

Corpos estranhos, ou incompreensões da fé.

Uma história religiosa sentimental: o caso do Pe. João Batista da Mota Veloso (Vila da Cachoeira – RS, Séc. XIX.)

Henrique Melati Pacheco¹, UNISINOS

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar as potencialidades da utilização de um documento eclesiástico como fonte de reflexões para temática das sensibilidades religiosas brasileiras oitocentistas. Para tal, utilizo uma correspondência, enviada em 1851, assinada pelo Padre Católico Secular: João Batista da Mota Veloso (1818 – 1882), destinada ao Governo da Província do Rio Grande do Sul. A investigação seguiu modelos metodológicos da História Social, recorrendo ao método da busca onomástica, a reconstrução de micro-trajetórias, e aos jogos de escala. Assim, devido ao ineditismo deste tipo de aporte teórico-metodológico e documental, leremos uma microanálise do “texto-chave” da correspondência. O resultado da investigação, por fim, fomenta discussões sobre alguns conceitos e contextos que se referem à história religiosa brasileira oitocentista.

Palavras-chave: João Batista da Mota Veloso; Sensibilidades; Conflitos religiosos; Cachoeira do Sul.

Abstract

This paper intends to analyze the potential uses of an ecclesiastical document as a source of reflections on the theme of 19th-century Brazilian religious sensibilities. To this aim, I use a correspondence, sent in 1851, signed by the Secular Catholic Father: João Batista da Mota Veloso (1818 - 1882), addressed to the Government of the Province of Rio Grande do Sul. The investigation followed theoretical and methodological models of Social History, using the method of onomastic search, the reconstruction of micro-trajectories, and games of scale. Thus, due to the unprecedented nature of this type of theoretical, methodological, and documentary contribution, we will read a microanalysis of the “key text” of correspondence. The result of the investigation, finally, fosters discussions about some concepts and contexts concerning to 19th-century Brazilian religious history.

Keywords: João Batista da Mota Veloso; Sensibilities; Religious conflicts; Cachoeira do Sul.

Introdução

Possivelmente erguido, imperioso, sério, com os olhos marejados, gesticulando, falando alto e com firmeza, José justificava-se por ter agredido e insultado o escravo Benedito. Ele chamava, em sua defesa, as Sagradas Escrituras.

¹ Graduado em Licenciatura em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2019), mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Bolsista do CNPq - Brasil. Atualmente é bolsista vinculado ao projeto de pesquisa "Sob as Bênçãos do Rosário e São Benedito: Ações políticas, identidades, sociabilidades e as artes da resistência (as irmandades de pretos de São Leopoldo e Cachoeira - RS)"; orientado pelo Prof. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira. Contato: contatomelati@live.com

José, um escravo, homem negro: “inspirado pelas escrituras sagradas”, julgava-se apto a “exercer a justiça divina na terra”.² Qual terá sido o olhar deitado, a expressão na face do Chefe de Polícia, ao ouvir, no dia 13 de agosto de 1868, em Porto Alegre, durante um interrogatório, as palavras de José? Qual terá sido sua reação?

No auto de sanidade que integra o processo policial em que José foi denunciado, ficou registrado o diagnóstico de sua insanidade: *monomania religiosa*. Ele foi considerado, pelo Chefe de Polícia, como *douduo*.³

Provavelmente em vista do acontecido, das agressões e insultos cometidos por José contra o escravo Benedito, de sua “exaltação nervosa”, suas “ideias fixas e desconexas”, o seu senhor, Reverendo Padre João Batista da Mota Veloso, desistiu dos direitos ao escravo, propondo sua doação para Rita Faria, senhora de Benedito, como forma de indenização pelo ocorrido. A denunciante, porém, também rejeitou assenhorar-se de José. E o destino de José foi ser doado à Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre.⁴

Entre os gestos e os doestos, a exaltação e a admoestação de José, qual teria sido sua leitura das Sagradas Escrituras? Sua *monomania*, é certo, foi um sintoma que lhe impôs o pensamento médico de sua época – e não cabe aqui avaliar sua veracidade.⁵ Mas quanto a sensibilidade de José? Quanto ao arsenal simbólico e católico que ele manejou? Qual os significados de um homem negro (e que se marque sua masculinidade) apoiar-se nas Sagradas Escrituras? Para além dos significados de um homem (provavelmente) branco, o Chefe de Polícia, julgar tal atitude como *doudisse*, também como um desacato, desdém a ordem (em que

² AHRS - Delegacia de Polícia de POA, maço 20 - 13/08/1868. Processo Policial (denúncia) movido por Rita Faria contra o escravo José, acusado de agredir e insultar o escravo Benedito. No auto de sanidade do processo, realizado dia 02 de setembro, constou: “sofrer ele de alienação mental, no grau de monomania religiosa, o que se puderam verificar tanto pela exaltação nervosa que lhe reconheceram, como pelas ideias fixas e desconexas que apresentou em suas respostas, tendo sempre pôr fim a santidade das escrituras sagradas e se julgar ele inspirado pelas mesmas escrituras para exercer a justiça divina na terra” (AHRS, Delegacia de Polícia de Poa, M: 20 - 13/08/1868). Como resultado do processo, o Reverendo João Batista da Mota Veloso, senhor de José, desistiu dos direitos ao escravo, a fim de indenizar os prejudicados pelo mesmo e estes abdicaram do escravo que foi doado à Santa Casa de Misericórdia. O caso de José não será o foco da análise deste texto, e sim uma introdução a perspectiva desenvolvida abaixo.

³ No universo médico europeu e atlântico-americano da modernidade tardia, os sintomas da loucura eram subdivididos em três grandes patologias: a *monomania*, “o delírio causado por uma ideia fixa que não implicaria ao indivíduo em perda do discernimento quando distraído do tema que lhe toma o pensamento; a *mania*, [que é] quando o delírio [é] geral e exaltado; e a *demência*, quando uma indiferença ou ‘apatia moral’ juntar-se-iam a inatividade, o enfraquecimento ou perturbação completa da consciência” (LORENZO, 2007, p. 171).

⁴ Instituição de assistência médica e de caridade social, fundada no início do séc. XIX, “ao que parece, a autoridade repressiva acreditava contar com a Santa Casa como uma solução para seu problema cotidiano em relação aos indivíduos perturbadores da tranquilidade pública” (LORENZO, 2007, p. 120).

⁵ De acordo com o pensamento médico da época: “no caso das monomanias, os indivíduos enlouqueciam, pois, em função das paixões de sua época” (MARQUES, 2013, p. 184).

senhores, homens e brancos, estariam no topo), podemos arriscar escrever as razões da desrazão de José?

O fato de o Chefe de Polícia considerar José um *doudo* provavelmente não foi uma medida inusitada. Na segunda metade do séc. XIX, para a Polícia, “a loucura não se diferenciava em muito de outras formas de arruaças e ameaças às pessoas e à propriedade, em especial aquelas originadas das camadas menos favorecidas” (LORENZO, 2007, p. 234). Portanto, analisando um negro, um escravo “brigão” e “desobediente”, ainda por cima audaz, ao ponto de falar como um profeta, não é difícil imaginar que o Chefe de Polícia tenha acionado o discurso sobre a loucura, como processo (ou dispositivo) intelectual e social de exclusão (ou normalização). Mas quanto ao senhor de José? O Padre João Batista de Mota Veloso que, aparentemente, consentiu com o diagnóstico médico-policia da época, desistindo da posse de sua “mão de obra” humana, que, ao que tudo indica, também era porta-voz de sua religião. Talvez, por simples apatia do Padre para com seu escravizado “desordeiro”, ou por pura loucura de José, que realmente o impedia de produzir, ou mesmo incitava, excitava ou irritava seu senhor e outros/as escravos/as. Podemos, ainda, conjecturar que o Padre Veloso, seguindo os preceitos da Igreja Católica pós-tridentina, sentia um “ceticismo crescente quanto à natureza miraculosa das curas taumatúrgicas e outros fenômenos do extraordinário religioso” (MARQUES, 2013, p. 178), incluindo as exaltações evangélicas de José.⁶ E, assim, resolveu seguir a “linha de um cristianismo erudito e racional, em harmonia com o espírito das Luzes” (MARQUES, 2013, p. 178), sem espaço para José e sua *monomania religiosa*.⁷

De acordo com o historiador marxista Eugene Genovese (1988), a tradição cristã desempenhou um papel importante nas relações sociais da escravidão no Novo Mundo. Analisando as experiências negras e suas relações com a resistência/acomodação em frente a hegemonia paternalista senhorial, Genovese percebeu que, para as comunidades escravizadas (“a classe dos escravos”), o cristianismo por vezes foi interpretado como uma arma contra a submissão e as tentativas de desumanizações operadas contra os/as escravos/as pelos seus/uas senhores/as. Pois, “quando os escravos negros do Novo Mundo adotaram o cristianismo,

⁶ O concílio de Trento foi um evento institucional da Igreja que ocorreu no séc. XVI, em parte (mas não somente) como uma resposta às reformas religiosas, e modificou as diretrizes da Igreja Católica no mundo ocidental. Ver: Santirocchi (2010).

⁷ Sobre a doudisse de José, por fim, cabe dizer: na Porto Alegre da segunda metade do séc. XIX., a influência da psiquiatria-policia vinha progressivamente “secularizando as mentes”, enquanto que, na Igreja Católica gaúcha, como em outras partes do universo cristão ocidental da modernidade tardia, ocorria a “secularização do extraordinário religioso” (MARQUES, 2013, p. 179). A secularização é aqui assumida como “um fenômeno social, intelectual e cultural, no qual as influências da religião sobre o comportamento das pessoas vão diminuindo” (SANTIROCCHI, 2018, p. 171).

transformaram-no numa religião de resistência, nem sempre de desafio revolucionário, mas do tipo de resistência espiritual que aceitava os limites do politicamente possível” (GENOVESE, 1988, p. 366).⁸ Assim, como escreveu Genovese (1988), o cristianismo possibilitou às comunidades escravizadas criar “uma sensibilidade sobre a qual se poderia erigir um sistema religioso, que contribuiria para a corrente principal do cristianismo americano sem perder seu aspecto específico de expressão cultural negra” (GENOVESE, 1988, p. 284). E, dessa forma, as comunidades escravizadas participaram da re-formação do cristianismo moderno americano e da criação de um cristianismo negro (ou afro-católico) particular.⁹

José, com uma sensibilidade particular, podia se apropriar, sem necessariamente se sujeitar as Escrituras. Ou seja, José se produziu e foi produzido enquanto sujeito de uma cultura. Assim, o que lhe acarretou ser diagnosticado como *monomaniaco*, no dia 13 de agosto de 1868, em outra ocasião pode ter sido o ingrediente ideal de uma performance que lhe possibilitou prestígio e destaque social. Sua “*monomania*”, por vezes, pode ter sido seu carisma religioso.¹⁰

Uma operação da história – o lugar, o fazer

A história de José tem aqui o valor de um desvio. Ela exemplifica o método e abre os questionamentos que impulsionaram a escrita deste trabalho. Uma história sentimental procura uma nova verossimilhança. Não como uma simples ficção, mas como a invenção/descoberta (ficcionalização) de uma realidade social passada, que é sempre lacunar, provisória, abertas a inferências e possibilidades do/a pesquisador/a do presente.¹¹

⁸ Assim, “por mais obediente, por mais Pai Tomás, que o cristianismo tenha tornado o escravo, também arraigou em seu espírito a consciência dos limites morais da submissão, colocando um outro senhor acima do senhor e diluindo, desta forma, a base moral e ideológica donde se origina o próprio princípio de autoridade humana absoluta” (GENOVESE, 1988, p. 263).

⁹ “A religiosidade afro-americana se originou da conjunção de várias correntes – a africana, a europeia, a judaico-cristã clássica e a ameríndia [ao que se deve acrescentar as religiosidades islâmico-abraâmicas] –, mas tornou-se, predominantemente, uma fé cristã ao mesmo tempo negra e americana” (GENOVESE, 1988, p. 314). Portanto, “buscar antecedentes europeus para todos os traços da cultura negra, como fizeram muitos, seria incorrer num absurdo” (GENOVESE, 1988, p. 314). Da mesma maneira, procurar medir o grau de africanidade (ou criouliização) desta religiosidade negra afro-brasileira é um tanto inapropriado.

¹⁰ Do cenário sociocultural no qual José atuou, no qual seu corpo misterioso foi codificado e codificou, adaptou-se a norma e também fez-se como norma, por fim, de seu catolicismo, como escreveu a historiadora Cláudia Rodrigues (2010, p. 31): “é preciso considerar que a apropriação de alguns dos dogmas do catolicismo por parte de negros africanos e seus descendentes deve ser considerada como resultado da efetiva crença neles”. Pois não me parece que, movido por uma dissimulação, José teria dito ao Chefe de Polícia que agrediu e insultou Benedito com base nas Sagradas Escrituras.

¹¹ “A chamada história das sensibilidades tem que buscar a presença do corpo entre as palavras, tem que pensar a própria representação, qualquer forma de discurso como sendo também um gesto, que tem como suporte o corpo” (ALBUQUERQUE JR., 2018, p. 52). Assim, “os historiadores das sensibilidades devem procurar na documentação as marcas deixadas pela presença do corpo, dos sentidos, as marcas deixadas pelo olhar, pela escuta, pela olfação, pelo paladar, pelo trato, mas também as marcas deixadas nos discursos e nas matérias e formas de expressão pelos sentimentos, pelos desejos” (ALBUQUERQUE JR., 2018, p. 60).

Em uma história religiosa sentimental, uma primeira pergunta se impõe: como falar religião? da religião? Sem falar na religião, religiosamente? Como falar, sem “tremor nem temor”, historicamente – *historiográfica-mente* – a religião, e não à religião? Religião: uma linguagem que é, como observou Derrida (2000, p. 14), “insociável do vínculo social, político, familiar, étnico, comunitário, da nação e do povo”. Idioma de “autocnia, solo e sangue” (DERRIDA, 2000, p. 19). Linguagem religiosa, idioma e fala, que integra, de acordo com Certeau (2017, p. 145), um “sistema de interpretação”, com seus próprios tipos históricos de inteligibilidade e suas próprias verdades (Deus, a Providência, as Escrituras etc.). Portanto, aqui (neste texto de história), trata-se de compreender o “sistema religioso” (suas consciências e seus padrões de inteligibilidade) dentro de um “outro”, o nosso, um sistema historiográfico, preocupado com o “social”.¹² Portanto, a história social determina um processo de pesquisa e um modelo de inteligibilidade. Não tanto o conteúdo mas a forma de um trabalho. Assim, este texto, marcado por um lugar de produção, é o desdobramento de uma pesquisa empírica em instituições de arquivo.¹³

No que tange ao aporte teórico-metodológico adotado, recorro ao método onomástico (busca pelo nome), a reconstrução de micro-trajetórias, e aos jogos de escala. Proponho, assim, realizar uma composição narrativa preocupada com a re-constituição de um cenário (ou contexto) histórico-social complexo, que vai do indivíduo a estrutura e vice-versa. O intuito é refletir sobre os limites de apreensão de uma história social sensível do religioso.¹⁴ Os

¹² “Nessa perspectiva, ‘compreender’ os fenômenos religiosos é, sempre, perguntar-lhes outra coisa do que aquilo que eles quiseram dizer; é interrogá-los a respeito do que nos podem ensinar a respeito do seu estatuto social através das formas coletivas ou pessoais da vida espiritual” (CERTEAU, 2017, p. 144).

¹³ De acordo com Michel de Certeau (2017, p. 57), os trabalhos de história são “produtos de um lugar”; um lugar social, que se relaciona com uma instituição: a classe dos/as historiadores/as. Assim, meu lugar de produção é marcado por vínculos institucionais (como historiador bolsista CNPQ e mestrando do PPGH/Unisinos), além de pertencas e posições de gênero (como homem cisgênero), étnico-raciais (identificado no padrão da branquitude) políticas, sociais etc. E, é “a consideração desse lugar, no qual se produz, [...] a única que permite ao saber historiográfico escapar da inconsciência de uma classe que se desconhecera a si própria, como classe, nas relações de produção, e que, por isso, desconhecera a sociedade onde está inserida” (CERTEAU, 2017, p. 64).

¹⁴ Os gestos que impulsionaram a tessitura narrativa deste texto, todavia, se vinculam também aos questionamentos e inquietações deste pesquisador, que são tanto racionais como emocionais. Isto pois, como escreveu Certeau (2015, Vol. II, p. 2), “as regras de uma disciplina não decidem. Elas controlam a correção e a erudição de um estudo, mas não decidem sobre o interesse que o anima. [...] A gramática da historiografia verifica o bom andamento do trabalho; ela não determina a direção que ele toma”.

questionamentos e inquietações, portanto, vinculam-se a temática da chamada história das sensibilidades.¹⁵ Para tanto, escolhi restringir minha análise a um texto-chave específico.¹⁶

Trata-se de um documento produzido no âmbito da Igreja-Instituição, escrito por um agente eclesiástico (um Pe. secular) e remetido ao Governo da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul (1851). Este documento, atualmente, é custodiado pelo Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRG), e faz parte do fundo documental “Assuntos Religiosos”, acervo “Clero Católico”: Paróquia de N. Sra. da Conceição da Cachoeira.

Abaixo reproduzo uma pequena tabela com a organização dos documentos preservados no fundo documental do AHRG, pertencentes à Paróquia de Cachoeira. O objetivo é inteirar o/a leitor/a sobre o contexto mais amplo de produção e arquivamento do documento que conheceremos mais abaixo.¹⁷

QUADRO 1 – DOCUMENTOS DA PARÓQUIA DE CACHOEIRA DO SUL (AHRG).

Período de produção:	Tipologia documental:		Obs.
1820/1840	Correspondências	9	
	Quadros estatísticos	0	
	Outros*	1	
			*Cópia da Carta de Fundação da Freguesia (1779).
1840/1858	Correspondências	10	
	Quadros Estatísticos	22	
	Outros*	2	
			*Representação da comissão de Obras da Igreja Matriz (1849).

¹⁵ De acordo com a historiadora Sandra Pasavento (1999, p. 17), a história das sensibilidades é “um campo que analisa as sensibilidades, ou seja, as formas pelas quais os indivíduos, através da história, deram a perceber a si próprios e ao mundo. Buscando aproximar-se do que se poderia chamar a ‘sintonia fina’ ou o ‘clima de uma época’” (PASAVENTO, 1999, p. 17).

¹⁶ Ao escolher um texto-chave para realizar minha análise, levo em consideração, todavia, que “cada explicação (há tantas quantos métodos) resultará, pois, de questões colocadas e de soluções propostas a título de hipóteses articuladas ao mesmo tempo sobre ‘paradigmas’ (problemáticas comuns em um meio de pesquisa) e sobre procedimentos de análise (práticas submetidas a regras explicitadas)” (CERTEAU, 2015, Vol. II, p. 329).

¹⁷ O arquivamento é “operação que consiste na guarda de documentos nos seus devidos lugares, em equipamentos que lhe forem próprios e de acordo com um sistema de ordenação previamente estabelecido” (PAES, 2004, p. 24). Nesse sentido, é interessante notarmos que a seleção e organização do Fundo Documental “Assuntos Religiosos” já preestabelece o “religioso” como um objeto passível de estudos, como uma esfera relativamente autônoma do social. O Acervo e o seu arquivamento, assim, marcam uma “inversão do pensável” que torna o religioso “um objeto social e, portanto, um objeto de estudo, deixando de ser para o indivíduo aquilo que lhe permite pensar ou se conduzir” (CERTEAU, 2017, p. 158). A religião deixa de ser a norma, e a organização do arquivo é uma das provas dessa mudança.

Fonte: AHRGS, Acervo Clero Católico. Maço: 17; caixa: 08.

A maior parte da documentação foi produzida durante a segunda metade do séc. XIX (momento em que foi criado o Bispado do RS) e é composta de correspondências enviadas para o Governo da Província (Presidentes, Vice-Presidentes e Secretários da Província) e de quadros estatísticos (nº de casamentos, batismos e óbitos ocorridos na Paróquia, semestralmente). Todos os 44 documentos do fundo, exceto a representação da comissão de obras da Igreja (1849), foram produzidos por clérigos: Vigários Interinos ou Colados da Paróquia de Cachoeira.¹⁸ É interessante notarmos como esses clérigos, agentes produtores da documentação, estiveram integrados a uma rede de comunicação político-eclesial, como revela a própria materialidade dos documentos arquivados neste fundo.¹⁹ Assim, este fundo documental parece valioso para estudos históricos que explorem a comunicação político-eclesial e suas redes através dos seus elementos “comunicantes, [d]o suporte da comunicação, [d]o seu alcance e durabilidade, [d]a

¹⁸ Alguns apontamentos sobre a linguagem e os cargos institucionais da Igreja no Brasil do século XIX: Bispado é um “território circunscrito pela Santa Sé [jurisdição eclesiástica da Igreja Católica] dentro do qual o BISPO exerce a jurisdição espiritual com todos os direitos e regalias nas funções litúrgicas” (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 394). “BISPO - Etimologicamente, [...] deriva do grego ‘episcopas’, que significa superintendente, guarda. [...] [É um] PRELADO que tem a seu cargo a direção espiritual” de um bispado (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 394). De acordo com Mauro Tavares (2008, p. 54-55), “após a revolução farroupilha, na tentativa de reorganizar a vida religiosa da Província, é fundada a Diocese do Rio Grande do Sul. [...] O aval do Papa Pio IX veio com uma Bula de 1848, e o primeiro Bispo nomeado por Dom Pedro II foi Dom Feliciano Rodrigues Prates, em setembro de 1852. Mas, somente em 1853, o novo Bispado teria sido concretizado com a posse do Bispo. Na verdade, a criação do Bispado do Rio Grande do Sul, a partir do desmembramento do Bispado do Rio de Janeiro, pode ser visto tanto como uma tentativa de maior controle do Estado Imperial sobre os habitantes, recém saídos de uma guerra civil, como também uma tentativa da Igreja Católica de reorganizar o culto religioso.” Voltando à linguagem institucional da Igreja: Freguesia é uma “povoação, sob o aspecto eclesiástico: sinônimo de paróquia” (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 399). “PÁROCO - Sacerdote a quem está entregue a cura das almas numa PARÓQUIA” (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 402). “CLERO SECULAR - Designação dos clérigos que prestam obediência direta ao BISPO. Sem vida comum em ordem religiosa e sem votos solenes, cuidam do pastoreio das ALMAS” (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 396), diferenciam-se, portanto, do “CLERO REGULAR - Corpo de clérigos ligado a uma ordem religiosa, que escolhem viver em com unidade, segundo uma regra comum. [...] Emitem votos solenes evangélicos (Pobreza, Castidade e Obediência)” (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 396). O Clérigo Vigário é aquele “que tem poder vicário [outorgado], segundo as normas do Direito. Exerce as funções em substituição ou representação de uma entidade superior” (FRANCO et al, 2010, p. 37). No Brasil oitocentista, existiram Padres Vigários Colados: “a qualificação do vigário confirmado pelo Padroado”, que recebiam “uma CÔNGREA [valor monetário] do poder civil que lhe assegurava certa estabilidade no gozo do benefício” (LIMA; OLIVEIRA, 1998 p. 406), e interinos, ou encomendados: “Vigário amovível; aquele que administra a igreja [e a Paróquia] por ENCOMENDAÇÃO” (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 406).

¹⁹ A rede de comunicação Político-eclesial, formada pelas cartas que compõem o Acervo do AHRG, formam indícios de que, no Brasil da segunda metade do séc. XIX., os clérigos e o Governo atuaram juntos em favor da estruturação das Vilas, da educação moral das gentes, e no aprimoramento dos costumes. Deve-se levar em conta, entretanto, que a relação entre clérigos e o Governo nem sempre foi pacífica. Como é o caso dos conflitos, pouco estudados pela historiografia, entre presidentes do Estado e os párocos que teriam recebido dinheiro para a reconstrução de igrejas, capelas etc. E, depois de certo tempo, fazendo o controle, o Estado constatou que muitas das capelas que deveriam ter sido reformadas e/ou construídas não o tinham. Pediu-se conta, então, do dinheiro e dos gastos feitos. Não devemos esquecer, também, que os clérigos brasileiros oitocentistas foram “funcionários públicos” do Estado. Portanto, não é estranho o fato de que as cartas escritas pelos clérigos tenham sido enviadas para o Governo, especialmente aquelas produzidas antes de 1853 – data da instalação do Bispado do RS. Como é o caso da carta que analisaremos abaixo, de 1851. Ver: Oliveira (2001) e Tavares (2008).

[sua] seleção, tipologia e gramática dos conteúdos, [além] [d]os impactos externos das mensagens” etc. (HESPANHA, 2018, p. 10).²⁰

Correspondência - O teatro da enunciação escrita

Entre quatro paredes da residência Paroquial, talvez à luz de velas, no início da noite, quando o fim das suas obrigações eclesiais lhe permitiram uma maior concentração para escrita, segurou firme a pena de ave ao mergulhá-la no tinteiro e vê-la submersa no líquido de noz gálica e cor castanha. Será que sua mão tremeu (provavelmente de raiva) ao escrever os fatos, que certamente afluíam em sua memória?

João Baptista da Motta Veloso nasceu na Província do Minho, na região norte de Portugal, em 1818. Filho legítimo de Zacarias Vieira e Maria Veloso, João B. Veloso partiu de Portugal no início do séc. XIX; realizou seus estudos e foi ordenado clérigo no Rio de Janeiro, em 1846.²¹ Quatro anos depois, em outubro de 1850, João Veloso chegava à Vila Nova de São João da Cachoeira, sua missão era a de governar a Paróquia e cuidar das almas dos seus moradores.²²

Pouco mais de um ano após chegar na Vila de Cachoeira, o Pe. João Veloso remetia para o Governo a correspondência que reproduzo abaixo. Reforço que buscaremos conhecer os limites que esta documentação eclesiástica oferece para uma pesquisa histórica. Neste teatro da enunciação (a correspondência), em que João Veloso é o único ator/autor, protagonista de sua própria escritura (comunicação marcada pôr envios e recebimentos), meu interesse é lançar luz para certos aspectos do seu “palco”. Focalizar, com a lupa (ou o microscópio) da pesquisa histórica, os golpes de escrita de Veloso, que desenharam, em papéis antigos, os seus pronomes pessoais do “eu”, do “tu” e do “eles”.

[Folha 1]

Ilmo. e Excm. Senhor.

Com a maior repugnancia levo ao conhecimento de v. exc., que desde o dia 13 de Outubro do anno prep., epocha em que, na qualidade de Vigario

²⁰ Cabe destacar que os acervos paroquiais do AHRGS ainda foram pouco explorados pela historiografia profissional, aparecendo somente como coadjuvantes em alguns poucos estudos sobre Irmandades Leigas. Ver: Tavares (2008) e Griggio (2016).

²¹ Informações extraídas de Rubert (1998, vol. 2, p. 48).

²² A Villa Nova de São João da Cachoeira foi fundada em 1819. Naquele lugarejo, no século XVIII, foi erguida a Capela de São Nicolau da Cachoeira (por volta de 1740) e, depois, a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Cachoeira (1779), ocupada, originalmente, majoritariamente por populações indígenas oriundas das missões, e, em menor escala, por casais açorianos, brasileiros e comunidades escravizadas e livres afro-americanas. A Igreja de N. Sra. da Conceição da Cachoeira ficou pronta em 1799, e, em 1815, foi elevada à condição de Igreja Matriz. Em 1850, quando João Veloso chegou em Cachoeira, a Vila contava com 5.000 almas, mais ou menos. Sobre Cachoeira ver: Fagundes (2009), Sônego (2012) e Haack (2020).

Collado, tomei posse desta Freguesia, tenho sustentado té hoje uma terrivel luta com um conventiculo de meos Fregueses q. baldos de fortuna e probidade, envenenados por falsas doutrinas e enfraquecidos de sentimento religioso não cessão de agucar seus mortíferos instrumentos para exaspirem o Pastor; que caminha pela estrada da honra e da probidade e só dá á seus fregueses exemplos de virtude e boa movigeração; e se acaso eu ousou ultrajar a verdade, atiro-lhes a luva para q. mostrem actos de minha vida q. me possam desloulvar. He fora de duvida q há nesta Villa um pequeno numero de homens, q dirigiaó e ainda pertendem dirigir a seu bél prazer os negocios Ecclesiasticos desta freguesia; huns tocao os sinos quando querem, outros depositaó despoticamente defuntos dentro da Igreja, outros querem festas segundo ritual da sua esquentada imaginação, outros casamentos e seo-abrupto, outros pertendem acabar com a fabrica, fornecendo toxeiros para enterros, privilegio este q. segundo meu humilde entender só pertence a fabrica da Igreja²³, outros intitulam-se zeladores da Matriz e Sanctos sem o beneplacito do Vigário, e consequentemente eu acho suas causas na impunidade e na ignorancia affectada, pois como dis o psalm. 35.Li: noluit intelligerre ageret.²⁴ Os membros mais entusiastas do conventiculo são os senhores Israel Vieira da Cunha, seus irmaóns Pancibio e Theobaldo, Manoel Ribeiro Barbosa Vianna, Estevão Candido de Carvalho, escrivaó d' Orfaós, e também Juiz de depósitos e enterros; atribuicoens que, segundo o código de sua imaginação passaraó a sua senhoria, também pertence a associação dos insultos o senhor Antonio Correia Dias de Moura, porteiro da câmara desta Villa, o qual saiu a dias desta Villa e sua futura consorte, com vistas de se [Folha 1v] casar na Capital, contra as disposições do com. Tradicional e const. Do bispo porém eu confio muito na sabedoria e zelo do reverendo senhor Vigario Geral, a quem vou participar as intencoes dos bradores. Todos estes senhores tem seos empregos, cujos diplomas saó batidos na bigorna do conventiculo e passados pela chancellaria de suas próprias maós; alguns, senhores aceitaó o pergaminho para insultar publicamente o Vigario e propalarem que elle quer pisar os Brasileiros; oh ignorancia! Pois executar leis é exercer prepotência sobre alguém? O Vigario tambem he brasileiro, se não nato ao menos adoptivo; foi no Brasil q. elle recebeo a educacao que tem, e se lhe falta instrução deve attribuir-se autos a indocilidade do seu entendimento, do que ao profundo saber de seos abalisados Mestres. Sinto ser provocado a sahir do manso de guarita para dar publicidade a estes factos, e ao grande atentado comettido contra mim no dia des de junho preteripto; hé mais que notorio, que, tendo eu acabado de cantar uma Misa nesse dia, fui insultado pelo senhor Vianna, dentro da sachristia²⁵, e que ao sair desta fui agredido pelos senhores Israel Vieira da Cunha, e seus irmãos Pancibio e Theobaldo; e se um homicídio, ou grave ferimento naó assinalaraó os passos dos parricidas, foi por causas independentes de sua vontade, esto he, porque homens particulares viraó em meu socorro. Eu posso afirmar a Vossa Excelencia que nesse dia sofri o mesmo tratamento que uma cidade tomada de assalto, a qual se entrega sem compaixao a ferocidade dos

²³ Fabrica é o “conjunto dos bens patrimoniais, ou dos seus rendimentos, destinados à conservação e reparo das igrejas, bem com o às despesas e à manutenção do culto divino” (LIMA; OLIVEIRA, 1998, p. 399).

²⁴ “Noluit intelligere, ut bene ageret (Ps. 35, 4)” do salmo bíblico: “Ele deixou de ser sensato e de fazer o bem”. De acordo Jean-Marie Le Gail (2013, p. 260), no ocidente da modernidade tardia, “o latim propicia ao padre que a domina uma competência, uma autoridade e um prestígio consideráveis”. Isto, pois, “o latim criou no seio do universo masculino uma elite do espírito e dos talentos que reúne magistrados, médicos e clérigos numa república das letras e das ciências que se esforça na conciliação entre mérito e berço” (LE GAIL In CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2013, p. 260).

²⁵ A sacristia é um cômodo ou casa anexa à Igreja, lugar onde se guardam as vestiduras e demais instrumentos necessários para os rituais das missas.

soldados. E porque? Por principiar a Missa, passando um quarto depois do meio dia, sem estarem estes senhores presentes; por não querer estar o Vigário pelos seus dictames, e seguir os rituais da Igreja. Estes Senhores ainda hoje ignorão a gravidade dos seus crimes, dignos por sem duvida da mais severa punição; mais eu nunca os persegui, e desejo mesmo q. se lance um expresso veio sobre o passado; eu só peço q. se medie o presente e previna o futuro: o remédio mais apropriado he fazer seccar a arvore d' anarchia religiosa, a q. hoje dá grandes fructos, ainda q. uns insípidos, e outros sumamente amargos. Eu tenho [Folha 2] golpeado esta arvore, e em breve pertendo arramcar o tronco, se a providencia como protectora da Igreja, quizer fazer a retaguarda á minha nobre e valorosa espada, q he apalavrada Deos, e o Codigo Sagrado por onde se governa as Igrejas do Brasil. O meo desideratum he arvorar o estandarte da boa ordem nesta Matriz, e para obter este resultado entendo; que não devia conservar, na fruição as causas pertencentes aos altares do Divino Espirito Santo e Nossa Senhora das Dores, aos Senhores Israel Vieira da Cunha e Manoel Ribeiro Barrosa Vianna, devotos que vão tudo com os sanctos, e nada com o seu Pastor, talvez por este ter o dom da palavra, e que elles não. No dia dois do corrente, a estacaó da Missa Convictual admoestei, que todas as pessoas que tivessem em seo poder objectos pertencentes no Dinivo Espirito Sancto, e Nossa Senhora das Dores, no dia cinco, os fossem entregar ao parochio, na sacristia da Matriz: O resultado foi, o que cosnta do auto que remeto a V. E., e que há de permitir-me mandar publicar, bem como esta parte official.²⁶ E com estas recusa offendem sobremaneira á minha jurisdição e direito parochial, q. me concedeu os cânones e outorga a constituição do Bispado no Livro 2° Tit 27 n. 33 e seguintes. Recorro a v. e. para se dignar dar suas ordens, a fim de entregarem-me todas as offertas, vestidos, ornamentos, cruces, coroas, bandeiras, em uma palavra todas as cousas pertencentes a estes dois altares, visto não terem irmandades, e o q. he mais, nem festeiros para o anno seguinte.²⁷ E mister q. estes senhores comprehendão q. onde ha lei terminante, cessa todo e qualquer arbitrio; he preciso convencerem-se q. òs desobedientes, para me servir da frase de um excellentissimo presedente, não merecem sympathias dos orgaós officais da lei. Conheco, elmmo. S., q o laconimo he inseparavel das occupações de todo o homem publico, porem ha factos q. devem ficar bem esclarecidos, e em q se nao pode evitar o prolicismo. Deos Guarde a V. E. Residencia Parochial 9 de Novembro de 1851, digo, Residencia Parochial na Villa da Cachoeira, 9 de Novembro de 1851.

Ilmmo.Exc. Snr. Vice-Presidente

²⁶ Aqui Veloso faz referência “Auto de não arrecadação” escrito por ele um dia antes da correspondência acima. Neste documento, Veloso escreveu que, no dia 5 de novembro de 1851, se encontrava na Sacristia “para se proceder ao arrecadamento de todos os objectos pertencentes aos Altares” da Igreja, mas que, porém, o cidadão “Manoel Ribeiro de Barbosa Vianna estabelecido com taberna nesta Villa em poder de quem estaó todos os objectos pertencentes ao Divino Espirito Santo, não compareceu para fazer a entrega ao referido Vigário”. O que levou Veloso a escrever tal documento. (AHRS, AR 08, M:17 – 08/11/1851).

²⁷ As Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, organizadas pelo Arcebispo D. Sebastião de Vide (1707), funcionaram, durante boa parte do período colonial e todo o período imperial, como o principal instrumento jurídico-pastoral e político-eclesiástico do Brasil. Em sua correspondência, Veloso citou o segundo livro das Constituições, título 27, parágrafos 33 e seguintes, em que se escreve que cabe ao Pároco a “administração dos sacramentos, e não a nem-uma outra pessoa”, e que “as ofertas se offercerem em alguma Cappella, ou Oratorio, que seja de pessoa particular, não poderá o Senhor delle tomal-as para si [...] antes as deve entregar todas ao Parochio da Freguezia a quem pertencer [...]” (VIDE, 2007, p. 171-173).

[a] Joao Batista da Mota Veloso, Vigario da Vara e da Igreja. (AHRs, Assuntos Religiosos. Maço: 17, Caixa: 08 – 09/11/1851.)²⁸

Abaixo exploraremos o teatro da enunciação que se expõe agora. Prestemos atenção, portanto, nos pronomes do “eu” (O Pe. Veloso) e do “eles” (O coventículo de insultos) que Veloso cria, a golpes de escrita, em seu texto.²⁹

O homem por debaixo da batina – “Eu” João Batista da Mota Veloso

João Batista da Mota Veloso tinha 33 anos de idade em 1851. Quando chegou à Villa da Cachoeira, em 1850, ali já estavam estabelecidas 5 gerações (em torno de 120 anos) de famílias luso-afro-(ou)brasileiras. Este caráter *outsider* do novo Padre pode ter sido um catalisador dos conflitos descritos em sua correspondência. É possível imaginar que Veloso mantinha um carregado sotaque lusitano, que não havia sido mitigado pelos anos de estudos na Capital do Império do Brasil, e que soava estranho para os moradores da Vila de Cachoeira (situada no centro-oeste da Província do Rio Grande do Sul, na fronteira com os Estados da Prata, por isso, marcado por uma linguagem falada e corporal diferente daquela de Veloso). O fato é que, alguns cachoeirenses, de acordo com Veloso, mantinham a ideia de que o Pároco tinha intenções de “pisar os Brasileiros”. Ao que Veloso respondia acusando a ignorância de seus detratores e afirmando: “o Vigario tambem he brasileiro, se não nato ao menos adoptivo”. Toda essa situação, do estranhamento inicial entre o Vigário e seus fregueses, também deve-se ao fato de que, no período imperial, os Vigários das Paróquias tornavam-se, para os seus fregueses, um “pai que não se escolhe” (pois eram enviados pelos seus superiores, em um processo que não era consensual, nem para Paróquia e nem para o Clérigo). E, além disso, este “pai que não se escolhe” poderia, muitas vezes, tornar-se intransigente (CORBIN et al, 2013, p. 261).

O clímax da intriga (um verdadeiro drama) relatado por Veloso, ocorreu no dia 10 de Junho de 1851. Naquela ocasião, perto do meio-dia, após rezar uma missa na Igreja Matriz, alguns fregueses insultaram e agrediram Veloso ferozmente. Pe. Veloso confessa que, naquele dia, sofreu “o mesmo tratamento que uma cidade tomada de assalto, a qual se entrega sem

²⁸ Mantive a grafia original da documentação, o objetivo foi preservar ao máximo o sentido original do escrito. Idem para outras fontes primárias desta pesquisa.

²⁹ Se o “eu” da carta reproduzida acima produz a figura de Pe. Veloso, e o “eles” a imagem de um grupo de homens que formam, de acordo com o autor, um “coventículo de insultos”, o “tu” da documentação, como um terceiro de uma relação binária, é o Vice-Presidente do Estado do Rio Grande do Sul. Percebe-se, assim, que o Governo apareceu na carta como um terceiro e mediador da relação entre o Pe. e os seus fregueses.

compaixão a ferocidade dos soldados”.³⁰ E a alegoria bélica de sua corporeidade não é fortuita. O corpo do Padre Veloso, de acordo com os ensinamentos dos Seminários que ele frequentou, era um espaço alegórico (ou teatral) da própria vida espiritual.³¹ Na corporeidade dos padres do ocidente moderno, portanto, deveria estar marcada sua distinção com relação aos leigos. E isto é visível, seja por sua batina (sotaina), vestimenta longa e de cor preta (por vezes branca), que representava o próprio asceticismo com relação ao intramundano, ou por seu intelecto, educado nos bons costumes e na escrita.³² Os clérigos, na maior parte das vezes, carregavam uma marca inefável de reconhecimento durante o período colonial e imperial do Brasil.

Um último aspecto relativo ao “eu” (Pe. Veloso), diz respeito ao seus sentimentos, suas emoções. Um Padre que, nas suas próprias palavras, “caminha pela estrada da honra e da probiedade e só dá á seus fregueses exemplos de virtude e boa movigeração”; sempre disposto a empunhar a sua “nobre e valorosa espada, q he a palavra de Deos, e o Codigo Sagrado”, e, que, diferente de alguns dos seus fregueses, possui o verdadeiro “dom da palavra”. Percebe-se que modéstia não faltava ao Pe. Veloso. Na verdade, sua correspondência demonstra um grau de soberba, o que era relativamente comum aos clérigos brasileiros oitocentistas. Como escreveu o historiador Jean-Marie Le Gail (2013, p. 261), nas paróquias ocidentais da modernidade tardia, “a convicção dos padres de serem os eleitos de Deus os leva às vezes à *superbia* [e] ao orgulho”. E, “esta arrogância advinda do estado de vida [...] pode levar ao autoritarismo paroquial” (LE GAIL In CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2013, p. 261).³³

³⁰ Ainda sobre o “grande atentado” cometido contra Veloso, cabe destacar, seguindo Jean-Marie Le Gail (2013, p. 253) que, “homem de paz[,] o clérigo atribui-se o direito de não andar armado, de não lutar em duelos e de não participar das atividades de caça”. Assim, de acordo com a correspondência, Pe. Veloso estava pronto para oferecer a outra face. Até porque “o clérigo é o homem do sacrifício da missa, que, à imagem de Cristo, deve sacrificar-se aceitando o martírio” (Ibid, p. 257). E, se Veloso se viu obrigado a levantar sua “nobre espada” (símbolo que não deixa de ter um quê de fálco, de ser “varão”), o faz para “defender sua honra, não por vaidade, mas pela verdade, para a honra de Deus e da Igreja” (Ibid, p. 257).

³¹ foi o trabalho dedicado à reforma e à formalização do clero o objetivo principal da Igreja pós-tridentina, que, no Brasil da modernidade tardia elaborou os Seminários, conferências eclesíásticas, estatutos etc. dedicados aos clérigos (CERTEAU, 2017, p. 208).

³² É importante destacar que os clérigos oitocentistas são “antes de tudo letrados”. Assim, ‘maciçamente eles se afastam da [dita] cultura popular’. (CERTEAU, 2017, p. 211). E a própria construção discursiva da correspondência do Pe. Veloso demonstra essa tentativa de afastamento. O enredamento da linguagem, seu jogo de palavras, p. ex., se articula em torno de códigos de legitimação que são os Livros da Lei: da Bíblia até as Constituições Primeiras do Arcebispado, passando pelo uso do Latim até uma homenagem a um “nobre Presidente”. Assim, Pe. Veloso demonstrava dominar os conhecimentos do sagrado e do mundano, se colocando como conhecedor do político-eclesial. Outro ponto importante faz referência ao meio-de-vida de Veloso. Os clérigos do Brasil imperial formavam uma espécie de “servidores públicos”, profissionais do Estado. Recebiam suas cômputas (salários) do governo, porém também retiravam recursos através da cobrança de seus serviços religiosos.

³³ Porém, os auto elogios de Veloso, para além da soberba, funcionaram, provavelmente, como uma estratégia para autoproteção, e também para criar empatia para com seus fregueses. O Pe. Veloso, assim, em sua correspondência, se “autoconstruiu” como sujeito de seu discurso. Para uma perspectiva da autoconstrução nos

Nestes termos, não é difícil imaginar que Veloso tentava se manter/fazer como bispo de/em sua pequena Paróquia.³⁴

Os “Devotos que vaó tudo com os Sanctos” – “Eles”, um Conventículo de Insultos

Uma das limitações de análise do texto-chave deste trabalho provém do fato de se tratar de um documento unilateral. Pouco dialógico, a correspondência revela apenas o que o Pe. Veloso estava disposto a “nos” mostrar. Assim, o discurso e as práticas dos fregueses ficam relegadas a um aquém-do-texto difícil de se verificar. São como ruídos de outra parte; reminiscências de táticas e estratégias do cotidiano, exemplos de mil formas de “caça não autorizada”, como escreveu Certeau (2019, p. 38), que caíram nas malhas de um outro discurso. Palavras que foram enredadas por uma linguagem outra. Portanto, o pronome pessoal “eles” da correspondência é formado tão somente pelas imagens que o Pe. Veloso formou/colou. A representação do Outro que autorizou e emitiu o Pe. Veloso não indica, “de modo algum o que ela é para os seus usuários”, os leigos de Cachoeira. (CERTEAU, 2019, p. 39).

Ainda assim, a correspondência de Veloso nos permite elaborar algumas hipóteses. Se, como vimos, o rebanho de cachoeirenses não recebeu com gratidão o seu novo Pastor (Pe. Veloso), não é menos verdade, seguindo nossa análise do texto, que o Padre também não simpatizou com alguns dos seus paroquianos. Um “conventículo de insultos”, grupo “baldo de probidade”, “enfeitiçados de falsas doutrinas” etc.³⁵ Percebe-se que não faltaram adjetivos na

discursos, que trata justamente das perspectivas diversas entre personagens, intérpretes e papéis, ver: Reichert (2012).

³⁴ O autoritarismo de Veloso, seu pequeno “bispado” cachoeirense remete a uma intransigência que “toca bem no fundo do dispositivo, intelectual, mental e afetivo dos católicos do século XIX.” Sendo “ao mesmo tempo defensiva e ofensiva, afirmação e condenação, às vezes também provocação ou agressão.” (CORBIN et al. 2009, p. 404). No caso específico da correspondência de Veloso, ficou registrado seus interesses de “fazer sequear a arvore d’ anarchia religiosa, a q. hoje dá grandes fructos [em sua Paróquia Cachoeirense], ainda q. uns insípidos, e outros sumamente amargos.” Assim revela já ter “golpeado esta arvore”, e em breve pretender “arrancar o tronco”. Pe. Veloso parece ter sido um legítimo representante do ultramontanismo, que foi um conjunto de movimentos eclesiásticos modernos ocidentais que defenderam uma maior autoridade episcopal (do Papa) sobre a Igreja-Instituição. Este movimento teve maior força no século XIX, e, em suma, se contrapôs à política liberal, a filosofia das Luzes e os protestantismos cristãos. Assim, durante o século XIX (momento em que Veloso recebe sua formação no RJ), em pouco tempo o ultramontanismo assumiu papel central para Igreja Instituição brasileira. De acordo com Santirochi (2010, p. 26), a corrente ultramontana “entrou no país por influências estrangeira”, através de clérigos egressos ou nascidos na Europa, “especialmente de Portugal”, como é o caso de João Baptista da Motta Veloso. O ultramontanismo intencionava, por fim, entre outras coisas, a intervenção do Clero na administração eclesiástica e leiga, intenção compartilhada no escrito do Pe. Veloso. No que se refere a Igreja-Instituição, de acordo com Tavares (2008, p. 262), “na segunda metade do século XIX, prevaleceu, na hierarquia da Igreja, a percepção de que a religiosidade dos leigos organizados em irmandades [mas não somente] era uma prática supersticiosa e profana que deveria ser substituída pela ‘verdadeira religião’, pelo verdadeiro sentimento cristão, com seus dogmas e sua disciplina”. Relembremos da constatação do Pe. Veloso: seus fregueses encontravam-se “envenenados por falsas doutrinas”.

³⁵ Os opositores de Veloso, de acordo com o Vigário, eram os senhores “Israel Vieira da Cunha, seus irmãos Pancibio e Theobaldo, Manoel Ribeiro Barbosa Vianna, Estevão Candido de Carvalho, escrivão d’ Orfaós, e

ponta ácida da pena de ave do Pe. Veloso, utilizados para qualificar negativamente algumas ovelhas de seu rebanho.³⁶

Entre as práticas de alguns leigos cachoeirenses, de acordo com Veloso, estavam as de dirigir “a seu bél prazer os negocios Eclesiasticos”, tocar os sinos nos momentos que queriam, depositar “despoticamente defuntos dentro da Igreja”, além da realização de “festas segundo ritual da sua esquentada imaginação” e “casamentos ao seo-abrupto”. E, ainda, estes leigos ameaçavam “acabar com a fábrica [da Igreja], fornecendo toxeiros para enterros”. É aí que o conflito entre o Pe. Veloso e os leigos de Cachoeira demonstra uma legítima diferença entre dois modelos de sentimentos religiosos ou/e “estruturas culturais” (CERTEAU, 2017).³⁷ Ou

também Juiz de depósitos e enterros”; também “o senhor Antonio Correia Dias de Moura, porteiro da câmara desta Villa”. Portanto, “homens bons” daquele lugarejo, provavelmente brancos (ou tidos como brancos), e detentores de um considerável poder local, trabalhando na Câmara Municipal e demais instituições pertencentes à máquina burocrática do Estado. Uma análise pormenorizada do “coventículo de insultos” escapa aos objetivos deste artigo. Porém, novas análises, especialmente no Processo-Crime em que o Pe. Veloso foi réu, podem complexificar a estória do conflito.

³⁶ Cabe dizer que o conflito entre Veloso e os leigos não se encerrou nesta documentação. Na verdade, se o enredo da correspondência escrita por Veloso pressupõem um drama (praticamente épico), os “fatos reais” que seguiram seu envio foi mesmo triste para o Padre. Na documentação eclesiástica da Irmandade do Santissimo Sacramento de Cachoeira (séc. XIX) encontramos indícios deste final desgraçado: “Ilmo Senhor A Irmandade do Santissimo Sacramento desta Villa, a quem foi presente a portaria de Vossa Senhoria dactada de ontem, ordenando a esta irmandade que em cumprimento as Ordens do Excelentissimo Vice Presidente da Provincia, que tam bem acompanham a mesma portaria, se tomasse conta por um balanço ~~de todos os objetos~~ da Igreja, Fabrica, e todos os objetos da mesma pertencentes, **em rasao do Padre João Baptista da Mota Veloso, que exercia o lugar de Vigario e á cargo de quem se achavão os mencionados objectos, ter se ausentado por estar suspenço do exercício de Vigario, por haver sido condenado por sentença.** [...] (Arquivo Histórico de Cachoeira do Sul, Acervo das irmandades, documentação avulsa, s/d [grifos meus]). Buscando por detalhes desta condenação do Pe. Veloso, encontrei os processos-crime em que ele foi réu. Justamente o “coventículo de insultos”, os srs. Israel e Panchilio Vieira da Cunha, Manoel Ribeiro Vianna etc. acusaram Veloso de difamação e atentando contra honra, devido ao fato do Pe. ter realizado a publicação da correspondência que analisamos aqui em um jornal de grande circulação da Capital. (Arquivo Público do Rio Grande do Sul, Civil e Crime, N: 2973, M: 4, E: 56). Acusado e condenado, porém, como diz o ditado: quem ri por último ri melhor. E, segundo o historiador Arlindo Rubert (1998 vol.2, p. 49), Pe. Veloso, após ter sido condenado, “foi até a corte, defendeu-se tão bem que a 13/08/1852 foi cabalmente absolvido.” Assim, um ano após os ocorridos, Pe. Veloso foi servir como Vigário em Rio Pardo (Villa vizinha de Cachoeira), onde permaneceu até falecer em 12 de junho de 1882. (RUBERT, Vol. 2, p. 26).

³⁷ Destaco, porém, que o conflito entre Párocos e Fregueses na Vila de Cachoeira no século XIX. foi comum. Uma rápida imersão na documentação presente no “Acervo das Irmandades” do Arquivo Histórico Municipal de Cachoeira do Sul nos revela uma série de outros casos similares. A guisa de exemplo elenco dois. 1º) entre a Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos e o Vigário Luiz Antonio Gonçalves dos Santos, em 1863, quando o “Reverendo Parocho” foi convidado a assistir a eleição da nova mesa daquela instituição e respondeu, por officio, “que não comparecia por ser a irmandade de pretos e outras palavras emsultantes a vista do que a irmandade deliberou a proceder-se a elleição com ausencia do mesmo Parrocho”. (AHCS, Acervo das Irmandades. Livro 1º das Atas da Irmandade de N. Sra. do Rozario dos Pretos. ff. 35v). 2º) Entre a Irmandade do S. Sacramento e o Vigário Marcolino de Maia Firme, em 1870, quando a irmandade tomou “conhecimento que a urna em que se acha depositado e feichada a Imagem do Senhor Morto, havia sido violada por arrombamento”, e, mais tarde soube que o mandante de tal ato havia sido o Reverendo. Ao que a Irmandade respondeu: “não póde também esta irmandade deixar de estranhar á vosso reverendíssimo semelhando acto! Se Vosso Reverendissimo precisava da Imagem do Senhor Morto para expor aos fieis, porque não se dignou dirigir-se á mesa ou ao Provedor da irmandade? Parece que assim seria melhor.” (AHCS, Acervo das Irmandades. Livro de Actas das Irmandades conjuntas do S. S. e N. Senhora da Conceição. ff. 50 – 51v). Sobre conflitos entre párocos e irmandades, ver: Aguiar (1997) e Oliveira (2001). Sobre a Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos de Cachoeira, ver: Moreira (2014).

seja, o conflito aparece, em parte, como um resultado da lenta mudança (que ocorre na Igreja-Instituição, com a aparelhagem *ultramontana* dos seminários e ginásios de formação eclesiástica, bem como na Igreja-Sociedade, com a proliferação e consumo de novos símbolos e práticas religiosas por parte dos grupos sociais) que alterou o catolicismo dito, pela historiografia, como “tradicional”, “barroco” ou “popular” para aquele dito como “ultramontano”, “romanizado” ou “reformado”.³⁸

Considerações finais

Com base nesta breve análise que realizei do caso do Pe. Veloso (1851), foi possível discutir alguns conceitos e contextos que se referem à história religiosa brasileira oitocentista. Especialmente, no que diz respeito a sua aproximação, através dos métodos da história social, da temática das sensibilidades na história. Assim, foi possível construir alguma ideia de como o *ultramontanismo*, a *secularização* e a *re-forma* católica afetaram os corpos, os sentidos e as emoções, dos clérigos e de seus fregueses.

Os “corpos estranhos”, por fim, podem ser encontrados em José, o escravizado considerado *doulo*, ou em João Veloso, Padre que foi agredido por seus fregueses, ou mesmo nos fregueses de Cachoeira, representados como um “conventículo de insultos” pelo seu Vigário. A *estranheza* destes corpos surgiu, em alguma medida, devido as “incompreensões da fé”; devido às incapacidades de aceitar a fé do Outro. E, pensar nos limites dessas alteridades, pensar no que o caso acima pode sugerir sobre nossos modelos de vida atual, é lembrar a re-mordida de outra parte (mordida repetida e reprimida do passado no presente); é lembrar que a história encena mil formas passadas de representar uma falta do presente. Pois, através de frestas, lacunas, rastros, traços, restos, indícios, evidências e fragmentos: o fio de Ariadne de uma pesquisa histórica começa e termina aqui.³⁹

Fontes

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS) - Assuntos Religiosos. M: 17; C: 08.

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS) - Delegacia de Polícia de POA. M: 20; 13/08/1868.

Arquivo Histórico Municipal de Cachoeira do Sul (AHCS) - Acervo das Irmandades.

³⁸ Para uma revisão sobre estes conceitos, ver: Santirocchi (2010).

³⁹ A re-mordida do passado no presente relembra-nos que o “morto assombra o vivo”, e que “a história é canibal”. Deixando rastros de sua saliva na espessura de uma investigação empírica, a “re-mordida” deriva do radical latino “remordere”: o que tornar a morder, que significa tanto “fazer sofrer pelo remorso”, como “difamar” e “refletir” (CERTEAU, 2016, p. 71).

Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS) - Civil e Crime, N: 2973; M: 4; E: 56.

Referências

Bibliográficas

AGUIAR, Marcos Magalhães de. Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na capitania de Minas Gerais. **Textos de História** - Revista de Pós-graduação em História da Unb. Brasília: v. 5, n. 2, p. 43-100, 1997.

ALBUQUERQUE JR. Durval Muniz. Uma noite aos arrepios: reflexões em torno da história das sensibilidades. In: Cláudia Priori, Cleusa Gomes Silva e Georgiane Garabely Heil Vásquez. (Org.). **Perspectivas Transculturais e Transnacionais de Gênero**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 49-74.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2019.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**. Séculos XVI e XVII - volume II. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CORBIN, Alain. **História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo**. São Paulo: WMF, 2009.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

FAGUNDES, Rosicler Maria Righi. **Esfaqueamento no Púlpito: O comércio e suas elites em São João da Cachoeira (1840-1850)**. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2009.

FRANCO, José Eduardo et al. Glossário de Cultura Católica| Termos ou Conceitos. **Cadernos de Ciência das Religiões**, Lisboa, n. 17, 2010.

GENOVESE, Eugene D. **A terra prometida: o mundo que os escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GRIGIO, Ênio. **“No alvoroço da festa, não havia corrente de ferro que os prendesse, nem chibata que intimidasse”**: A comunidade negra e sua Irmandade do Rosário (Santa Maria, 1873-1942). Tese (Doutorado em história). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2016.

HAACK, Marina Camilo. **Sobre silhuetas negras: experiências e agências de mulheres escravizadas (Cachoeira do Sul, c.1850 – 1888)**. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2019.

HESPANHA, António Manuel. Prefácio In: FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Um reino e suas repúblicas no Atlântico: comunicação política entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 9 -13.

LE GALL, Jean-Marie. A virilidade dos clérigos. In: CORBIN, Alain; et al. **A História da Virilidade**. 1. A invenção da virilidade da antiguidade às luzes. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 242-264.

LIMA, José Arnaldo Coelho de Aguiar; OLIVEIRA, Ronald Polito de. (Orgs.). **Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/ Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1998.

LORENZO, Ricardo de. **E aqui enloqueço: a alienação mental na Porto Alegre escravista (c.1843-c.1872)**. Porto Alegre, RS. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

MARQUES, Tiago Pires. Uma frágil camada de razão: a clínica das paixões religiosas na França e Portugal (c. 1820 – 1910). In: MARQUES, Tiago Pires (Ed.). **Experiências à deriva: paixões religiosas e psiquiatria na Europa dos séculos XV a XXI**. Lisboa: Cavalo de ferro, 2013, p. 171-217.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Cachoeira: (in)visibilidade negra, devoção, memória e patrimônio. In: NASCIMENTO, José Antônio Moraes do. **Centros de documentação e arquivos: Acervos, experiências e formação**. 2ª ed. – São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 113-139.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os bispos e os leigos: reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial. **Revista de História Regional**. Ponta Grossa: v. 6, n. 1, p. 147-160, 2001.

PAES, Marilene Leite. **Arquivos teoria e prática**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

PASAVENTO, SANDRA. Sinais pelo ar. **Rivista Di Studi Portoglesi e Brasilliani I**. Roma, p. 13-19, 1999.

REICHERT, Emmanuel Henrich. **Sedução e casamento nos processos-crime na comarca de Soledade (1941-1969)**. Dissertação (Mestrado em História). Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2012.

RODRIGUES, Cláudia. Morte, catolicismo e africanidade na cidade do Rio de Janeiro Setecentista. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Campinas: v. 12, n. 12, p. 31-52, 2010.

RUBERT, Arlindo. **História da Igreja no Rio Grande do Sul – volume II**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. **Reflexão**. Campinas: v. 42, n. 2, p. 161-181, 2018.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização-Ultramontanismo-Reforma. **Temporalidades**. Belo Horizonte: v. 2, n. 2, p. 24-33, 2010.

SÔNEGO, Aline. **“Sob a condição que continue nossa companhia”**. As décadas finais da escravidão e a transição para o trabalho livre em um município Rio-grandense (Cachoeira 1871/1889). Dissertação (Mestrado em história). Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2011.

TAVARES, Mauro Dillmann. **Irmandades, Igreja e devoção no sul do Império do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

VIDE, Sebastião Monteiro de. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, 2007.