, P. **Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas**. Lisboa: 1983.

_____. **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. Para não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER**, ano 13, n. 45, 1999.

_____. Peregrinação e Romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n.8, outubro de 2006.

SANTOS, Eucléia Gonçalves. **“Em cima da mula, debaixo de Deus, na frente do inferno”: os missionários franciscanos no sudoeste do Paraná (1903-1936)**. Curitiba, 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná.

SCHREINER, Davi F. **Entre a exclusão e a utopia: um estudo sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais (região oeste/sudoeste do Paraná)**. São Paulo: 2002. Tese (doutorado em História) – Universidade de São Paulo.

SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor V. (org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). **Religião & Sociedade**, v. 24, n. 1, p. 11-36, 2004.

SZESZ, Christiane Marques. **A invenção do Paraná: o discurso regional e a definição das fronteiras cartográficas (1889-1920)**. Curitiba: 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná.

THOMPSON, Edward P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. 2ª ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2012.

_____. Prefácio. In: **A Formação da Classe Operária Inglesa**. v. 1. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

TURNER, Victor. **O Processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana B. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

VERONESE, Claudino D. **O papel pedagógico da Assessorar no apoio à construção da cidadania dos ex-posseiros do sudoeste do Paraná**. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 1998.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Paraná, Sudoeste: ocupação e colonização**. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987.

WAIBEL, Leo. Princípios da Colonização Européia no Sul do Brasil. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 11, nº 2, p. 182, abr./jun. 1949.

WEILER, Anton. História eclesiástica como autocompreensão da Igreja. **Revista Concilium**, São Paulo, nº 67, v. 7, 1971.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o aggiornamento e a solidão: práticas discursivas de D. Antonio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa. – PR (1930-1965)**. Florianópolis: 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina.

ANEXO

Figura 15: Trajeto para a gruta de Bela Vista da Caroba, construída em honra a Nossa Senhora de Fátima



Fonte: autor/2013.

Figura 16: Gruta de Bela Vista da Caroba, construída em honra a Nossa Senhora de Fátima



Fonte: autor/2013.