

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
CURSO DE HISTÓRIA

**CLAUDIA CRISTINA PEREIRA MENDES**

**ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÃO:** a procissão de São Sebastião em  
tempo de peste

São Luís  
2017

**CLAUDIA CRISTINA PEREIRA MENDES**

**ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÃO:** a procissão de São Sebastião em tempo de peste

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do grau de Licenciatura em História.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Msc. Isabella Alves.

São Luís

2017

**CLAUDIA CRISTINA PEREIRA MENDES**

**ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÃO:** a procissão de São Sebastião em tempo de peste

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do grau de Licenciatura em História.

Aprovado em:     /     /

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Msc. Isabella Alves (Orientador)  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof<sup>o</sup>. Msc. Manoel Barros  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof<sup>a</sup>. Msc. Joelma Santos Silva  
Universidade Federal do Maranhão

Aos meus pais, Maria de Fátima e Raimundo Mendes, que são a razão do meu viver que tenho como exemplo de vida.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primordialmente a Deus por me guiar durante essa árdua jornada, permitindo-me que esse momento fosse vivido.

Aos meus pais Raimundo e Maria que se empenharam para me proporcionar sapiência e acima de tudo que sempre me orientaram com valores e cidadania.

Aos meus irmãos Telma, Fredson, Gilson e Isa Manuela, que me apoiaram e me fizeram entender que a vida é momentânea e por isso deve ser aproveitada ao máximo com aqueles que realmente importam.

Agradeço também aos meus sobrinhos, Helena e Heitor que me proporcionaram singelos sorrisos em momentos de estorvo.

Agradeço as minhas irmãs na amizade, Clarice e Cristiny que proporcionaram alegria durante a trajetória universitária e que sempre estiveram presentes e cooperativas.

Tenho muito que agradecer a Bárbara Ruth e Tarantini por ter aceitado ler minhas singelas linhas e contribuído com boas observações.

Agradeço a minha orientadora Isabella pela paciência e objetividade que tornaram a conclusão desta dissertação possível.

Ao professor Manuel pelo apoio, compreensão e pelos concelhos que me incentivaram a perseverar.

A professora Lourenir, pela dedicação, incentivo, apoio e observações sobre a minha temática das quais consolidaram a conclusão essa Monografia.

A professora Rosangela pelos incentivos durante os intervalos do trabalho e ida para casa.

Ao professor Lyndon e ao grupo de estudo de Pesquisa História e Religião que me deram a oportunidade de desenvolvimento no campo afetivo e profissional.

Aos professores do departamento que atuaram com maestria em meu processo de formação acadêmica.

A todos os professores do departamento de História que foram fundamentais para minha formação enquanto profissional da educação.

Ao Projeto Educacional de Inclusão Social – PROJEDIS por ter me proporcionado os primeiros passos como profissional da educação e a entender que uma sala de aula é um espaço para trocas de experiências, tanto damos como recebemos conhecimento.

A todos que contribuíram direta e indiretamente para o meu desenvolvimento como profissional e ser humano

A Ricardo Pacheco e Jozenilma Matos, pela amizade sincera e ajuda com referências bibliográficas.

“[...] existe em cada história um processo de significação que visa sempre “preencher” o sentido da História: o historiador é aquele que reúne menos os fatos do que os significantes. Ele parece contar os fatos, enquanto afetivamente, enuncia sentidos que, aliás, remetem o notado (aquele que é retido como pertinente pelo historiador) a uma concepção do notável. O significado do discurso historiográfico são estruturas ideológicas ou imaginárias; [...]”

Michel de Certeau

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar a procissão de São Sebastião nos anos de 1903 e 1904, como elemento do catolicismo popular cujas ações centram-se na figura do leigo. Para tanto, se mergulha no cotidiano da cidade sitiada por um surto de peste bubônica, pela ótica dos jornais publicados no período mencionado. Interessa-nos assim, entender as práticas e as representações dos populares em torno da devoção a este santo, considerado protetor contra doenças epidêmicas e cultuado no Brasil, desde o período colonial. Destacam-se ainda, as medidas implantadas pelos bispos Dom Xisto Albano para colocar em prática o projeto de romanização da Igreja no Brasil e as disputas entre o clero e Irmandade Nossa Senhora da Conceição.

**Palavras-chaves:** Procissão. Peste. São Sebastião. Práticas.



## ABSTRACT

This study aims to investigate the procession of San Sebastian in the years 1903 and 1904 as part of the popular Catholicism whose actions are focused on the figure of the laity. For this purpose delves into the everyday life of the city under siege by an outbreak of bubonic plague from the perspective of the newspapers published in the mentioned period. It is interesting above all to understand the practices and representations of the popular around the devotion to this holy considered protective against epidemic diseases and worshipped in Brazil since the colonial period. There are also the measures deployed by the bishops Bishop Shale Albano for putting into practice the project of romanization of the Church in Brazil and the disputes between the clergy and Brotherhood of Our Lady of the Conception.

**Keywords:** Procession. Plague. Saint Sebastian. Practices.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRUDUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>HISTORIOGRAFIA SOBRE O CATOLICISMO NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA .....</b>	<b>14</b>
<b>2.1</b>	<b>A Igreja vista de baixo: o catolicismo popular na historiografia da Cehila.....</b>	<b>15</b>
<b>2.2</b>	<b>Uma história acadêmica ou uma História popular?.....</b>	<b>17</b>
<b>2.3</b>	<b>A igreja do povo: novas concepções e reformulações.....</b>	<b>18</b>
<b>3</b>	<b>AS MÚLTIPLAS FACES DO CATOLISCISMO NO BRASIL.....</b>	<b>25</b>
<b>3.1</b>	<b>Uma História religiosa ou uma História Cultural da Religião?.....</b>	<b>35</b>
<b>4</b>	<b>ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES A PROCISSÃO DE SÃO SEBASTIÃO EM TEMPO DE PESTE.....</b>	<b>38</b>
<b>4.1</b>	<b>A cidade Sitiada.....</b>	<b>39</b>
<b>4.2</b>	<b>De onde vem esta peste?.....</b>	<b>43</b>
<b>4.3</b>	<b>Procissão em tempo de peste.....</b>	<b>47</b>
<b>4.4</b>	<b>Procissão de S. Sebastião.....</b>	<b>50</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>54</b>
<b>6</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b></b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo compreender a historicidade e os aspectos existentes na Procissão de São Sebastião, cuja temática central gira em torno da religiosidade do catolicismo popular brasileiro e suas práticas e representações. Por isso, faz-se necessário pontuar as discussões teóricas e metodológicas sobre esta temática. Visto que este é um tema bastante complexo com significados polissêmicos.

O interesse pela pesquisa surgiu quando cursava a disciplina Tópicos Especiais de História III, que tratava da História das Religiões na Universidade Federal do Maranhão. Pensando nessa ótica, minha atenção aumentou para o referido assunto, quando decidi pesquisar aspectos da procissão ao mártir São Sebastião.

A Devoção a São Sebastião é considerada uma das mais antigas do Brasil, implantada desde o período colonial. E, este é considerado um santo popular que protege os devotos contra doenças epidêmicas, da Marinha, do Corpo de Bombeiros e da Polícia Militar. Ao iniciarmos a pesquisa optamos pela história cultural, e o nosso olhar se volta para a procissão, por perceber esse evento como produção de memória, identidade e representação de um grupo social que se manifesta através de ritos e símbolos.

A procissão em homenagem a São Sebastião é uma religiosidade popular e uma representação cultural, determinada por aqueles que a vivenciam com o intuito de justificar uma dada realidade e legitimar regras de conduta, cabendo ao historiador à complexa tarefa de identificar a maneira pela qual em diferentes lugares um fenômeno religioso é construído, pensado e lido.<sup>1</sup>

O termo religiosidade popular é amplamente discutido na atualidade. E diante dessa amplitude, tem-se a seguinte afirmação:

O termo “religiosidade popular” tem uma abrangência muito grande. Não obstante, dentro das perspectivas da Igreja Católica, esse termo foi usado geralmente para indicar a concepção religiosa tradicional, vigente durante o período colonial, especialmente entre as camadas populares. A partir do século passado, porém, com o movimento implantado no Brasil e em outras repúblicas pelos bispos reformadores, esse catolicismo tradicional, de cunho ibérico, passou a ser marginalizado, na medida em que a igreja,

---

<sup>1</sup> CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n 16, 1995, p 179-192.

através de sua hierarquia, implantava cada vez mais um novo tipo de catolicismo, inspirado no modelo tridentino, contando com o apoio da Santa Sé.<sup>2</sup>

A citação acima faz referência ao catolicismo popular, implantado no Brasil durante o período colonial cujas práticas e costumes foram alvos de reprovação do clero durante o processo de romanização. Essas práticas não se configuram como algo estático, estando em constante processo de ressignificação. Apoiados nessa assertiva, mergulhamos no contexto histórico da procissão para analisarmos as tramas e representações que se articulam em torno dessa temática.

O fenômeno religioso tem despertado o interesse de muitos intelectuais no Brasil e no mundo. Historiadores, sociólogos, antropólogos e profissionais de áreas afins envolvem várias abordagens sobre a religião e religiosidade do povo. Muitos são os trabalhos que analisam o catolicismo, o protestantismo e as religiões de matriz africana.

Enfocando nestas modalidades, destacamos a relação entre sagrado e profano, as práticas e as representações dos atores sociais, os rituais, a linguagem, o embate entre oficial e o popular, entre outros aspectos. Para os historiadores adeptos da nova história cultural, as relações econômicas, sociais e mentais são campos de práticas e produções culturais.

O estudo das práticas se tornou um importantíssimo para o objeto de pesquisa. Dentre a infinidade de objetos abordados por esta vertente, destacamos em especial, a história das práticas religiosas uma das temáticas desperta o interesse de muitos estudiosos.

Esta pesquisa procura estudar procissão de São Sebastião, elemento da representatividade do catolicismo popular brasileira e sua percepção a cerca do surto de peste bubônica, que atingiu a cidade de São Luís entre os anos de 1903 e 1904, bem como as tentativas de romanização da fé católica.

São Luís, durante todo século XIX e início do século XX, foi castigada por sucessivas e frequentes epidemias segundo pesquisadores<sup>3</sup> desse recorte temporal e jornais da época que relatam informações sobre doenças como varíola e peste bubônica que aumentaram a taxa de mortalidade deixando a população em pânico.

---

<sup>2</sup> AZZI, Riolando. *Catolicismo do Povo Brasileiro*. Brasília: SER Editora Rumos, 1993, p. 148-149.

<sup>3</sup> MEDEIROS, Henrique Quimarães. *Peste bubônica em São Luís: Epidemia e perspectivas de reordenamento urbanos*. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007. MELO, Irisnete Santos. *Salve-se quem puder! Discurso médico e condições sanitárias em São Luís na virada do século XX*. 2003. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2003.

O medo provocado pelo surto dessas doenças fez nascer em 1904 o apego ao Santo São Sebastião, sobretudo das pessoas de origem humilde, por este ser conhecido como um protetor contra tais moléstias.

A análise se dará a partir da pesquisa de jornais como A Campanha, Pacotilha e Diário do Maranhão. O primeiro apresentava notícias sobre o cotidiano da cidade e se dizia representante dos interesses populares. O segundo, ligado à política e à economia local. Por fim, o terceiro é dedicado às notícias econômicas e à transcrição de notícias da imprensa estrangeiras.

Também, utilizamos o relatório A peste no Maranhão 1904, produzido pelo médico paulista Vitor Godinho, contratado pelo governo do Estado Alexandre Collares Moreira (1902 -1906). Documento que nos mostra uma visão institucional sobre a peste, visto que, esta foi a maneira encontrada para traçarmos as minúcias do cotidiano.

O primeiro capítulo, A historiografia sobre o catolicismo popular no Brasil e na América Latina, traça uma discussão em torno das questões teóricas e metodológicas sobre a importância do catolicismo popular a partir da Igreja Católica, que após o Concílio Vaticano II realizado na cidade Medellín na Colômbia buscou se reestruturar para atender os anseios do mundo cristão e produzir uma história religiosa a partir do pobre.

Em seguida, pontua-se a importância dessa temática para pesquisadores da historiografia brasileira que visam compreender o cotidiano e as relações sociais daqueles que foram excluídos pela historiografia tradicional.

O segundo capítulo, As Múltiplas Faces do Catolicismo Popular do Brasil, realiza um debate historiográfico a cerca dos conceitos de catolicismo popular no Brasil, de acordo com a visão de pesquisadores renomados da historiografia brasileira, pontuando os elementos que contribuíram para a que esta forma de religiosidade fosse identificada pelos historiadores como um termo ambíguo e complexo em diferentes épocas e lugares.

O terceiro e último capítulo visa, através de um estudo de caso, analisar a procissão de São Sebastião como elemento do catolicismo popular, já que no contexto podemos identificar que a cidade de São Luís foi assolada pela peste bubônica. E, a Igreja Católica colocava em prática seu projeto de romanização para combater as práticas da religiosidade popular.

## 2 A HISTORIOGRAFIA SOBRE O CATOLICISMO POPULAR NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA

Muitos são os esforços para construir uma história religiosa que se distancie da historiografia Tradicional e Positivista. Inclusive, por privilegiar uma imagem vista de cima, ou seja, por focalizar as grandes religiões, bem como a origem da evolução histórica e dos grandes feitos da hierarquia eclesiástica.

As primeiras discussões, pautadas em uma visão que se dedica a fazer uma análise, a partir dos menos favorecidos são iniciadas com o Concílio Vaticano II, estabelecido entre os anos de 1962 e 1965, momento da História da Igreja Católica, considerado marco muito relevante.

Prado (2000, p.4) afirma:

Depois do grande percurso feito pela Igreja Católica em sua história, o Concílio Vaticano II foi um dos maiores acontecimentos do século XX, momento esse que marca a caminhada da Igreja por romper com estruturas que até então, nos seus dois mil anos de histórias, haviam sido conservadas.

A partir deste Concílio foram organizadas as quatro Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano, cujo objetivo foi traduzir os documentos produzidos pelo referido evento para os povos da América Latina, isto é, adequá-los à realidade da população pobre deste continente. A Segunda Conferência ocorreu em Medellín (1968), a Terceira em Puebla (1979), a quarta em Santo Domingo (1992), e a quinta em Aparecida (1999).

Conforme Stadelmann apud RBV (2012, p. 126) descreve:

A Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano foi realizada no Rio de Janeiro, em 1955, tendo como objeto central de seu trabalho o problema fundamental que aflige as nações de todo o continente, a saber: a escassez de presbíteros, ao lado de outro: o da instrução religiosa.

Estas conferências foram produzidas por uma comissão de teólogos, que participaram dos eventos eclesiais. Neste cenário, vários documentos foram destinados à preparação da comunidade cristã, de acordo com as novas estratégias assumidas pela Igreja, frente à modernidade e realidade do povo latino-americano.

O teor desses relatórios representa um conjunto de orientações pastorais e doutrinárias acerca da vivência da fé cristã na Igreja Católica, e constitui um incentivo à autêntica evangelização de todas as nações através de um intercâmbio entre as culturas. Ao mesmo tempo, são exemplos de recepção seletiva e criativa do Vaticano II, por aplicarem as determinações conciliares

à realidade cultural e histórica no contexto do continente latino-americano. (STADEMANN, 2000, p.126).

Em 1968, depois do Concílio Vaticano II, ocorreu a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín na Colômbia. Esse evento se tornou um divisor de água para a História da Igreja, principalmente nos países latino-americanos.

Prado (2012, p 84) descreve que:

Conferência de Medellín nos remete a criação de uma teologia católica latina americana, a Teologia da Libertação, a questão mais importante de tal conferência e que vai mudar os caminhos da Igreja Católica na América Latina.

A partir da Conferência de Medellín, os participantes começaram a produzir diversos documentos, que deram início para a construção de uma nova história na América, vista sobre uma perspectiva revolucionária na Igreja Católica.

## **2.1 A Igreja vista de baixo: o catolicismo popular na historiografia da CEHILA**

A iniciativa para a construção de uma nova História da Igreja, na América Latina foi realizada pelo filósofo argentino Enrique Dussel. Sua proposta foi reunir uma equipe de pesquisadores para concretização deste projeto inovador. Enrique Dussel visou oportunizar aos atores sociais, que foram esquecidos pela história tradicional, a elaboração de uma vasta produção historiográfica, a partir das camadas mais carentes da sociedade.

As inquietações de Dussel nasceram no pós Vaticano II e no Concílio realizado em Medellín, por sua vez, Regan (2007, p. 29) afirma que:

O tema do pobre e da libertação é fertilizado pelos insumos especialmente vindos do Concílio Vaticano II (de 11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965), ocasião em que a Igreja Católica, chamada como povo de Deus e, no Concílio em Medellín (Colômbia, 1968), como Igreja dos pobres, que deverá estar comprometida com os oprimidos e sua libertação. Esse “espírito” conciliar impulsiona o movimento da Teologia da Libertação, que teve em Dussel um importante fomentador e ideólogo, mas que foi além dos teólogos da libertação ampliando as consequências dessa cosmovisão libertadora para alcançar a construção de uma História militante a ser escrita a partir do pobre e para o pobre.

Nesse contexto, a prioridade de Dussel é oferecer voz e vez ao homem pobre, que durante muito tempo esteve excluído, por uma visão elitizada. Sendo assim, proporcionou aos historiadores e pesquisadores uma nova História da Igreja

na América Latina, desenvolvendo novas abordagens, novos problemas e novos objetos.

A preocupação com os despojados está intimamente relacionada à conjuntura política da América Latina, entre as décadas de 1950 e 1960, fator que despertou em Dussel a necessidade de construir a história da Igreja, pautada na realidade do povo latino-americano.

[...] o sonho de Dussel se concretiza por meio da criação em Quito, Equador, em janeiro de 1973, na Sala de reuniões da Conferência Episcopal Equatoriana, da equipe e fundação da Comisión para Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Entre os dias 3 a 7 de janeiro de 1973 ocorreu, então, o I Encontro da CEHILA, que no início tinha ligações de dependência com CELAM. Mas logo Dussel e sua equipe tiveram de abandonar a CELAM por imposição do Monsenhor López Trujillo, eleito para a CELAM. CEHILA se constituiu numa entidade eclesial, porém não eclesiástica, conforme Dussel mesmo insistia, com sua autonomia e movimento preservado a partir disso [...] (REGAN 2007, p. 138).

Como estabelece a ideia do autor, CEHILA se tornou um instrumento de fundamental importância para a construção de uma nova história para a Igreja na América Latina. Embora organizado por católicos essa comissão, foi criada “[...] para ser autônoma, sem nenhum vínculo com a hierarquia da Igreja Católica, ainda que em sua primeira reunião alguns fundadores fossem membros do clero [...]” (REGAN 2007, p. 139).

O objetivo de Dussel era construir, juntamente com os membros da CEHILA, uma verdadeira produção historiográfica, por meio de artigos e livros. A intenção era que instrumentos pudessem servir como fonte de pesquisa para a história religiosa na América Latina. Não só para historiadores e pesquisadores de áreas afins, mas para cristãos comprometidos com a fé, leigo, estudante e professor (REGAN, 2007, p. 146).

Iluminados pelas discussões surgidas durante o encontro, realizado pela CEHILA na década de 1970, “esses historiadores buscavam revisitar temas clássicos e também propor novos objetos e abordagens da história eclesiástica católica” (Aquino 2015, p 138).

De acordo com Aquino essas discussões ocorrem no Brasil, no contexto de consolidação da teologia da libertação para promover a construção de uma Nova História da Igreja, cujos trabalhos foram publicados na Revista Eclesiástica Brasileira, durante os anos de 1970 a 1984, período em que Leonardo Boff era o redator-chefe.



O projeto visava buscar uma interpretação da história da igreja, direcionado ao público mais carente. Com base nessa ideia, o CEHILA produziu uma série de livros e artigos no Brasil. Entre os membros dessa comissão, destacam-se os renomados historiadores: Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, Pedro Ribeiro de Oliveira, que foram referências importantes para a discussão historiográfica do catolicismo popular no meio acadêmico.

## **2.2 Uma História Acadêmica ou uma História popular?**

A pergunta em questão foi tema da I Conferência de História Geral organizada pelos membros da CEHILA na cidade do México, dez anos depois do grupo ter sido fundado em 1973 (REGAN, p.191). A ideia central deste evento era construir uma história que atingisse toda sociedade a fim de despertar à importância da religiosidade popular e evidenciar a preocupação dos membros da CEHILA.

Tudo, para construir uma história religiosa que despertasse no povo pobre a consciência de que ele é o agente de sua própria biografia. A preocupação dos intelectuais, em escrever uma história vista de baixo, gerou um clima de tensão, visto que as discussões promoveram a formação de duas vertentes opostas: uma Conservadora e a outra Progressista.

Essas inquietações promovidas pela preocupação em escrever a história dos mais desvalidos gerou muitos questionamentos, inclusive sobre o papel da Igreja os quais foram expressos em inúmeros artigos publicados na REB, cujos conteúdos foram proibidos pela ala conservadora, que não aceitava o que estava sendo escrito sobre a hierarquia eclesiástica.

Em Medellín, os progressistas conseguiram impor sua temática e sua linha no documento final. Ao invés de partir da dogmática para fazer um documento abstrato, doutrinário, optou-se pelo método da Ação Católica, o Ver-Julgar-Agir, que partia da realidade para julgá-la aos olhos da fé e atuar nela a partir desse julgamento. (BRITO, 2010, p. 83).

Essa Conferência tinha como principal objetivo colocar em prática as propostas do Vaticano II na América Latina. Entre as ideias defendidas pela ala progressista destaca-se a Teologia da Libertação. Sob o ponto de vista dos conservadores, esta teoria foi vista como expressão radical da ala progressista que era preocupada apenas com questões políticas.

A proposta dessa conferência era levar o fiel à ação social para que este fosse visto, não mais como um simples ouvinte da palavra, mas como agente de sua própria história religiosa, adequando-a a sua realidade latino-americana. Para tanto foram criadas as Comunidades Eclesiais de Base.

Segundo Beozzo (2005, p.20):

[...] Não se tratou apenas de passar do latim para a celebração em língua vulgar, espanhol ou português, mas de uma substituição bastante radical dos cantos e, em muitos lugares, supressão das formas tradicionais de devoção popular: tríduos, novenas, procissões, quermesses, em louvor dos santos e da Virgem, sob suas muitas invocações. Na maior parte das igrejas, as reformas para adaptar o templo à eucaristia "versus populo", vieram acompanhadas de uma limpeza geral do altar mor, quando não de sua supressão, arrastando consigo as imagens dos santos que os povoavam. Em algumas outras, com a introdução da missa concelebrada, foram retirados todos os altares laterais, dedicados aos santos e cuidados por diferentes irmandades e associações. [...].

Sendo assim, através das comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as religiosidades populares seriam doutrinas nas ideias propostas pelos documentos elaborados nas conferências.

### **2.3 A Igreja do povo: novas concepções e reformulações**

Analisando algumas produções historiográficas, feitas pelos membros da CEHILA no Brasil, percebe-se que o pobre é aquele que não possui riqueza material, ou seja, o homem comum e humilde. Sobretudo, aquele que é dotado de patrimônio cultural. Nesse grupo, destacam-se: os nativos americanos, os negros e seus descendentes.

Em grande parte, os trabalhos produzidos durante essa fase da história da Igreja e do povo, uma dicotomia entre elite e povo, na fronteira entre esses dois grupos: cultura e popular, os quais serviram como suporte teórico.

O tema religiosidade popular ganhou maior destaque durante a III Conferência, realizada em Puebla no México. Irrázaval (1992, p. 219) destacou o tema como "práticas que partem de um eixo novo: força evangelizadora do povo e sua religiosidade, em contraponto ao que era concebido antes dessas mudanças".

Alguns representantes do CEHILA Brasil afirmaram que para escrever a história da Igreja, a partir do povo, era preciso conhecer o universo cultural dos atores sociais. Esses pensadores seguiram à risca a proposta de Dussel, isto é,

desenvolver uma pesquisa focada nos grupos mais negligenciados pelos moldes tradicionais.

O livro “História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo” publicado em 1977, sob a direção de Eduardo Hoornaert, com a participação de Riolando Azzi e José Oscar Beozzo, tornou referência nesta linha de interpretação sob a ótica do homem comum. Essa postura foi muito elogiada pelo historiador Peter Burke, na Escrita da História.

Eduardo Hoornaert, em “A Formação do Catolicismo Brasileiro 1550 – 1800” pontua que o catolicismo popular é um termo ambíguo que imprime atitudes distintas entre os historiadores da Religião e da História Cultural, passível de críticas por não ser uma categoria rigorosamente homogênea, ou seja, os grupos que nela se insere são multifacetados, divergindo em alguns ou vários pontos.

Diante do assunto que passamos a apresentar existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um [sic] catolicismo que constitui o “cimento da unidade nacional”. Outros aceitam o catolicismo popular, mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo popular vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu durante os quatrocentos e tantos anos de sua história. [...] (HOORNAERT, 1974, p. 98-99).

Suas considerações evidenciam a ambiguidade e a complexidade do catolicismo popular, nos revelando inúmeros significados, tramas e simbologias que despertam os interesses de diversos pesquisadores e observadores deste campo. Consoante a este fato, a religiosidade popular se tornou objeto de interesse de novas mentes da historiografia francesa e brasileira.

A historiadora Jacqueline Hermann, em sua obra “História das Religiões e Religiosidades” ao analisar a História das religiões e religiosidades, destaca que o longo percurso feito por esta área de estudo até os dias atuais, tem demonstrado que as grandes produções historiográficas apontam para a consolidação da mesma como disciplina, nos direcionando para várias possibilidades do tratamento histórico do fenômeno religioso.

Para tanto, a autora destaca os seguintes campos temáticos: História das doutrinas; História eclesiástica; História das crenças: mentalidades; História das crenças: circularidades e hibridismos culturais.

Segundo Hermann, a história das doutrinas é caracterizada por focar as grandes religiões, privilegiando a busca das origens da evolução histórica e relacionando o surgimento de certas religiões a transformações globais, enquanto a História eclesiástica procura estudar o funcionamento, estrutura e organização do clero.

A História eclesiástica do Maranhão, escrita pelo bispo D. Felipe Condurú Pacheco é um exemplo clássico desse campo. Esses dois grupos temáticos podem ser inseridos na chamada historiografia tradicional, por focar uma história religiosa “vista de cima”, por preocupar-se com o público mais abastado da cidade.

No campo da Nova História religiosa, proporcionada pela renovação historiográfica dos Annales, temos a história das crenças ou das mentalidades que defende uma história abrangente e totalizante, relacionada ao surgimento de certas religiões a transformações globais que abrem caminhos para novas abordagens, novos objetos e novas problemáticas.

A historiografia francesa das mentalidades passou a ser difundida no Brasil na década de 1970. Já, a história das crenças: circularidades e hibridismos culturais, conforme Hermann é considerado o mais novo campo temático que, sobretudo, contribuiu de forma significativa para orientar os trabalhos da historiografia brasileira, articulando práticas religiosas e culturais, pelas quais segundo a autora, se constituiu a história da cultura.

A historiografia brasileira, voltada para os estudos de história religiosa ou das religiosidades tem se desenvolvido desde os anos 80, em conformidade com a historiografia francesa e italiana, sobretudo por articularem história religiosa com história cultural.

Esse viés culturalista busca compreender a religião em suas relações com a cultura e a sociedade. Assim, a experiência religiosa passou a ser entendida como um fenômeno cultural, cuja interpretação se relacionava ao estudo das linguagens e das representações.

A religião e a religiosidade ganham amplitude no seio acadêmico, graças ao paradigma da Nova História Cultural. É através dessa discussão que estas temáticas se tornam objetos de interesses de vários pesquisadores, tanto da historiografia francesa, quanto da brasileira. A expressão religiosa não é vista mais como um simples fenômeno apologético.

Os estudiosos que seguem este novo paradigma estão preocupados com a história vista de baixo, cujos personagens são as pessoas comuns, caracterizada pela busca do popular e a busca do coletivo. A nova história cultural, segundo Ronaldo Vainfas, teria surgido como resposta e continuidade à história das mentalidades, cujo conceito é considerado por estes intelectuais como impreciso e ambíguo.

Baseado na multiplicidade de enfoques, oferecidos por este novo paradigma, Vainfas (2011, p.119) elenca três vertentes atuais:

A praticada por Carlo Ginzburg, com suas noções de cultura popular e circularidade cultural; a História cultural de Roger Chartier, com suas noções de cultural, representação e apropriação e para finalizar, a produzida por Edward Thompson e seus estudos sobre movimentos sociais e o cotidiano das classes populares.

O campo temático voltado para as circularidades e hibridismo culturais tem como representante o historiador e antropólogo Carlo Ginzburg. No Brasil, na década de 80, ele se tornou marco e referência fundamental no processo de construção da história das religiosidades

Ao conferir importância e atribuir sentido às crenças populares sobre o Sabá, ele procurou perceber a dinâmica e a lógica das religiosidades, tendo como principais obras: Os Andarilhos do bem, Os Queijos e os Vermes e História Noturna. Ginzburg rejeita o conceito de mentalidade por considerá-lo interclassista.

Antes dessa data o que predominava nos meios acadêmicos era uma historiografia, voltada para questões da luta de classe e do capitalismo. Sendo assim, Pesavento (2005, p. 10) destaca que:

A historiografia nacional brasileira, no momento da crise dos paradigmas chega ao país, no final dos anos 1980, era até então dominada por uma postura marxista de entendimento da história. Desde os tempos pioneiros de utilização dos livros de Caio Prado Jr ou Nelson Werneck Sodré no âmbito da academia, o materialismo histórico se propunha como a postura teórica que melhor dava conta da realidade brasileira, imersa, a partir de 1964 no autoritarismo de um regime militar que se estendeu até o lento processo de reabertura política dos anos 80.

A mudança de paradigma segue a tendência revolucionária que atingiu o contexto internacional, visto que o vigente não dava mais conta de explicar a realidade dos brasileiros. Os trabalhos que seguiam o viés economicista, durante muito tempo, serviram para direcionar os de nossos historiadores, a o pensar Brasil,

cujas explicações deram à sua maneira, contribuições significativas que até hoje servem de base para os adeptos dos paradigmas vigentes.

O novo panorama historiográfico só foi possível com o avanço dos cursos de pós-graduação, nas principais universidades do país e na crise do regime militar, aliados a queda do muro de Berlim em 1989.

A historiografia brasileira desenvolveu trabalhos inovadores, inclusive ao abordar temas que fogem a dita historiografia tradicional, buscando a valorização de novos temas que durante certo tempo foram alvos de críticas, mas influenciados por esse novo paradigma buscaram uma nova forma de pensar o Brasil.

Os temas abordados por nossos historiadores que tinham como aporte teórico a supremacia do econômico, como forma de explicação da realidade despertaram novas tendências. Essas novas tendências, inicialmente voltaram-se para o período colonial, tendo como principal expoente a Escritora Laura de Melo e Sousa, em seu livro “O diabo e a terra de Santa Cruz”.

Para corroborar tal afirmação, Vainfas (2009, p. 321) afirma:

A historiografia que trouxe a luz estas novas tendências foi, portanto a relacionada ao Brasil Colonial [...] O diabo e a terra de Santa Cruz [...] foi o livro que publicado em 1986, pôs em cena o melhor da bibliografia francesa das mentalidades – Mandrou, Le Goff – dialogou com a obra de Keith Thomas sobre a feitiçaria na Inglaterra; sobretudo dimensionou o conflito entre religião oficial – tridentina – jesuítica, inquisitorial - e as crenças populares nos termos de Carlo Ginzburg concebeu o conflito entre Mennchio e a inquisição italiana no século XVI. Um conflito entre visão de mundo camponesa, tradicional, transmitida oralmente, e a visão de mundo letrada, austera, dogmática. Conflito de classes e conflito de culturas a um só tempo, no qual Mennochio ficaria no meio, campo intermediário cultural ou protagonista de circularidades.

A obra *O diabo e a terra de Santa Cruz* inaugura uma nova era na historiografia brasileira. Nela, a autora utilizou os processos do Santo Ofício para estudar as práticas mágico-religiosas nos três primeiros séculos de nossa história, impulsionando dessa forma a produção de nossos intelectuais, no campo da história cultural.

O próprio Ronaldo Vainfas seguiu essa tendência, ou seja, utilizar os processos do Santo Ofício em seus livros, “A heresia dos índios” e “Trópicos dos pecados”, seguido por outros trabalhos como, “Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil”, de Luz Mott e “Um herege vai ao paraíso” de Plínio Freire Gomes, entre outros que seguiram ao ‘modismo’ classificado por aqueles que não compartilhavam essa nova forma de produzir história.

Esses trabalhos estavam voltados para a questão da cultura no período colonial, apesar de terem por abordagem à religiosidade popular. Acredita-se que esses pensadores não estavam preocupados em escrever uma história religiosa, mas sim seguir uma tendência que abria caminho para a construção de novas abordagens, ou seja, novos temas.

A religiosidade popular é considerada um objeto fundamental no processo de análise da formação cultural brasileira, pois permite a construção minuciosa das vivências cotidianas dos atores sociais daquele contexto histórico, expondo sua relevância para o atual cenário.

Os trabalhos supracitados teriam como pioneiro entre os clássicos de nossa historiografia a obra de Gilberto Freyre, “Casa Grande e Senzala” que para Jacqueline Herman (2011, p.332) seria o “[...] responsável por uma guinada nas interpretações do caráter da religiosidade colonial [...]”.

Gilberto Freyre é pioneiro em temas relacionados a religiosidades. Apesar de não ser temática central de sua obra, nos mostra inúmeros caminhos a ser percorrido, ao rastrear as religiosidades cotidianas do Brasil Colonial. Este autor nos revela através da perspectiva histórico-antropológica que a religião, de certa forma, contribuiu para a formação da sociedade brasileira.

[...] A Confraternização [entre senzala e casa-grande] (...) dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase que de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas- grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, “festas de bandeira” de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e a cultura brasileira [...] (GILBERTO FREYRE, 2006, p. 438).

A obra do autor se diferencia da historiografia abordada na década de 1980, por ser fruto de seu tempo. Apesar disso, o mérito do pioneirismo no tratamento de temas como a sexualidade, sobretudo, a religiosidade popular no cotidiano da escravidão colonial deve ser ressaltada, já que a mesma serviu de norte para os trabalhos posteriores.

Antes de Freyre, o tema das religiosidades populares foi discutido de forma depreciativa pelos cientistas sociais, conforme Hermann (2011, p. 330) foi:

Transformado em objeto de análise também em meio a um franco processo de dessacralização da vida política e cultural brasileira, e, portanto, inscrito no período que marcou a passagem da monarquia para a república, as primeiras reflexões sistemáticas, e de cunho notadamente científico, sobre a religiosidade brasileira acompanharam o discurso anticlericalista radical dos positivistas que acreditaram ser a única e definitiva religião da humanidade.

Nesse período, a religião, embora tenha sido abordada a partir de uma análise depreciativa pelos precursores das ciências sociais foi fundamental para a construção de um saber que para Herman deram contribuições importantes no campo da cultura brasileira.

Estes estudiosos buscavam discutir elementos para a compreensão da nacionalidade brasileira, imbuídos dos ideais científicistas, positivistas e evolucionistas nos quais as práticas culturais que são consideradas populares eram vistas como barbárie, nefastas e oriundas de uma miscigenação perigosa, fora dos padrões ditados pela ciência do século XIX.

Dentre eles podemos citar Nina Rodrigues, responsável pelo estudo do papel e da influência do elemento negro na cultura brasileira, servindo de base para trabalhos posteriores, principalmente para os voltados aos estudos da cultura popular.

Para melhor entendimento da construção histórica do conceito de catolicismo popular no Brasil, as ideias apresentadas proporcionaram um debate historiográfico sobre a forma como esta religiosidade se movimentou ao longo da história política deste país, entre os períodos colonial e imperial.



### 3 AS MÚLTIPLAS FACES DO CATOLICISMO POPULAR NO BRASIL

A relevância do catolicismo popular brasileiro é um tema pertinente e atual, merecendo ser analisado a fim de explicar sua formação, finalidade e posicionamento diante da política nacional, esclarecendo seus preconceitos e eventuais conflitos.

O campo católico brasileiro é bastante diversificado, no que diz respeito às formas de manifestação da fé. Diversos pesquisadores que se propuseram a analisa-lo pontuam a existência de múltiplas faces. Essa variedade de catolicismos está relacionada à forma pela qual foram implantados no Brasil, desde o Período Colonial até a evolução da história brasileira.

Período em que o sistema capitalista estava diretamente envolvido com a igreja cristã, e ambos não privilegiavam os aspectos espirituais, isto é, as tradições religiosas dos povos, mas somente os aspectos políticos e econômicos, em razão das expectativas de lucros, adquiridos pelas relações de troca.

Logo, é de interesse selecionar para este capítulo, de forma breve e concisa, ideias de alguns pesquisadores que se dedicaram à historicidade da formação do catolicismo no Brasil, bem como sua configuração no cenário brasileiro, mediante as fases políticas: Monarquia, Império e República.

É importante destacar que no Brasil Colônia o catolicismo era um trabalho religioso produzido pelo povo e dirigido por leigos. A identidade católica era mantida pela visita anual de um padre e pelas santas missões, além das ações características do catolicismo popular: procissões, novenas, promessas, romarias, imagens, batismos domésticos, relacionados à veneração do santo. (ORO, 2013).

Ou seja, do ponto de vista histórico, as discussões em torno das práticas religiosas são bastante instigantes, e ao mesmo tempo problemáticas, devido à falta de documentos e às dificuldades de se chegar a uma definição apropriada sobre religião e religiosidade.

Grande parte dos pesquisadores, que se dedicam à temática do catolicismo popular no Brasil e na América Latina, utilizam os seguintes termos para designá-lo: ambíguo, complexo, plural, heterogêneo, peculiar, pluriforme. Entretanto, isso não diminui sua importância no cenário acadêmico, desperta o interesse de especialistas em diversas áreas.

Os membros da Igreja Católica, após as Conferências de Medellín (1976) e Puebla (1979) adotaram diferentes posturas frente à religiosidade popular. A partir delas foram elaboradas diversas ideias, servindo de base para os pesquisadores estabelecerem conceitos sobre o catolicismo popular no Brasil e na América Latina.

Nascido sob o regime de padroado, o catolicismo brasileiro foi durante o Período Colonial uma religião obrigatória, ou seja, forma típica de compromisso entre a igreja de Roma e o governo de Portugal, pelo qual a coroa portuguesa recebia o direito de cobrar e arrecadar o dízimo, além de efetuar o pagamento dos padres e bispos, bem como nomeá-los. E, ainda determinava a construção de igrejas, fundações e criação de dioceses e paróquias. (HOONAERT, 1990, p.9).

Na perspectiva do autor, esse regime fomentou uma única forma de classificar as manifestações religiosas que eram ligadas à religião Católica. Porém, as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano contribuíram muito para a construção de análises diferentes da vertente Tradicional.

Nota-se que este regime defendia uma visão elitista, na qual a hierarquia eclesial buscava analisar as manifestações religiosas como fruto de superstição, de maneira que o catolicismo popular foi julgado pela elite eclesial, sem levar em consideração a cultura e a história dos povos.

Porém, a Religião Popular passou a ser vista como expressão simbólica do processo de libertação, a partir da fé do povo oprimido por alguns bispos da hierarquia eclesiástica da Igreja Católica, por influência do enfoque libertador que surgiu na década de 1960.

Durante esse período, sobre forte influência do enfoque libertador, alguns membros da Igreja Católica que eram considerados progressistas pela ala conservadora passaram a analisar as religiosidades populares, classificando-as como expressão simbólica do processo de libertação, a partir da fé do povo oprimido no Brasil e na América Latina.

Para a maioria dos católicos brasileiros, após o conservadorismo, a religião passou a ser uma mistura de práticas privadas de devoção aos santos, com rezas, promessas, romarias, culto às imagens etc. Tendo assim, uma frequência irregular e esporádica à missa e aos sacramentos. (OLIVEIRA, 1988).

Esse enfoque adentrou no pensamento católico, inclusive daqueles que buscavam maior abertura da Igreja, frente ao mundo moderno. Para tanto, foi realizado o Concílio Vaticano II que resultou na realização de várias conferências gerais do Episcopado Latino-Americana.

Neste cenário, o modelo de igreja contribuiu significativamente para a diversidade de catolicismo, assunto que buscamos analisar neste trabalho monográfico. Isto é, um catolicismo complexo, diversificado e ambíguo, cuja compreensão está na herança deixada pelos antepassados, praticado de forma espontânea ou por imposição de uma religião oficial.

Para muitos pesquisadores, o catolicismo brasileiro é uma religião diversificada e complexa. Pois, no Brasil ele se constituiu em contrastes étnico-raciais. Por questões históricas, o processo de cristianização de nossa nação adotou as práticas culturais dos três povos que contribuíram para formação do povo brasileiro.

Dentre os pesquisadores, destacam-se Eduardo Hoornaert e Riolando Azzi. O primeiro classificou o catolicismo brasileiro em três sincretismos católicos, ou seja, três tipologias: o Catolicismo Guerreiro, Catolicismo Patriarcal e o Popular o popular. Os dois primeiros pertencem ao mundo dos portugueses, o último ao mundo dos índios, africanos e de seus descendentes.

Já, o segundo classificou o catolicismo brasileiro como elemento da cultura popular. Assim, surge o termo catolicismo popular, por estar bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, sendo eles verdadeiros sincretismos religiosos (AZZI, 1978).

Os elementos que ajudaram a compor esses catolicismos são frutos da religiosidade praticada pelos portugueses desde a era medieval. Posteriormente, uniram-se aos elementos que começavam a vigorar no Brasil, a partir do processo de colonização fundamentado na miscigenação racial.

Tal peculiaridade é atribuída por questões culturais, geográficas, espaciais e étnicas. O catolicismo, como religião oficial da sociedade colonial é herança de Portugal, permeada de práticas e costumes vinculados à cultura local. (Azzi, 1998).

Na perspectiva deste autor, no catolicismo popular as pessoas vivenciavam suas crenças à medida que se apropriavam da cultura popular. Logo, além de reproduzirem-na, reinventando uma variedade costumes e práticas. A proposta não era estabelecer um único padrão cultural, mas investir novos costumes, valores e experiências próprios de cada grupo.

Segundo Araújo (1994, p.80) o catolicismo popular não seria um catolicismo “imoderado e lascivo” a influenciar a sociedade colonial, mas sim, a

existência de múltiplos efeitos, advindos de um processo multissecular de miscigenação, que afetou o “cristianismo português”.

Dessa forma, o catolicismo popular prioriza as diferentes formas de crer, envolvendo os rituais devocionais do culto aos santos, anjos, experiências místicas. Portanto, o catolicismo popular não é um discurso conservador, visto que na sua forma popular cultura valoriza toda experiência religiosa da sociedade brasileira.

As concepções sobre o Catolicismo Popular revelam posições distintas, ou seja, compreensão da religião popular como uma imposição da religião oficial e o entendimento da religião popular como uma expressão cultural autêntica dos povos oprimidos.

Na tentativa de ultrapassar esta dicotomia, o catolicismo popular recria, de forma sincrética e ambígua, a religião oficial. A religiosidade popular, portanto, se constrói em contraponto a religião oficial, absorvendo e recriando seus valores culturais, a fim de cultivar o caráter de resistência política e cultural, inclusive ao se apropriar do ensinamento que lhe é imposto.

Riolando Azzi justifica que:

Estamos em busca de uma exata constituição do catolicismo popular, expressão ampla, complexa e ainda não muito bem delimitada. Não é muito fácil, de fato, estabelecer os marcos divisórios entre o que é o catolicismo oficial e o popular, entre o que ainda catolicismo ou já simplesmente sincretismo religioso. (AZZI, 1994, p.3).

Dentro dessa perspectiva, Vera Jurkevics confirma que:

A investigação acerca das devoções e das manifestações de religiosidade popular no Brasil se constitui em um campo controvertido de contornos difusos, uma vez que estas expressões de fé reúnem tantas formas e expressões quantas visões diferenciadas, por parte daqueles que se debruçam sobre esta temática. (JURKEVICS, 2004, p. 25).

Partindo das afirmativas acima, evidencia-se consenso entre os pesquisadores sobre a ambiguidade e diversidade das práticas religiosas do povo brasileiro, desde a sua gestação até a conjuntura atual do campo católico brasileiro.

Portanto, a proposta é entender como diferentes crenças e práticas fazem sentido para as pessoas, que as adotam em contextos específicos, haja vista que o catolicismo trazido de Portugal, ao chegar às terras brasílicas assume uma forma bastante peculiar.

Quanto à diversidade religiosidade propriamente dita, identifica-se dois grupos distintos e complementares de aspecto religioso; um que tende a identificar a

religiosidade popular com as classes subalternas, outro mais preocupado com a globalidade do social e com as relações hierárquicas e de status presentes na sociedade brasileira. (MAUÉS, 1995).

Na visão deste autor, percebe-se que o catolicismo brasileiro apresenta mudanças sociais, políticas e culturais, ou seja, mudanças que redefiniram as tradições do catolicismo no Brasil Colonial, o qual perdeu a posição dominante e oficial, em razão da diversidade de catolicismos ou alternativas religiosas.

A partir das mudanças, perpassando os impactos do processo de romanização, o catolicismo popular não foi enfraquecido por doutrinas homogênea ou oficial. Porém, alinhou-se aos elementos tradicionais e aos elementos romanizados os quais permanece na vida dos fiéis.

Sobre os impactos do processo de romanização, Costa (1989, p. 208) diz que "(...) a hipótese de um projeto contra - hegemônico que incorporasse uma luta cultural no interior do próprio campo institucional, jamais foi pensado seriamente. As instituições seriam o terreno 'deles'. Para 'nós' – (o povo, simples e bom) – a autenticidade e a pureza da independência e da autonomia".

Diante da independência e da autonomia, o catolicismo popular adotou mudanças significativas no campo religioso brasileiro onde negro, índio e escravos tiveram a oportunidade de manifestar suas crenças, de forma subjetiva ou não.

Quanto às tipologias de Eduardo Hoornaert, ex-líder e fundador da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Brasil, entende-se que o Catolicismo Patriarcal está ligado à religião nos engenhos de açúcar, localizado dentro da propriedade do senhor de engenho, a ele obedecendo e procurando integrar escravos e outros dentro da estrutura de poder e produção da cana de açúcar (FREYRE, 1992).

Durante os séculos XVI e XVII, período caracterizado por Brasil colonial, a evangelização era caráter privativo, limitada às capelas que eram incorporadas à casa-grande, à fazenda e ao engenho. Por forte influência dos senhores de engenho, o capelão, muitas vezes era membro da família, era quem ministrava os cultos, determinando assim a religiosidade dos seus escravos.

O catolicismo patriarcal é uma "criação do governo metropolitano, uma resposta ao angustiante problema da posse das terras americanas roubadas aos índios". É a sacralização da nova sociedade implantada no Brasil pelos portugueses, uma forma de sacralização da ordem estabelecida, inserindo-se na longa lista de "religiões de estado" cuja função

é sacralizar e assim perpetuar o poder dos Estados. (HOORNAERT, 1974, p.435).

Pode-se entender que nesta forma de catequização era notória a diferença no tratamento as classes sociais, bem como a opressão política. Por tais razões “esta forma de evangelização como catolicismo marcadamente patriarcal” (HOORNAERT, 1974).

É válido acrescentar que as autoridades eclesiásticas do Brasil colonial, como as da cristandade medieval, não foram muito hostis às formas da religião popular, visto que a obrigação aos cultos era uma das formas de controle público da fé. (AZZI, 1978).

Nesse novo “jeito de ser Igreja”[grifos meus], a fé tenta responder à situação real das pessoas, suas alegrias e esperanças, suas tristezas e angústias, sobretudo dos mais pobres. Durante a implementação do Catolicismo Popular, a Igreja e o Estado Português procuravam reviver a ideia de cristandade também nas colônias, diferentemente do catolicismo Patriarcal e guerreiro. Porém, ainda predominada o controle dos fiéis.

Em vez de limitados a capelas e à catequização por capelão, os fiéis praticavam suas crenças dentro das organizações sociais ligadas à religião, tais como as irmandades e as santas casas de misericórdia, nas quais era permitida a participação de várias etnias, constituindo assim, uma história simbólica de grande valor.

Assim sendo, o Catolicismo Popular passou a fazer parte das tradições populares, passando de geração a geração. Ele pode ser definido como um conjunto de representações e práticas religiosas ligando o ser humano ao sobrenatural pela mediação dos santos e santos independentemente da intercessão dos religiosos institucionais. (OLIVEIRA, 1985).

Para esse autor, o catolicismo popular é uma expressão de fé, caracterizada por rituais ou práticas religiosas que são exercidas pelos povos. Tais práticas são representadas pelo apego a símbolos e pinturas, em devoção aos santos.

Destacam-se ainda, certas práticas, como rezas, romarias e procissões, assim como o ato de benzer pessoas enfermas, a fim de receber a cura das mesmas. Se entendermos que o povo brasileiro tem uma cultura própria, pode-se

concluir que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu. (HOORNAERT, 1991).

Simplemente, pela demonstração de crenças que estão ligadas de forma coletiva ao povo, como a veneração a imagens de santos, elementos importantes no catolicismo popular brasileiro. Já, o Catolicismo Guerreiro é representado pelo espírito português, privilegiando as grandes cruzadas, cuja finalidade foi expulsar os invasores a fim de lutar pelos interesses econômicos e políticos, bem como difundir um único conceito de fé e nação.

Segundo Hoornaert (1974):

Defender a fé é defender a nação e defender a nação é defender a Fé. Toda ação comercial é também uma missão religiosa e a tomada política e comercial de uma terra é marcada pela cruz como sinal de posse. Tudo é ação religiosa e a expansão comercial é marcada por um espírito. E, tudo isso é definido como catolicismo guerreiro (HOORNAERT, 1974, p.17).

Nessa perspectiva, essa única forma de pensamento entre Estado e a Igreja sustentava e justificava o poder político. Nesse sentido, as relações entre colonizadores e seus subjugados (indígenas e africanos) faz com que jamais se tenha uma autêntica e verdadeira missão nas novas terras; apenas conquista e transplante estrutural da religião dominante. (HOORNAERT, 1974).

A conquista do português, resultante das cruzadas, quer contra espanhóis quer contra os árabes instalados na península ibérica, fez com que o catolicismo guerreiro assumisse espírito de organização presente no Estado português e entre os jesuítas no confronto com o empreendimento colonizador, isto é, catequizar e desbravar o selvagem (HOORNAERT, 1974).

É importante ressaltar que o Catolicismo Popular sofreu influência do Catolicismo Tridentino, através dos instrumentos utilizados pelo movimento de reforma católica como, a instituição dos seminários, os retiros, espirituais e as visitas pastorais, difusão de novas devoções e associações religiosas, embora tenha efetivamente surgido dentro do contexto do catolicismo tradicional.

A formação religiosa brasileira foi influenciada por dois tipos distintos de catolicismo, um tradicional e um reformado. O Catolicismo Tradicional apresenta cinco características distintas: luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. (RIOLANDO AZZI, 1994).

O Catolicismo Renovado ou Tridentino o popular apresenta quatro aspectos principais é romano, clerical, individual e sacramental. Esse tipo de

catolicismo tinha por objetivo conter as práticas consideradas nefastas e supersticiosas do catolicismo tradicional.

No período colonial, esta prática religiosa caracterizou a fé católica, tornando-se uma grande facilidade de expressão social, transmitida de geração para geração através de várias representações, tais como danças, procissões e entre outros. A mistura entre cultos, festejos, rituais, bem como o apego a símbolos e objetos proporcionava várias formas de expressões do sincretismo religioso.

Segundo Azzi (1978, p. 50) o Catolicismo Tradicional é caracterizado pelo aspecto luso-brasileiro, atuação leiga com resquícios medievalistas, sobre a questão social e familiar. A marca principal desse tipo de catolicismo é a ênfase no aspecto sacramental e no vínculo com a sede romana.

Este mesmo autor afirma que as tentativas de controle do Catolicismo Tradicional pela Igreja de Roma, teve início no Brasil no período colonial, mas é na época imperial que ações reformadoras tornan-se mais enérgicas. Época em que houve um embate rigoroso entre o Catolicismo Tradicional e o Renomado, durante o império.

Por isso, Riolando Azzi ressalta que:

O movimento dos bispos reformadores implantado no Brasil em meados do século passado, não se limitou simplesmente a criticar ou reformar o catolicismo de tradição colonial. Simultaneamente, procuraram os bispos dar uma nova orientação ao catolicismo do povo brasileiro, através de novas formas de devoção e piedade. Convém ressaltar que essa nova orientação está centrada na vida sacramental. Tanto a instrução catequética como as novas formas de devoção e as associações religiosas têm como finalidade última levar o povo a uma vida sacramental mais intensa. (AZZI, 1994, p. 96).

Nessa perspectiva, as mudanças promovidas pela Igreja Romana não foram aceitas de forma pacífica pelos leigos, principalmente pelos que estavam à frente das irmandades. Estes travaram uma luta acirrada diante dos esforços dos bispos reformadores em tomar posse das festas e devoções populares, das romarias e dos centros de devoção. (AZZI, 1992, p. 76).

De acordo com Eduardo Hoornaert:

[...] Esse cristianismo ao mesmo tempo missionário e devocional criou o clima cultural típico do Brasil-Colonial e absorveu por assim dizer às culturas que vieram de fora como exemplo a cultura africana. Os africanos trazidos para cá como escravos não foram cristianizados por catequese, mas por devoção, eles mergulharam no banho da devoção praticada nos engenhos ou nas fazendas [...] Os africanos aqui foram cristianizados por mergulho cultural, e não através de um plano evangelizador específico. Os indígenas



não: para estes houve planos específicos de evangelização como aldeamentos ou – numa fase ulterior as santas missões [...] (HOORNAERT, 1990, p. 68).

Logo, os habitantes das terras brasílicas, da mesma forma que os indígenas, eram cristianizados e doutrinados, os negros trazidos da África como escravos eram batizados no porto do lugar de origem ou quando aqui desembarcavam. Já os judeus perseguidos pela inquisição assumiam tal religião tornando-se cristãos novos.

Porém, esses não a aceitaram de forma pacífica. A história nos mostra inúmeros casos de resistência e estratégias tomadas por esses atores sociais, como forma de evitar as violentas perseguições sofridas pelos mesmos. Dentre as estratégias, os negros e os indígenas identificavam seus ancestrais e deuses com santos católicos; os judeus rezavam e frequentavam as missas.

Isso contribuiu para que o catolicismo brasileiro ganhasse na colônia forma peculiar, ou seja, numa tentativa de sobrevivência os habitantes do Brasil colonial acabaram incorporando as suas práticas e rituais católicos. E, o catolicismo vigente na colônia contribuiu profundamente para a construção daquilo que ficou conhecido popularmente como catolicismo popular.

Segundo Eduardo Hoornaert:

[...] durante o período colonial havia-se formado no Brasil um catolicismo distante do europeu oficial, um colonizado e com a 'arte de se virar' numa sociedade cheia de contradições e oposições sociais extremas, numa convivência diária entre senhores e escravos [...] " A religião perdeu, entre nós, o ar sinistro das práticas peninsulares e ganhou alegria, adaptando-se ao povo, às populações mestiças amigas do batuque, do foguetório, dos repiques de sinos e aleias às sutilezas do dogma. As procissões e os te – dénus ( Te Deum ) movimentavam as ruas, davam animação à vida popular brasileira. (HOORNAERT, 1990, p.19).

Essa peculiaridade do catolicismo brasileiro, isto é, a configuração de uma religiosidade popular centrada nas mãos de leigos se configurou devido a séries de fatores, administrados pelo regime de padroado que tirava da Igreja toda possibilidade de atuar independente, ao conferir aos reis de Portugal o direito de cobrança e administração dos dízimos, bem como a escolha dos que ocupariam os cargos de padres e bispos, concessão feita pelos papas através de uma serie de bulas.

Essas bulas foram instituídas durante os séculos XVI e XVII pelos pontífices romanos que delegavam aos reis de Portugal direitos de governar no campo espiritual as colônias portuguesas.

Além do processo de aculturação sofrido pelo catolicismo, implantado durante o processo de evolução histórica do Brasil, cujo objetivo era a realização do processo de povoamento, citamos a displicência por parte da coroa portuguesa, com relação aos assuntos referentes à administração da fé colonial em detrimento do controle das áreas economicamente lucrativas.

Conforme Caio Prado Junior, grande governo português, este estava mais interessado em explorar economicamente a terra do que realizar o povoamento, tanto que o primeiro bispado do Brasil é criado na segunda metade do século XVI, configurando-se como único, por mais de cem anos.

Logo, grande parte da população começa a vivenciar uma religião plural e genuinamente brasileira, ditada conforme os costumes desses indivíduos, isto, é a doutrina católica era praticada de acordo com suas interpretações. Segue então, que para tal configuração, algumas deficiências foram determinantes, segundo Eduardo Hoonnaert, dentre elas destacamos:

a) A dependência dos bispos do poder real: esta ocorria porque os reis tinham o poder de decisão dos assuntos não só administrativos, mas também na questão religiosa que sempre ficava em segundo plano, pois os interesses políticos eram prioridade;

b) A escassez de bispos: este fato foi na colônia elemento marcante e isso ocorreu em virtude de sua grande extensão territorial o número de bispos não era suficiente para controlar todo território nesse período. Logo, essa situação fez com que os leigos tomassem a iniciativa de vivenciar a religião de acordo com a visão que estes possuíam do mundo que os cercava;

c) A longa distância entre a colônia e a Santa Sé: não havia comunicação entre Roma e a Igreja no Brasil devido à grande distância. Logo, para facilitar a comunicação os papas concederam aos reis de Portugal a missão de propagar a fé cristã nas novas terras. Isso fez com que esta se tornasse um prolongamento da igreja do Estado português;

d) As longas vacâncias: durante o período da colonização brasileira Portugal estava sob o domínio espanhol e lutava para conquistar sua independência.

Portanto, esta situação política dificultou o envio de bispos para o Brasil para ocupar tal cargo que ficava vago em cada província por três ou quatro anos.

Essa configuração da religião no período Colonial contribuiu para que os leigos tomassem a frente na elaboração dos elementos que compõem a religiosidade popular como, as procissões, as romarias, ermidas, as devoções, as cruzes, os oratórios, os santuários, as irmandades, e as festas.

Estabelecido os limites entre os tipos de catolicismo aqui apresentados, consoante às ideias Eduardo Hoornaert e Riolando Azzi, verifica-se que as dificuldades encontradas pela instituição da religiosidade brasileira foram determinadas pela doutrina da religião oficial. Sobretudo, no que diz respeito ao catolicismo patriarcal.

Contudo, percebeu-se que o resultado da recriação das manifestações religiosas se confrontava com as formas de culto e cerimônias oficiais, já que os povos entendem a cultura religiosa como uma maneira de expressar a fé pela escolha de suas próprias crenças de cada povo, apropriando-se da religião e recriando práticas, discursos e rituais que lhes convêm.

### **3.1 Uma História Religiosa ou uma História Cultural da Religião?**

A dificuldade em distinguir a História Religiosa da História Cultural tem preocupado os especialistas em história religiosa. Muitos trabalhos que envolvem estudos sobre religião são orientados pela História cultural.

Gomes (2002, p. 18) descreve:

As relações entre história cultural e a história religiosa são complexas. As duas disciplinas tiveram, cada uma no seu ritmo próprio, a sua evolução. A história religiosa conheceu no último meio século um importante desenvolvimento, adquirindo, na medida em que saía das esferas confessionais e eclesiásticas, uma forte legitimidade científica e universitária. A história cultural desenvolveu-se depois da História Religiosa, em certos casos por iniciativa de historiadores que praticam as duas disciplinas. Na atualidade, não poucos historiadores desejam englobar a história religiosa na história cultural.

A historiografia pós-moderna busca diluir totalmente o religioso no cultural. Sobre isso, Antônio Paulo Benatte (2008, p.37) defende a ideia de que defendendo a ideia de que:

[...] há que se evitar a identificação ou subsunção total entre história religiosa e história cultural - e, conseqüentemente, entre religião e cultura. O perigo, claro, é que o fenômeno religioso seja diluído no conceito antropológico mais lato de cultura. Perigo, pois se o religioso torna-se indistinto do cultural, o objeto "religião" ou "religiosidade" perde toda especificidade ontológica, toda singularidade histórica e, inclusive, toda particularidade cultural e então não haveria mais porque falar em história religiosa ou história das religiões e religiosidades. [...]

Portanto, acredita-se que ao escolher o campo religioso como objeto de estudo, observa-se ampla possibilidade, dada aos complexos temas os quais podem ser abordados sobre história religiosa e história cultural. Tal complexidade mostra a grande dificuldade que os pesquisadores sentem em fazer reflexões conceituais, teóricas e metodológicas. Embora, a religião possa ser analisada em diferentes perspectivas, acreditamos ser válido optarmos pela perspectiva cultural.

Santos (2006, p. 17) destaca que:

Na cultura brasileira, a religiosidade permanece como componente fundamental de identidade e de representações sociais. Interpretamos a cultura como a dinâmica das experiências sociais acumuladas e em transformação, agregadoras de visões de mundo, comportamentos, valores e práticas manifestadas de variadas formas [...] cultura e religiosidades, portanto, são esferas comuns e inseparáveis, e se constituem em objetos para a história.

Quando a escrita da história religiosa passou a ser discutida em termos científicos, e não teológicos, a experiência religiosa passou a ser tratada como objeto de estudo das ciências sociais, obedecendo ao Historicismo e ao Positivismo. Esse paradigma oferece uma visão pautada nos feitos de grande teóricos.

Baseada em documentos como forma de comprovação da verdade, a história religiosa segue o novo paradigma os quais apresentam os seguintes problemas: problemas de definição, problemas de fonte, problemas de método, problemas de explicação. (BURKE, 1992).

Para tanto, tomamos de empréstimo as ideias defendidas por Santos (2006, p. 23), a respeito das práticas religiosas, pela reforça que:

A religiosidade é um evento cultural, uma produção ligada aos desejos, ao inconsciente individual e coletivo. O material do historiador das religiões é este sagrado, expresso culturalmente na linguagem e nos símbolos, enfim, nas representações que assumem formas históricas que as relações sociais definem [...].

Nessa perspectiva, o termo religiosidade pode ser entendido como uma representação cultural, determinada por aqueles que a elaboram com intuito de justificar uma dada realidade, legitimando-a em regras e condutas. Assim, cabe ao

historiador, a complexa tarefa de identificar a maneira pela qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado e lido.

Para tanto, tomamos a procissão a São Sebastião, como representação do catolicismo popular. Segundo Claudefranklin Monteiro Santos apud Gaeta, (2011, p. 2) “interpretar práticas e representações de culturas religiosas ditas populares significa mover-se num campo controvertido e com contornos diversos [...]”.

Apoiando-se nessas assertivas, consegue-se entender o contexto histórico da religiosidade no início do século XX, no Brasil. Para analisar as tramas e representações que se articulam em torno dessa temática, há necessidade de recuarmos um pouco no tempo.

#### **4 ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES A PROCISSÃO DE SÃO SEBASTIÃO EM TEMPO DE PESTE**

Analisar o cotidiano de uma dada realidade social é tarefa árdua e complexa para qualquer pesquisador, independente da sua posição e área de pesquisa. As escolhas de um historiador são sempre um exercitar de ideais e valores, apesar da consciência que cada um tem com relação ao seu papel no processo de construção da história local, nacional ou internacional. Para tanto fazemos nossas escolhas teóricas e metodológicas, esperando desvendar as teias de significados dos atores sociais que englobam uma dada realidade.

Para analisar o cotidiano da Cidade de São Luís tomamos de empréstimo as ideias dos renomados historiadores Roger Chartier e Michel de Certeau, por acreditar que suas abordagens e métodos se adequam ao universo que nos propomos analisar, sobre a realidade ludovicense nos anos de 1903 e 1904.

Chartier justifica que:

As representações do mundo sociais assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo às que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem utiliza. As percepções do social não são de forma alguma discurso neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por eles menosprezados, a legitimar um projecto[sic] reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação [...].

A citação acima evidencia que na visão de Chartier as representações são construídas a partir da percepção de mundo dos indivíduos ou grupo sobre uma determinada realidade. Através dessa concepção os homens se apropriam do que lhes é imposto de acordo com seus interesses.

A utilização de periódicos como fonte de pesquisa é uma importante ferramenta no processo de análise do cotidiano. Objetivamos investigar através de jornais do período as práticas do catolicismo popular e as representações que os praticantes dessa forma de religiosidade fizeram durante o período em que a peste bubônica reinou absoluta. E as relações desses com a hierarquia da Igreja Católica no contexto da Romanização.

Nesse momento, faremos um breve passeio panorâmico pela nossa amada e idolatrada cidade que um dia recebeu os saudosismos títulos de Atenas Brasileira, terra dos poetas, cidade dos azulejos.

#### 4.1 A cidade Sitiada

No início do século XX, o sistema de urbanização das cidades brasileiras, apresentavam graves problemas, dificultando a vida de seus habitantes e o progresso econômico das zonas urbanas que se preparavam para o surto industrial projetado no final do século XIX.

Nesse cenário as autoridades das principais cidades brasileiras buscavam organizar-se, isto é, civilizar-se através do projeto higienista. Assim:

O Brasil do início do século XX, frente à implementação das reformas urbanas que são empreendidas nas principais capitais, em especial a então capital a República, vive o sonho de construir uma “Europa possível”. Entre tantos melhoramentos era necessário também, no percurso da “civilização”, extirpar quaisquer reminiscências de um passado relacionado à “barbárie”. [...] Tais ideais tentavam acompanhar o pensamento reformistas que já inspirava as grandes metrópoles ao longo do século XIX. A ideologia do mundo ocidental nesse período estava impregnada de uma crença sincera no progresso – um mito baseado no significado de aperfeiçoamento, principalmente para os elementos das elites que se beneficiavam diretamente dos efeitos da modernização. [...]<sup>4</sup>

Dentro desse critério de cidade ideal se enquadrava a cidade de São Luís, na virada do século XIX, conforme esclarece Correia:

[...] não pouco problemas, pois o que capta o olhar lançado sobre a cidade a partir de uma perspectiva higienista é o desrespeito geral pelas questões referentes à higiene que deve existir no espaço urbano, isso querendo essas questões pelo menos, existem, pois aquilo que mais se destaca no chão da cidade são habitações construídas de maneira imprópria para a vida; ruas e praças que se transformam em monturos; praias tomadas por focos de infecção e viveiros de germes; enfim, torrentes de miasma que infectam a sua atmosfera. Diante desse quadro, nada mais coerente do que considerar porque a mortalidade crescia e os organismos depauperavam em detrimento das campanhas higienistas por mudanças que, aliás, só poderiam ser viabilizadas se as bases da sociedade fossem tocadas.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> PILLA, Maria Cecília Barreto Amorim. **Manuais de civilidade: veículos de poder e urbanidade**. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – LONDRINA, 2005, p. 1.

<sup>5</sup> CORREA, Maria da Glória. **Nos fios da trama: quem é essa mulher? Cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada do século**. São Luís: Edufma, 2006, p. 59.

O ideário higienista difundido pelas autoridades entrava em contradição com a realidade vivida pelos habitantes da cidade de São Luís no início do século XX. Sobretudo as pessoas simples que viviam em lugares insalubres, foco de doenças infecto contagiosa. A falta de comprometimento dos governantes com as necessidades da gente simples da capital foi palco de denúncias nos principais periódicos<sup>6</sup> que se colocavam a serviço dos interesses do povo.

Um exemplo claro da deficiência do poder público foi denunciado por um escritor anônimo no jornal Pacotilha (MELO, 2003, p. 25) a respeito da falta de água, necessidade básica de todo o ser humano.

De mascara de arame, magro chocho  
Olhos semicerrados pela magua  
De quem de sede vive seco e roxo  
Elle encarna o horror da falta d' água

Fala chorando, e a voz acento frouxo  
Inalteravel nos ouvidos trago-a  
Quanto pergunta, vergadinho e coxo  
Quem me conhece?... eu sou o "falta d' água"

Ainda cheio de raiva mais feroz  
Garganta sêcca, lagrimas na voz  
Como em medonhas e brutas canceiras

Pelo chorar o seu cansaço eu meço  
- Fala, chorando dentro do congresso  
- Chora, falando a canos e torneiras<sup>7</sup>

De acordo com o poema acima fica claro a falta de água, além disso:

"[...] a situação de abastecimento de água ainda carecia de grande mudança, porque as fontes públicas e as galerias de água pluviais continuavam mal conservadas e atendendo uma pequena parcela da população, favorecendo a ocorrência de inúmeras moléstias. [...]"<sup>8</sup>

São Luís, grande parte das cidades brasileiras foi durante o século XX palco de inúmeras epidemias. Devido à falta de planejamento urbano, as principais vítimas, eram pessoas simples, desprovidos de bens materiais e não letradas que

---

<sup>6</sup>A Campanha e Pacotilha.

<sup>7</sup>Pacotilha 11.02.1907, apud. MELO, Irisnete Santos. **Salve-se quem puder! Discurso médico e condições sanitárias em São Luís na virada do século XX** (Graduação em História). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2003, p. 25-26.



habitavam os cortiços e os “baixos de sobrados”<sup>9</sup>, locais construídos de forma desordenada.

Personagens centrais de muitos textos em que sujeira e pobreza sobrepõem-se e confundem-se num mesmo campo semântico, o povo dos baixos sobrados De acordo com Correia (2006, p. 64) os baixos dos sobrados eram personagens centrais dos periódicos, retratados como locais pútridos, nefastos.

Sobre esse fato, dizia o jornal Pacotilha de 13.11.1903:

A saúde pública, por diversas vezes, temos reclamado dos poderes públicos a execução da postura municipal que proíbe a moradia em baixo de sobrados. Sem ar, sem luz, e, o que não é menos, sem aparelhos sanitários ou comunicação com os quintaes dos respectivos prédios, essas habitações constituem foco perenne de infecção, não só para aqueles que nelas se abriga, se não também para o público em geral. Não precisamos insistir sobre a insalubridade dessas habitações, que a lei municipal desde muito condena, e que só existem ainda entre nós, por desídia do executivo municipal no cumprimento do Código de Posturas.

O relato acima demonstra que os baixos sobrados eram moradias que sofriam perseguições, devido à falta de higiene e ventilação. O mesmo destaca que a Inspectoria de Higiene não colocava em prática as medidas do código de postura que proibia o funcionamento dos baixos de sobrados, os quais representaram palco de uma doença que lavrou a cidade de São Luís no início do século XX.

Em 1903, São Luís apresentava inúmeros contrastes, uma cidade que se pretendia bela e urbanizada entrava em choque com a realidade, a falta de higiene dos moradores e de políticas públicas por parte das autoridades que visava apenas eliminar os hábitos e os costumes dos moradores que viviam nos cortiços, casas de pensão e baixos sobrados.

Segundo Correia (2006, p.45) as matérias que circulam nesse período visavam controlar as práticas e os costumes dos pobres moradores que viviam nesse tipo de habitação. Quando em 1903 a peste bubônica assolou a cidade de São Luís, os jornais começaram a anunciar o mal suspeito a partir do mês de outubro.

Com o título A Peste, o jornal A Campanha (23.10.1903) afirmava o seguinte:

---

<sup>9</sup> “Baixo de sobrado” eram compartimentos térreos dos sobrados de São Luís, os quais eram alugados e transformados em habitações de altos, geralmente membros das classes superiores. Eram os “baixos de sobrados” duramente criticados pela ótica higienista, como ambientes infectos e promíscuos.

Um mal suspeito lavra actualmente nesta cidade. Ao que nos consta alguns casos fataes se tem dado e até o momento actual os médicos nada ai formaram sobre a natureza d'elle. Posto que muitas pessoas digam que é a peste bubônica, não podemos asseverar. Não somos competentes para isto.

Contudo, cremos ser de grande utilidade que a população tome sérias precauções, que se acautele. O governo não cuida da saúde pública é facto que não se discute. Assim, já teria procurado como custa acontecer em outros lugares, ou seja, tomar medidas eficazes, como por exemplo, hospitais de isolamento. A peste bubônica é também noticiada pelo Jornal Pacotilha (23.10.1903) sob o título a Saúde publica.

Até agora, não há nada de positivo sobre o diagnóstico da moléstia, que apareceu n'esta cidade, despertando muitas suspeitas de ser a peste bubônica. Conquanto, não se possa afirmar que seja ou não esse mal a junta de Hygiene está tomando todas às providencias necessárias par evitar o contagio. Na dúvida, e por precaução a nossa população deve não descuida-se de medidas higiênicas e preventivas.

Os relatos acima evidenciam claramente o papel desses dois periódicos na cidade de São Luís, que atuavam em lados opostos o primeiro se colocava como órgão dos interesses dos populares e crítico dos governantes do período. O segundo, em sua matéria demonstrava preocupação com a saúde e o seu apoio às autoridades locais que ocupavam o governo da cidade, evidenciando assim que os respectivos jornais assumiam posições oposta na política ludovicense.

Podemos considerar o surto de peste bubônica, como uma consequência das péssimas condições de sanitária, em que a cidade vivia desde a virada do século XIX. Essa situação modificou o cotidiano das pessoas, como podemos confirmar através da seguinte noticia intitulada A peste:

Cumpridas e extensas tronaram-se as ruas, outr'ora animadas e encurtecidas pelas distrações da travessia. Monotonia geral. Lares cerrados, familias vestidas de luto, dobres de sinos, gritos de dor, commentarios, em grupos esparsos, \_ sobre o mesmo assumpto; physionomias amedrontadas, aparatos hygienicos em suas desinfecções, nocturnas preces apavorantes e o rodar sinistro do carro dos defuntos, eis, em synthese, a que foi reduzido este bello cantinho do Brazil alegre e festiva S. Luiz. Fogem-se os homens das reuniões. Há, até, quem já nem estenda as mãos aos amigos, receioso do contagio do mal. Raros e preciosos momentos para estudar esta humanidade podre, cujas virtudes circumscrevem-se num bestial instincto de conservação. [...] (PACOTILHA 20.10.1904)

A matéria acima, divulgada pelo Jornal Pacotilha descreve a reação da população, o clima de medo que tomou conta da capital ludovicense desde outubro de 1903. Pois, segundo o jornal acima, alerta o ritmo das relações sociais entre as pessoas diminuiu em virtude da peste.

O clima de medo que se instalou na cidade acabou resultando na realização de missas, rezas, procissões e louvores. Nesse período, já se sabia como o homem adquiria esse tipo de enfermidade. Porém, observamos através dos jornais aqui já mencionados que a população pobre da cidade buscou no mundo do sagrado refúgio para se defender da bubônica.

#### 4.2 De onde vem esta peste?

Até o final do século XIX, desconhecia-se a explicação atual da transmissão da peste bubônica, “[...] a ciência de outrora atribuía à poluição do ar, ela própria ocasionada seja por funestas conjunções astrais, seja por emanções pútridas vindas do solo ou subsolo. [...]”<sup>10</sup>.

Quando em 1903, a peste bubônica chegou a cidade de São Luís as autoridades já tinham conhecimento do papel dos ratos na transmissão da doença.

De acordo com Medeiros:

[...] a peste bubônica é uma doença causada pela bactéria *Yersinia pestis*, comum ao homem e ao rato, tendo como transmissor intermediário a pulga, que se alimenta de sangue contaminado dos ratos e inocula a moléstia aos homens. Outra forma de contaminação se faz através das secreções dos pestosos (saliva, muco nasal, urina e fezes) que estando em estágio avançado, podem conter a bactéria transmissora<sup>11</sup>.

Os sintomas apresentados pelas pessoas que eram contaminadas pela peste bubônica eram calafrios, vômitos, dores na cabeça e no corpo, febre alta, delírios, hemorragias e lesões na epiderme<sup>12</sup>. Esses sintomas contribuíram para aumentar o clima de medo que acabou influenciando o imaginário social da população ludovicense.

---

<sup>10</sup> DELUMEAU, J. História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1923.

<sup>11</sup> MEDEIROS, Carlos Henrique. Peste bubônica em São Luís: Epidemia e perspectivas de reordenamento urbano. 2007. Disponível <http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?>. Acesso em 22.07.2017.

<sup>12</sup> Ibid. p. 31.

O fato de São Luís ser uma cidade portuária facilitava a circulação de pessoas e embarcações de várias regiões do Brasil e do mundo. Tornando-a alvo fácil para propagação de doenças como a bubônica. Uma vez que os porões desses navios encontravam infetados de ratos contaminados e a doença acabou se propagando rapidamente. (MEDEIROS apud Meirelles p. 33).

Além do precário sistema de urbanização e tratamento do lixo produzido por seus habitantes, o relatório intitulado A peste no Maranhão do médico paulista Victor Godinho, contratado para comandar o Serviço Extraordinário de Higiene considera que:

As condições da cidade se São Luiz favorecem essa entrada da peste. E' assim que as marés aqui variam de 8 metros pouco mais ou menos e os armadores de navios não têm necessidade de estaleiros nem diques para reparar suas embarcações, as marés incumbindo-se de os deixam nas praias. Graças a essa facilidade as companhias de navegação no Maranhão têm frequentemente navios atracados em terra sofrendo concertos ou pelo menos limpeza do casco e pintura<sup>13</sup>.

Os fatos acima citados explicam as causas da peste bubônica em termos científicos. Porém, percebemos que através dos jornais, principalmente A Campanha que em 1904, apesar da chegada do médico Vitor Godinho e suas medidas para erradicar a doença. Assim, cresceu o número de missas, louvores e procissão ao santo São Sebastião, considerado protetor contra doenças infectocontagioso, como a peste bubônica.

Apesar das medidas tomadas pelo médico Vitor Godinho para organização do serviço hospitalar. Entre elas estava, transferência dos doentes do Hospital de Isolamento para o Hospital Militar, reorganização do reorganização desinfectorio e a aplicação de uma disciplina sobre os funcionários<sup>14</sup>.

Conforme Godinho (1904, p. 41- 42), o Policiamento Sanitário, iniciado em 02.03.1904, funcionava da seguinte maneira GODINHO (1904, p. 41- 42):

- a) Procurar surpreender em seus domicílios os doentes que se ocultavam da higiene, ou trata de ter conhecimento da sua existência antes da notificação oficial.

---

<sup>13</sup> Victor Godinho, médico paulista que foi contratado para comandar o Serviço Extraordinário de Higiene.

<sup>14</sup> De acordo com o relatório de Vitor Godinho os funcionários do Hospital de Isolamento e do Desinfectorio, Acusados de pouca dedicação ao trabalho e falta de ambição. Além do que os doentes entravam a qualquer hora ou trocavam objetos com os doentes pela janela.

- b) Orienta a Repartição sobre o estado sanitário das habitações e das habitações e da cidade em geral, tratando de corrigir os vícios pelo menos mais prejudiciais à saúde publica e que possam ser modificados com mais prontidão.
- c) Estabelece a vigilância sanitária ou observação quarentenária de todos os habitantes da vizinhança dos focos mais recentes e daqueles que tiveram comunicação com doentes.
- d) Faz a história sanitária de cada casa de modo, a saber, quantos doentes ou óbitos de peste se tenham nela dado até a época da visita, se o doente fora removido para o hospital ou se falecera no próprio domicílio.
- e) Esclarece a Repartição de higiene sobre as reformas, construções, demolições, reparos ou limpezas que devam sofrer as habitações quando a epidemia declinar, de sorte que realizadas as necessárias obras fiquem todas as casas e, portanto, a cidade, abrigadas contra a possibilidade de uma revivescência do gérmen e nova erupção epidêmica.
- f) Instituo uma parte da higiene defensiva, trazendo em vigilância constante quarteirões ainda não infectados, examinando os seus habitantes, ouvindo-lhes as queixas, dando-lhes consultas e muitas vezes descobrindo casos novos no início da infecção.

Apesar do discurso médico vigente, nem todos os populares aceitaram de bom grado as medidas impostas pelo médico Vitor Godinho, bem como sua equipe, cuja função era extinguir a peste na capital ludovicense. A vacinação obrigatória foi uma medida que dividiu opiniões, talvez por conta dos efeitos colaterais, que algumas pessoas apresentavam após tomar a medicação.

Conforme o Relatório do Dr. Vitor Godinho o número de vacinados não superou as suas expectativas fato que ele atribuiu aos seguintes fatores:

[...] O primeiro é a convicção adquirida por algumas pessoas de que o poder immunisante da vacina era muito fraco ou pouco duradouro, visto que alguns vacinados tinham contrahido a peste e falecido. O segundo é que o povo, em suas classes menos letradas, afirmava que a vacina virava o sangue, produzindo morphéa<sup>15</sup>.

Segundo saber médico, a crença do povo era que a vacina virava o sangue, devido aos efeitos colaterais como aparecimento de urticárias, ou seja,

---

<sup>15</sup> Relatório do Dr. Vitor Godinho sobre a reação da vacina.

irritação da pele, vermelhidão. Esses fatos fizeram com que a população buscasse no mundo do sagrado proteção contra a peste bubônica.

De acordo com o Jornal A Campanha 22.01.1904:

O povo também nas horas de aflição, quando os recursos dos homens e da ciência falham, sabe no seu oratório procurar lenitivo aos seus males. Em todas as epochas, em todas as phases, nos diz a historia que para todos os perigos, a religião tem sempre remédio eficazes e com fé viva e ardente, que caracterias os povos christãos, todos os males têm sido adbellados. [...] O povo congrega-se hoje para adorar o Glorioso Martyr para que ele interceda ao Pae Omnipotente, pelo seu bem estar. Como é sublime e bela a prece que, dos lábios das virgens e dos oratórios ao seu padroeiro?!...[...]

O texto acima nos revela as reações de alguns populares para combater a peste bubônica. Não consideramos que aqueles que deixaram de seguir as instruções formuladas pelas autoridades sanitárias, sejam vistos como ignorantes e supersticiosas, mas como atores sociais produtores de sua própria história, além disso, as medidas adotadas pela Comissão de Higiene eram difíceis de por em prática, como já fora mencionado anteriormente (Correia 2005).

Fazia-se necessário uma campanha para reeducar a população mais carente, porque as pessoas se recusavam a entregar os parentes com peste bubônica.

De acordo com Delameau (1996, p. 112):

Os períodos em que a população viveu grandes epidemias é visto como uma praga comparável às que atingiram o Egito e ao mesmo tempo como nuvem devoradora vinda do estrangeiro e que se desloca de país em país. [...]. A peste também é vista na idade média como castigo divino enviado por Deus aos homens pecadores.]

Os cânticos, as preces, rezas, os louvores, as ladainhas, as missas e procissões foram alternativas encontradas pelos populares para combater a peste bubônica. Elemento fundamental na análise deste trabalho sobre a religiosidade popular ludovicense, A peste de Astolfo Marques escritor maranhense que observou de perto as reações dos populares diante do mal que assolou a capital e espalhou o medo.

Infelizmente, este documento não foi possível usar como fonte de pesquisa, pois não está disponível no acervo dos órgãos competentes (Biblioteca Benedito Leite, Arquivo Público do Maranhão, e a Biblioteca Astolfo Marques que ironicamente leva o nome do autor em questão).

Percebemos através do Jornal A campanha que no ano de 1904 o número de rezas e louvores, missas e procissão em honra de São Sebastião aumentaram com a chegada da peste bubônica. Apesar das medidas tomadas pelo Médico Vitor Godinho, a peste teria diminuído um pouco. O fechamento da Igreja Nossa Senhora da Conceição em 1902, também foi atribuído causa da epidemia.

Como arma contra a peste bubônica as pessoas começaram a realizar rezas, novenas, louvores em homenagem a São Sebastião nos primeiros meses de 1904. São Sebastião de acordo com a religiosidade popular é um santo cuja imagem está associada à cura de doenças como a peste Bubônica.

### 4.3 Procissão em tempo de peste

A explicação por parte de alguns populares da causa da peste, como castigo divino foi propagada por jornais, como A Campanha e Pacotilha. Por meio também dos personagens fictícios do literato Astolfo Marques, em seu conto A peste e parte integrante da coletânea, A Vida Maranhense 1903/1904, publicado em 1905. Estas justificam como causa sagrada o fechamento da Igreja Nossa Senhora da Conceição, devido a uma disputa entre a dita Irmandade e o Bispo Diocesano Dom Xisto Albano no ano de 1902.

O fechamento da Igreja, em 1902 representou a implementação de medidas adotadas pelos bispos reformadores no Brasil. Tais normas visavam atender os discursos defendidos pela hierarquia da Igreja Católica e a eliminação de práticas populares consideradas superstição pelos clérigos.

Essas são consequências do projeto romanizado ou ultramontano que se inicia no período imperial. O movimento de romanização visava uma vinculação mais direta com a Santa Sé. A Proclamação da República, em 1889 e o fim do regime de padroado acabaram contribuindo para reforçar o clima ascético no Brasil e no Maranhão. Para tanto se adotou uma série de medidas como mencionada a seguir (AZZI, 1993, p. 91-97):

1º) **Sacralização dos locais de culto:** as igrejas deveriam ser exclusivamente locais religiosos, não seria mais permitido que o governo usasse os edifícios para questões de ordem política e social.

2º) **Purificação das festas e devoções:** o episcopado passou a controlar as festas e as devoções evitando “superstição e fanatismo”. Um exemplo foi o

controle da organização das festas que ocorriam no Largo dos Remédios em São Luís do Maranhão.

3º) **Controle dos centros de devoção popular:** essa medida possibilitou aos bispos eliminar as práticas populares consideradas como superstição e fanatismo. Além do controle financeiro das esmolas, ofertas com o intuito de promover a formação de futuros sacerdotes, bem como a construção de igrejas.

4ª) **Nova orientação do episcopado:** os bispos reformadores estimulam a vinda de congregações religiosas europeias para o Brasil com o objetivo de dá formação aos leigos centrada nos sacramentos e cultura da Europa .

5º) **Controle das Confrarias religiosas:** o episcopado promoveu uma campanha para retirar das mãos dos leigos as confrarias e irmandades promovendo a criação de novas congregações religiosas. Como exemplo, no Maranhão a disputa entre a Irmandade da Conceição e o Bispo Dom Xisto Albano.

Essas medidas começaram na Arquidiocese do Maranhão com o Bispo D. Antônio Candido Alvarenga (1878- 1899) [...] considerado o primeiro bispo reformador da Igreja maranhense. Era preciso exterminar as práticas populares consideradas pelos bispos reformadores como supersticiosas.

Pacheco (1969, p. 399):

A administração anterior deixara introduzirem-se no culto divino abusos lamentáveis. Os componentes das irmandades usavam insígnias, gozavam os privilégios, mas não cumpriam os seus deveres religiosos, nem ao menos viviam cristãmente. Nas missas dominicais ficavam quase desertas as igrejas; nas festivas e novenários – muito ruído e pouca piedade; as procissões semelhavam cortejos profanos; as festas de arraial eram ocasião de excessos e a frequência aos sacramentos da Penitência e da Eucaristia atraía a chacota e o ridículo sobre os heróis que praticavam [...].

Uma das principais medidas do bispo foi combater as tradicionais festas do Largo dos Remédios, cujos festejos eram organizados pelas irmandades. Essas solenidades religiosas eram marcadas por um caráter profano mais do que sagrado, isto é, no dizer popular regido por muita festa e pouca reza.

Em 1901, chega ao bispado do Maranhão D. Xisto Albano para dá continuidade as medidas tomadas pelo seu antecessor, D. Antônio Candido. Dentre as suas principais medidas está à construção do Paço Episcopal para a residência do bispo.

Porém, para dar início a esse grande empreendimento, o distinto bispo iniciou uma campanha para arrecadação de verbas fato que gerou muita polêmica,



pois “[...] quis cunhar dinheiro de tudo, para constituir o Patrimônio da Diocese e do Seminário”. Assim, taxou as crismas, antes não taxadas, e exigia os 500 reis integrais [...]” (PACHECO, 1969, p. 467).

O clima de tensão entre o bispo e os populares se intensificou quando este não se conteve apenas com a arrecadação de doações dos fieis e a taxação dos serviços sacramentais. Portanto, resolveu tomar para o bispado a administração da Igreja da Conceição que tradicionalmente pertencia a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição<sup>16</sup> e dissolveu a dita irmandade determinando que os bens fossem entregue ao pároco. (Jornal A Campanha, 04. 06.1902).

O Jornal A Campanha chamou esse fato de, A questão da Irmandade Nossa Senhora da Conceição:

Lemos n’ uma local do << Diario>> que hoje publicará um parecer do Sr. Vigario Geral, declarando extinta a mesa administrativa da irmandade de N. S. da Conceição assumpto melindroso como é esse, esperávamos qualquer acto publico do poder eclesiástico para nos externar, mas sobre esse conflito havido entre o Prelado Diocesano e a mesa da irmandade de N. S. da Conceição. [...]

[...] Em toda confraria religiosa, há duas faces: uma que entende exclusivamente com o culto, a espiritual, e n’essa manda o Prelado Diocesano, se a confraria é catholica: a outra, ocupando-se da sua economia própria, da sua administração, a temporal, em que o bispo não pode intervir, por que ninguém, sem delegação expressa, pode gerir bens alheios. Em fase disto, o Prelado Diocesano podia lançar interdito sobre a meza administrativa da irmandade, privando-a dos actos do culto; destitui-la, porem, da administração, isso nunca, que lhe não assiste direito para tanto. [...] ( JORNAL A CAMPANHA, 23.05.1902)

O Diário do Maranhão também divulgou o mesmo fato, chamando este de O Protesto (04.06.1902):

Alega, como autora, a Diocese do Maranhão representada pelo seu Bispo. O Senhor Dom Antônio Xisto Albano, que a Igreja Católica é legitima senhora e possuidora do templo de Nossa Senhora da Conceição, desta cidade, e dos mais objetos do culto que ali serviam.

Estes há muito desfrutavam de forma mansa e pacífica que os cidadãos Henrique da Costa Alves Nogueira, Luiz Antônio da Cunha, Francisco de Assis e Silva, Thiago Rodrigues Torres, Manoel José Pereira Guimarães, Bernardo de Freitas Bicas, Joaquim de Freitas Bicas e Jeronymo Furtado Bacellar, dizendo-se representantes da mesa da irmandade de Nossa Senhora da Conceição.

---

<sup>16</sup> A Irmandade de N. Senhora da Conceição foi fundada no século XVIII.

Já existia por ato do Bispo Diocesano e outras pessoas a entrada no referido templo. No dia 8 de junho mandaram substituir a fechadura, cuja chave se achava em poder do mesmo Bispo, ficando assim os réis, que eram considerados cidadãos de posse, não só do templo e alfaias que estavam a cargo da extinta irmandade de Nossa Senhora da Conceição.

Também tinham posse de outros objetos que pelo respectivo vigário era destinado ao culto, e ainda outros que se achavam sob a administração das irmandades de S. Miguel. De Nossa Senhora do Bom Parto, de Santa Rita e de S. Sebastião: Que a administração do referido templo e demais objetos do culto compete ao Bispo Diocesano.

O primeiro jornal deixa claro o seu apoio aos membros da referida irmandade ao declarar que a atitude do bispo foi arbitrária que a ele competia apenas cuidar das questões espirituais. Já o segundo jornal evidencia seu apoio ao prelado sobre o direito de extinguir a Irmandade da Conceição.

Todas essas questões giram em torno do processo de Proclamação da República em 1889 e no decreto de 1890, que declarou o fim do Regime de Padroado. Juridicamente, não era mais responsabilidade do Estado fornecer verbas para a Igreja Católica, por isso os bispos reformadores de todo país tiveram que encontrar formas para sobreviver e de acordo com o Jornal A Campanha a Irmandade de Nossa da Conceição era uma das mais ricas do Maranhão.

Fato que dentre os possíveis fatores motivaram a ação do bispo em extinguir a irmandade está o controle da confraria, medida que foi aplicada em várias regiões do país pelos defensores da romanização no Brasil.

Por tanto, como resultado da Questão Religiosa da Irmandade da Conceição isto é, da disputa entre Bispo Diocesano e os membros de algumas irmandades tem-se o fechamento da Igreja Nossa Senhora da Conceição que permaneceu fechada por dois anos de 1902 e 1904.

### **4.3 Procissão de S. Sebastião**

Quando em 1904 persistia a peste “[...] não foram poucos os que a associaram a um castigo pelo templo ainda permanecer fechado [...]” (SILVA, 2005, p. 131):

Homtem, pelas 2 horas da tarde, conforme noticiamos, o povo reuniu no largo da Conceição em número de 2000 pessoas, seguramente. Era crença no coração do povo que, levantando o interdito que à igreja lançara o s. exc. Revdm o sr. D. Xisto Albano, terminaria a peste, ou para melhor dizer a epidemia que se desenvolve entre nós.

Movido por este sentimento, o povo deliberou dirigir-se à S. Antônio, convento em que reside atualmente o prelado e rogar-lhe em altas vozes que levantasse o mencionado interdito, e assim o fazia, quando, porém, ao chegar à Rua do Alecrim, notou a multidão que D. Xisto dobrava o beco do seminário, quase que fugitivamente, como podemos observar no seguinte fragmento:

Chamado, não retrocedeu. Uma rapariga que se achava envolvida no grupo, adiantou-se até ele e, em nome dos fiéis católicos do Maranhão, pediu-lhe que levantasse o interdito asseverando que os Céus nos haviam abandonado desde que cessaram de encantar os ares, os sinos da Conceição.

S. exc. Respondeu concisamente que o não podia fazer por quanto lhe não cabia este direito.

\_\_\_\_\_ se V. exc. Teve o direito de fechar-a deve também ter o direito de abrir-a.

\_\_\_\_\_ E se o governo memandar prender por isso...

\_\_\_\_\_ Contrataremos um advogado que o defenda.

\_\_\_\_\_ Tudo depende da decisão dos tribunales e por isso é excusado pedirem-me semelhante coisa. Os que quiserem que façam suas preces nas outras igreja ou no largo da Conceição. [...].

A mesma rapariga que lhe falara no beco do seminário, respondeu-lhe: que se Maria Santíssima ouvia as suplicas dos pecadores fora do seu templo, quanto mais dentro d'elle. [...] (JORNAL A CAMPANHA 12.01.1904).

O trecho acima confirma que parte da população ludovicense associou a peste à culpa pela Igreja ter sido fechada por dois anos. Logo, após o surto de peste bubônica e a abertura da igreja, intensificaram-se várias formas de expressão da religiosidade popular como rezas, preces, novenas e procissões.

A partir do mês de janeiro, de 1904 observamos que através dos jornais A Campanha, Pacotilha, Diário do Maranhão foram feitos convites para a realização da Procissão de São Sebastião organizada pela Irmandade da Conceição outrora interdita pelo Bispo Diocesano D. Antônio Xisto Albano que seria realizada no dia 20 do mesmo mês do anúncio. Consideramos esse fato uma resistência de um determinado grupo às tentativas da Igreja em romanizar práticas da religiosidade popular.

Paralelo à Procissão, organizada pela Irmandade foi anunciada nos jornais acima referido a Procissão organizada pelo Bispo Diocesano D. Antônio Xisto Albano marcada para o dia 24 do mesmo mês. Esta contou com a participação de várias irmandades, como registrado pelo seguinte jornal:

A concorrência notada, hontem, a procissão glorioso e mártir, S. Sebastião, sahida do S. Antonio, foi xecpcional. Acompanharam-na as irmandades de S. Benedito, Navegantes, Sacramento, Canna-Verde, S. Luís de Gonzaga, S. João, Boa Viagem, Carmo, Rosario e Filhas de Maria. O gyro foi o melhor possível, maximé, quo anda se tratando de interceder ao glorioso Varão por causa da epidemia que tanto tem enlutado a nossa sociedade. O percurso foi: rua da Cruz, Paz, frente do Quartel, avenida, ruas das Hortas, Idependencia, Remedios, Sol e S. João ao recolher-se. Depois uzou da palavra, s. exmo. Revdma., o sr. Bispo Deocesano que n'um improviso brilhante, prendeu, por momentos, atenção dos fieis que enchem o sumptuoso templo. (A CAMPANHA 25.01.1904).

Percebemos que a procissão realizada pelo Bispo D. Xisto Albano contou com a participação de várias irmandades esse evento nos mostra a ambiguidade desse ritual e a complexidade das práticas e representações que esses atores sociais vivenciaram.

Não podemos afirmar que as irmandades que ali estavam presentes sejam consideradas, agentes passivos, submetidos ao poder do reverendo. Portanto, é preciso uma análise mais profunda. De acordo com Del Priore as procissões são ao mesmo tempo fenômenos comunitários e hierárquicos.

Para Azzi (1978) as procissões representam um dos componentes mais importantes da religiosidade popular brasileira de grande importância para o povo, pois são ao mesmo tempo expressão de devoção popular e manifestação social. Esse pesquisador destaca que existem vários tipos de procissão, as que expressam alegria e louvor, de rogação e a de penitência.

A Procissão de São Sebastião é uma procissão de penitência, pois o percurso realizado pelos fieis representou para a população de São Luís um cordão de isolamento contra a peste bubônica ao percorrer as ruas em que foram confirmados casos de pessoas que morrem por conta da epidemia de peste bubônica.

Isso demonstra que mesmo na sociedade em que estavam em voga os saberes científicos, em época de calamidades, é no mundo do sagrado que as pessoas vão se refugiar. É um ritual comunitário e ao mesmo tempo hierárquico. Portanto, as procissões podem tanto ser organizadas por leigos quanto pela hierarquia da Igreja, pois de acordo com o que foi exposto, ocorreu em janeiro de 1904 duas procissões, uma oficial e outra não oficial.

A primeira, contou com a participação de todas as irmandades sob a liderança do bispo Dom Antônio Xisto Albano, indica que para este o objetivo era

reforçar os laços dos fieis com Igreja seguindo as medidas do projeto de romanização, mas será que podemos considerar que todos os seus participantes sejam considerados meros agentes passivos (dominados)?

“A presença e a circulação de uma representação não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. [...]” (CERTEAU, 2012, p. 39). Logo, para a pergunta formulada acima não tenho uma afirmação concreta devido à falta de documentação necessária para afirmar algo.

Quanto à procissão não oficial está claro que foi um ato de resistência, devido à interdição da Igreja e a extinção da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. Pois durante o processo de romanização da Igreja no Brasil muitos foram os confrontos entre os bispos reformadores e as irmandades. Por tanto, a procissão de São Sebastião mostrou-nos um cenário multifacetado. Onde os atores sociais buscavam através deste ritual suprir suas necessidades individuais ou coletivas. Um elo dos os homens com o mundo do sagrado.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Transitar sobre o universo da religiosidade brasileira é tarefa árdua e complexa. Porém o volume de produções historiográficas sobre este tema justifica a sua importância para a compreensão da vida cotidiana daqueles que a historiografia tradicional consagrou como dominados. A historiografia brasileira nos revela a importância de dá voz e vez aos excluídos da história revelando que é no campo das relações sociais que a dinâmica da vida se constrói.

O catolicismo popular brasileiro revelou-se um tema bastante complexo. Uma vez que o termo popular, assim como religião e religiosidade é tido entre os historiadores como elemento de difícil conceituação e apresenta múltiplas faces. Pois nele as relações sociais são construídas a partir das práticas e das representações, da troca de elementos que se transformam ao longo do tempo.

O cotidiano da cidade de São Luís nos anos de 1903 e 1904 revelou-se bastante complexo, nesse período, o Brasil vivia o fenômeno da modernidade. O saber popular passou a ser sinônimo de atraso e elementos culturais europeus passaram a ser valorizados.

Compartilhando dessas ideias a Igreja católica dá continuidade ao seu projeto de romanização do catolicismo no Brasil. E os costumes e práticas da religiosidade popular brasileira passam a ser combatido pelos bispos reformadores. Em São Luís Dom Antônio Xisto Albano revelou-se um representante fiel do projeto de romanização da Igreja.

Ao combater as tradicionais festas do Largo e tomar a frente das irmandades existentes naquele período. Esses fatos dividiram opiniões. Haviam aqueles que apoiavam essas atitudes e aqueles que não concordavam taxando-o de autoritário. E essas opiniões foram relatadas nos jornais selecionados para esta pesquisa.

Ao longo de nossa pesquisa, procuramos demonstrar que a Procissão de São Sebastião é um ato devocional característico do catolicismo popular centrado na figura do leigo, tradicional e barroco que se desenvolveu em torno do culto aos santos no espaço dos santuários, das capelinhas e dos oratórios, praticados por devotos, romeiros, irmandades, beatos e benzedeiros. Sendo a figura do clérigo complementar.

Como exposto vimos que as preces, os louvores, as rezas, as ladainhas, as procissões em honra a São Sebastião foram realizadas em largos, nas Igrejas, lares com ou sem a presença do clérigo. Um fato que despertou nossa atenção foi a disputa entre os membros da Irmandade da Conceição e o Bispo Dom Antônio Xisto Albano que acabou gerando uma disputa judicial pelo Templo de Nossa Senhora da Conceição e a extinção da irmandade.

E, como forma de resistência as medidas tomadas pelo bispo os membros da Irmandade Nossa Senhora da Conceição acabaram realizando uma procissão no dia 20 de janeiro de 1904. Ato que foi noticiado pelo Jornal Diário do Maranhão como afronta a autoridade eclesiástica e a população verdadeiramente católica.

Após esse ato de resistência os jornais começaram a divulgar a procissão em honra a São Sebastião organizada pelo bispo Dom Antônio Xisto Albano que contou com a participação de várias irmandades. Portanto, foi denominada oficial cujo desenrolar foi excepcional segundo o Jornal A Campanha um dos jornais que teceu críticas a figura do bispo.

A realização de duas procissões em honra a São Sebastião demonstra a ambiguidade desse ritual religioso. Que necessita de uma pesquisa mais ampla, à escassez de fontes nos impossibilitou uma análise mais profunda sobre esse fato relatado nos jornais A Campanha, Diário do Maranhão e Pacotilha.

Ao propor a análise da procissão de São Sebastião, como manifestação do catolicismo, destaca-se aqui a importância que esta devoção teve ao ser vista como arma contra a epidemia de peste bubônica contrapondo-se ao discurso médico que adentrava numa sociedade que se pretendia civilizada. Uma vez que, a dicotomia entre ciência e religião surgiu durante o período que marcou a passagem da Monarquia para a República, através do processo de dessacralização da vida cultural e política.

Contudo, percebeu-se que o resultado da recriação das manifestações religiosas se confrontava com as formas de culto e cerimônias oficiais, já que os povos entendem a cultura religiosa como uma maneira de expressar a fé pela escolha de suas próprias crenças, apropriando-se da religião e recriando práticas, discursos e rituais que lhes convêm.

## FONTES DOCUMENTAIS

Jornal A CAMPANHA, 1903, 1904.

Jornal DIÁRIO DO MARANHÃO, 1903, 1904.

Jornal PACOTILHA, 1903, 1904.

GODINHO, Victor. A peste no Maranhão 1904. Disponível em: [http://www.cultura.ma.gov.br/portal/sgc/modulos/sgc\\_bpbl/acervo\\_digital/arq\\_ad/201408272215521409188552\\_23771409188552\\_2377.pdf](http://www.cultura.ma.gov.br/portal/sgc/modulos/sgc_bpbl/acervo_digital/arq_ad/201408272215521409188552_23771409188552_2377.pdf). Acesso em: 15.07.2017.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Maurício de. **Para uma Nova História da Igreja na América Latina nos anos 1970:** uma análise da construção do conceito de romanização do catolicismo na Revista Eclesiástica Brasileira. VII Encontro Internacional de História 2015. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1379.pdf>> Acesso em: 18.05.2017.

AZZI, Riolando. **Catolicismo do Povo Brasileiro.** Brasília: SER Editora Rumos, 1993, p. 148-149.

\_\_\_\_\_. **O catolicismo popular no Brasil:** aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

BEOZZO, José Oscar. **O Vaticano II e as transformações culturais na América Latina e no Caribe.** CIBERTEOLOGIA - Revista de Teologia e Cultura / Journal of Theology & Culture Edição nº 02 – Out/ Nov/ Dez 2005. Disponível em: [http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2009/05/ciber02\\_vaticano.pdf](http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2009/05/ciber02_vaticano.pdf). Acesso em: 10.07.2017.

BENATTE, Antônio Paulo. **A Nova História Religiosa.** A Propositivo de um Livro Recente. Projeto História, São Paulo, nº. 37, p. 65-84, dez. 2008. Disponível em: [http://ri.uepg.br:8080/riuepg/bitstream/handle/123456789/525/ARTIGO\\_NovaHistoriaReligiosa.pdf?seq](http://ri.uepg.br:8080/riuepg/bitstream/handle/123456789/525/ARTIGO_NovaHistoriaReligiosa.pdf?seq). Acesso em: 01.08.2012.

BRITO, Lucelmo Lacerda. **Medellín e Puebla:** epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. Revista Espaço Acadêmico Nº 111 - Agosto de 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10681/5854> Acesso em: 25.06.2017.



CHARTIER, Roger. **A história Cultural**: entre práticas e representações. Portugal: DIFEL, 2002

\_\_\_\_\_. **Cultura popular**: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n 16, 1995, p 179-192.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CORREA, Maria da Gloria. **Nos fios da trama**: quem é essa mulher? Cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada do século. São Luís: Edufma, 2006, p. 59.

DEL PRIORE, Mary. Festas e utopias no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DELUMEAU, J. **História do medo no ocidente**: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1923.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala** – Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51.ed. São Paulo: Editora Global, 2006.

GONZÁLEZ, José Luiz. **Panorama Histórico**. Catolicismo Popular: História, Cultura, Teologia. Tomo III, Petrópolis: Vozes, 1992.

GOMES, Francisco José Silva Gomes. **A Religião Como Objeto de Estudo da História**. In: LIMA, Lana Lage da Gama, HONORATO, Teixeira Cezar, CIRIBELLI, Marilda Corrêa, SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (org). História & Religião. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.

HERMAN, Jacqueline. "**História das Religiões e Religiosidades**". In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo. (org). Domínios da História. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.p. 331.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. **O cristianismo Moreno do Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

IRARRÁZVAL, Diego. **Catolicismo Popular**: história, cultura, teologia: tomo III. [trad. Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 1993.

JURKEVICS, Vera. **Os Santos da Igreja do Povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf>. Acesso em: 12.06.2017

MEDEIROS, Carlos Henrique Guimarães. **Peste bubônica em São Luís: Epidemia e perspectivas de reordenamento urbano.** 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Disponível <http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?>. Acesso em 22.07.2017.

MELO, Irisnete Santos. **Salve-se quem puder! Discurso médico e condições sanitárias em São Luís na virada do século XX.** Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2003, p. 25-26.

MENDES, Vitor Hugo. **Concílio Vaticano II: a modernidade da Igreja em um contexto de mudanças.** Encontros Teológicos nº 62. Ano 27 / número 2 / 2012, p. 146.

PACHECO, D. Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão.** Departamento de Cultura do Estado do Maranhão, 1969.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural.** 2ª Ed.reimp-Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PILLA, Maria Cecília Barreto Amorim. **Manuais de civilidade: veículos de poder e urbanidade.** ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – LONDRINA, 2005, p. 1. Disponível em: <https://anais.anpuh.org/?p=16901>. Acesso em: 22.07.2017.

PRADO, Luiz Ricardo. **Conferência de Medellín: Um momento de Reflexão do Vaticano II à Luz da Realidade Viva Na América Latina.** Anais do III Congresso Internacional de História da UFG/ Jataí: História e Diversidade Cultural. 27 de Setembro de 2012. Disponível em: [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20\(150\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20(150).pdf). Acesso em: 12.07.2017.

PEREZ, Léa Freitas. **Antropologia das efervescências coletivas.** In: PASSOS, Mauro(org.). **A Festa na Vida: significados e imagens.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

REGAN, Rega, Lourenço Stelio. **A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel / Lourenço Stelio Rega.** – São Paulo, 2007.

STADELMANN, Luís. **Concílio Vaticano II: 50 anos depois.** Encontros Teológicos nº 62 Ano 27 / número 2 / 2012, p. 125-138. Disponível em: <<https://revista.facasc.edu.br/ret/article/viewFile/191/182>> Acesso 10.07.2017.

VAINFAS, Ronaldo. **“História das mentalidades e História cultural”.** In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo. (org). **Domínios da História.** Rio de Janeiro: Elsevier 2011.p. 119.

VALENTINI, Demétrio. **Conferência: O Concílio Vaticano II visto a partir do jubileu dos seus 50 anos.** Encontros Teológicos. Revista da Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC e do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, n. 64, Florianópolis, 2013. Disponível em:

