



TIAGO PIRES

***O pastor das almas: José Silvério Horta e a construção cultural
de um sacerdote exemplar (1859-1933)***

Campinas

2014



Universidade Estadual de Campinas

TIAGO PIRES

***O pastor das almas: José Silvério Horta e a construção cultural
de um sacerdote exemplar (1859-1933)***

Orientadora: Prof^a Dra. Eliane Moura da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em História, na área de História Cultural.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO TIAGO PIRES, E ORIENTADA PELA PROF^a. DRA. ELIANE MOURA DA SILVA.

Campinas

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

P665p Pires, Tiago, 1988-
O *pastor das almas* : José Silvério Horta e a construção cultural de um sacerdote exemplar (1859-1933) / Tiago Pires. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Eliane Moura da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Horta, José Silvério, 1859-1933 . 2. Catolicismo . 3. Espiritualidade - História. 4. Ultramontanismo. 5. Religião e cultura. 6. Brasil - História. I. Silva, Eliane Moura da, 1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The *pastor of souls* : José Silvério Horta and the cultural construction of an exemplary priest (1859-1933)

Palavras-chave em inglês:

Catholicism

Spirituality - History

Ultramontanism

Religion and culture

Brazil - History

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Eliane Moura da Silva [Orientador]

Leandro Karnal

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque

Data de defesa: 25-11-2014

Programa de Pós-Graduação: História



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 25 de novembro de 2014, considerou o candidato TIAGO PIRES aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Eliane Moura da Silva

A handwritten signature in blue ink, consisting of a large, stylized 'E' and 'M' followed by a smaller signature, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Leandro Karnal

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'L. Karnal', written over a horizontal line.

Profa. Dra. Virgínia Albuquerque de Castro
Buarque

A handwritten signature in blue ink, reading 'Virgínia A-C. Buarque', written over a horizontal line.

RESUMO

A presente pesquisa consiste na interpretação das práticas religiosas de fins do século XIX e início do XX na Arquidiocese de Mariana vinculadas à espiritualidade do bom pastor e à representação do sacerdote como um pastor das almas. Tal estudo foi perspectivado pela análise da trajetória eclesial do monsenhor José Silvério Horta (1859-1933) que, por meio de suas atuações e narrativas, foi construído como um modelo exemplar de pastor das almas em Minas Gerais. Em seus escritos (auto)biográficos, documentação central da nossa pesquisa, monsenhor Horta delineou um perfil religioso de fortalecimento da instituição e de atendimento às demandas socioculturais da população mineira. Para realizar nossa análise, nos embasamos em uma abordagem da história cultural das religiões, que visa compreender as práticas religiosas dentro de uma sociedade por meio de suas representações, mediações e apropriações.

Palavras-chave: José Silvério Horta; História da espiritualidade; Catolicismo no Brasil; Ultramontanismo; Religião e cultura.

ABSTRACT

This research consists in the interpretation of the religious practices of the late nineteenth and early twentieth centuries in the Archdiocese of Mariana linked to the spirituality of the Good Shepherd and the representation of the priest as a shepherd of souls. This study was conducted by analyzing the ecclesiastical trajectory of the Monsignor José Silvério Horta (1859-1933) that, through his performances and narratives, was built as an exemplary model of shepherd of souls in Minas Gerais. In his (auto) biographical writings, central documentation of our research, Monsignor Horta outlined a religious profile of the strengthening of the institution and incorporating the socio-cultural demands of the population. To execute our analysis, we rely on an approach of the cultural history of religions, which aims to understand the religious practices within a society through its representations, mediations and appropriations.

Keywords: José Silvério Horta; History of spirituality; Catholicism in Brazil; Ultramontanism; Religion and culture.

ÍNDICE

Introdução	01
Capítulo 1: A construção de um modelo exemplar: o pastor das almas e a escrita eclesiástica em tempos de reforma ultramontana	13
1. (Auto)biografias, catolicismo e a cultura moderna nos séculos XIX e XX.....	13
1.2. A especificidade das autobiografias religiosas.....	16
1.3. A construção de um pastor de almas: as hagio-biografias do cura d’Ars.....	27
1.4. Biografias católicas no Brasil.....	34
1.4.1. Para além da escrita hagiográfica: um diálogo com as biografias históricas.....	37
1.5. Monsenhor Horta e seus escritos (auto)biográficos: a construção do exemplar pela escrita.....	45
1.5.1 A encomenda da autobiografia: possíveis interpretações.....	45
1.5.2. A narrativa autobiográfica de José Silvério Horta.....	47
1.5.3. Biografia e outros escritos do monsenhor Horta.....	52
Capítulo 2: José Silvério Horta, um modelo de pastor das almas em Minas Gerais	61
2. O pastor das almas e a reforma ultramontana.....	61
2.1. A espiritualidade do bom pastor e suas diferentes apropriações.....	63
2.1.1. O humanismo de são Francisco de Sales.....	66
2.1.2. Afonso de Ligório e a flexibilização da espiritualidade e da teologia moral.....	67
2.1.3. João Maria Batista Vianney: um pastor de almas na aldeia de Ars.....	71
2.2. O modelo do bom pastor na Arquidiocese de Mariana.....	74
2.3. Monsenhor Horta: a construção de um pastor de almas em Minas Gerais.....	79
2.3.1. Um modelo nem sempre exemplar: tensões e interpretações na construção do pastor das almas.....	82
2.3.2. Formação religiosa e cultural.....	84
2.3.3. Monsenhor Horta, um servo da Igreja.....	87

2.3.4. O clero e a política no olhar de monsenhor Horta.....	96
2.3.5. O cuidado com as almas: ação evangélica e pastoral.....	101
2.3.6. O pastor das almas e suas virtudes: a construção cultural da santidade.....	110
Capítulo 3: Curas e exorcismos: o sobre-humano como estratégia de fortalecimento.....	119
3. O “sobre-humano” na trajetória de Horta: cultura, demandas sociais e conflitos.....	119
3.1. Curas e milagres: soluções e interpretações para a dor.....	125
3.2. Os demônios em oculto: práticas e representações do exorcismo no discurso do monsenhor José Silvério Horta.....	135
3.3. O sobre-humano nos escritos: a circularidade da crença.....	145
Conclusão.....	151
Referências.....	155

*À Maria Eduarda, por sua capacidade de reinventar o mundo e a si
mesma por meio da escrita*

AGRADECIMENTOS

Agradeço

À Fapesp, pelo financiamento da minha pesquisa no Brasil e em Roma (BEPE)

Ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, especialmente ao monsenhor Flávio Carneiro, pela disponibilidade e pela liberação das documentações sempre que precisei.

Ao Arquivo do Vaticano, por me auxiliar em todo o processo de pesquisa nessa instituição.

Ao Arquivo da Casanatense, que disponibilizou sem questionamentos o acervo do *L'Osservatore Romano* durante o meu estágio de pesquisa na Itália

À Eliane, por ter aceito orientar esta pesquisa e traçar um diálogo acadêmico que proporcionou o levantamento de novos problemas e novas abordagens para a minha investigação. Espero que esse diálogo se prolongue por muitos anos.

À Virgínia Buarque, pela parceria em muitas pesquisas e discussões. Essa pesquisa não existiria sem a sua atuação e disponibilidade e sem as nossas interlocuções que se desdobraram em um livro.

Ao professor Nicola Gasbarro, pela orientação, pelas indicações e pelas boas conversas durante a minha estadia em Roma. Grazie!

À professora Adelina Talamonti, por nossa conversa enriquecedora e por todas as indicações de leituras e caminhos de pesquisa para o presente e para o futuro.

Aos professores Leandro Karnal e Rui Rodrigues, pelas contribuições e pela leitura atenciosa do meu texto.

Ao professor Guilherme Amaral Luz, pelo aceite em tornar-se um leitor do meu texto e fazer parte dessa fase final da dissertação.

Ao professor Carlos Pereira, que acreditou no meu trabalho antes de qualquer resultado. Minha gratidão a essa parceria acadêmica e pessoal.

À Fayga, por compartilhar comigo as aventuras e incidentes do cotidiano, tornando a minha existência uma experiência mais estimulante e feliz.

À Fabiana, minha amiga mais presente mesmo na distância. Obrigado pelas considerações sobre a minha pesquisa e pelas conversas descontraídas e incentivadoras. Ao Fabrício e à

Iolanda, também presentes na distância, obrigado por tornar esse “mestrado difícil” uma experiência de discussão, de crescimento e de parceria. Agradeço a vocês por compartilhar comigo as peripécias do cotidiano.

À Carol, pelas conversas sérias e despreziosas que tornaram o mestrado mais leve e mais alegre. Um dos bons frutos que a minha vinda a Campinas proporcionou.

À Bea, minha “personal travel” e minha amiga de bons papos e das horas de dúvidas. Obrigado por compartilhar comigo as angústias e alegrias de se viver em terras italianas.

À Ligia, Gabi e Rae, obrigado pelos “Dias de César”, que me fizeram repensar a experiência acadêmica para além da pesquisa e das aulas. Obrigado Ligia pela companhia e incentivo, por nossas risadas em suas vindas para Campinas e pelo telefone. De uma caneta marca texto emergiu uma bela amizade (BFF). Gabi, obrigado pela amizade duradoura, um prazer reencontrá-la em terras paulistas. E Rae, obrigado pela sua ilustre presença nos anos em que você ficou aqui.

À Julia, à Natália, à Cris e ao Paulo pelo “badalare” essencial para extravasar nossas energias e pelas conversas acadêmicas e pessoais instigantes e questionadoras. Agradeço por vocês tornarem os meus dias mais felizes. Obrigado Julia pelas ajudas e por proporcionar para nós esses bons momentos, trazendo também discussões instigantes acerca das situações cotidianas.

À Mimi, por dividir bons momentos comigo durante as disciplinas e nas suas vindas corridas para Campinas.

Ao Riccardo, Mauro e Peppe pela hospitalidade e companhia na minha estadia em Roma.

Aos meus pais, à minha tia Alzira e à Érica, sempre incentivadores dos meus estudos, desde os tempos da infância. Minha gratidão é eterna e se faz presente de maneira especial neste trabalho.

INTRODUÇÃO

O objetivo da nossa pesquisa¹ consiste na interpretação das práticas religiosas de fins do século XIX e início do XX na Arquidiocese de Mariana vinculadas à espiritualidade do bom pastor e à representação do sacerdote como um pastor das almas. Tal estudo foi balizado pela análise da trajetória eclesiástica do monsenhor José Silvério Horta (1859-1933) que, por meio de suas atuações e narrativas, foi construído² como um modelo exemplar de pastor das almas. Para tanto, nos embasamos em uma abordagem da história cultural das religiões³, que visa compreender as práticas religiosas dentro de uma sociedade por meio de suas representações, mediações e apropriações.

Mapeamos a construção desse perfil clerical a partir dos escritos de e sobre monsenhor José Silvério Horta, tais como o seu manuscrito autobiográfico redigido em 1932 e as obras que surgiram logo após o seu falecimento, como a sua biografia e uma compilação de suas cartas, sermões e outros escritos, ambos organizados por seu sobrinho

¹ A pesquisa sobre monsenhor Horta e a espiritualidade do bom pastor foi iniciada pela historiadora Virgínia Buarque que, ao saber do meu interesse pelo tema, chamou-me para desenvolver com ela a investigação da trajetória do monsenhor, quando eu ainda estava na graduação. Essa pesquisa resultou em um livro, intitulado “José Silvério Horta e a espiritualidade do bom pastor”, publicado em 2012. Sabendo da riqueza das fontes e dos vários caminhos ainda não explorados, resolvi desenvolver, numa perspectiva teórica um pouco diferenciada, o que eu havia iniciado com a historiadora Virgínia Buarque, a qual agradeço pela disponibilização das fontes e pelo compartilhamento de suas hipóteses. Apropriei-me das hipóteses traçadas em anos de pesquisa pela Virgínia Buarque acerca da espiritualidade do bom pastor, ideia de sua autoria e presente também no livro em que fui convidado a participar. Muitas das discussões sobre a escrita eclesiástica (auto)biográfica, desenvolvidas inicialmente no Grupo de Pesquisa em Historiografia Religiosa, sob a organização de Virgínia, foram inseridas no primeiro capítulo, porém seguindo outras leituras e algumas hipóteses diferenciadas.

² Entendemos o processo de construção cultural como um caminho que envolve, de maneira específica na trajetória de monsenhor Horta, práticas e representações, elementos narrativos e posicionamentos sociais que, de maneira imbricada e dialógica, foram capazes de elaborar uma figura sacerdotal lida como exemplar, apesar de singular nesse contexto.

³ Para construir nosso arsenal interpretativo, utilizamos alguns trabalhos do historiador italiano Ernesto de Martino, de Roger Chartier e de Michel de Certeau. CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008; CERTEAU, Michel de. Credibilidades políticas. In. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998; CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006; CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002; CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. 2ª edição. Lisboa: Difel, 2002; DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012; DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Milano: ilSaggiatore, 2013; DE MARTINO, Ernesto. *Sud e magia*. Milano: Saggi, 2010.

Francisco Horta⁴. Conseguimos encontrar algumas das correspondências passivas e ativas de Horta, as quais nos ajudaram a mapear um pouco mais a relação que esse sacerdote manteve com a população de Mariana e do entorno⁵. Almejando situá-lo em seu contexto cultural e institucional, optamos por levantar os artigos contidos no jornal *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*⁶ entre os anos de 1902 a 1933, além de outras documentações acerca dos ofícios eclesiásticos e das decisões institucionais da Igreja Católica em Mariana, como o Primeiro Sínodo Diocesano de 1903⁷ e o *Estatuto do Cabido* de 1924⁸. Nas correspondências e circulares encontradas no Arquivo do Vaticano e no Arquivo da Casanatense⁹, pudemos mapear alguns conflitos e interpretações presentes entre os representantes da Santa Sé em Roma e no Brasil, ajudando-nos a melhor entender o processo de construção de monsenhor Horta como um pastor das almas.

Monsenhor José Silvério Horta nasceu em 20 de julho de 1859 no distrito de S. José da Barra Longa, município de Mariana, Minas Gerais. Em 3 de junho de 1883 foi ordenado presbítero na Capela do Mosteiro das Franciscanas Concepcionistas de Macaúbas por D. Benevides (1877-1896)¹⁰, então bispo da Diocese de Mariana. Durante sua atuação eclesiástica assumiu cargos importantes, como o de cônego¹¹ da Sé de Mariana e, posteriormente, de secretário do bispado (1898 – 1918), cargo no qual se tornou o braço

⁴ ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). Horta, Monsenhor José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*, 1932; HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*, compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939; HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934.

⁵ AEAM. Correspondências ativas e passivas do monsenhor José Silvério Horta.

⁶ AEAM. *Jornal Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana* (1902-1933). Armário 2, Prateleiras 3 e 4.

⁷ AEAM. Primeiro Sínodo da Diocese de Mariana, 1903. Arquivo 8, gaveta 3.

⁸ AEAM. *Estatutos do Cabido Metropolitano de Mariana* de 1924. São Paulo, 1935.

⁹ Onde pesquisamos os periódicos do *L'Osservatore Romano* entre 1900-1933.

¹⁰ Bispo sucessor de D. Viçoso e um dos formadores de José Silvério Horta, já que Horta não chegou a frequentar o Seminário de Mariana. Estudou no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e se tornou presidente do Instituto dos Bacharéis em Letras. Assumiu o bispado de Mariana em 1877.

¹¹ Ele tomou posse da Cadeira de Cônego na Sé de Mariana em 14 de novembro de 1887. O Cônego é um “clérigo membro de Cabido. A palavra Cônego surgiu no Concílio de Clermont (535), vindo então a generalizar-se. Designa o clérigo que recita as horas canônicas, permanece ligado à sua igreja, obedece ao seu bispo e recebe os estipêndios eclesiásticos, numa palavra, observa os “cânones”, isto é, o conjunto de textos das Escrituras, dos Santos Padres e dos concílios referentes a linhas essenciais da vida clerical. Foram distinguindo-se, dentro dos cabidos, várias espécies de cônegos. Hoje, as dignidades distinguem-se dos simples cônegos apenas como especial honra. *VERBO*. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Lisboa: Ed. Verbo, 1993. V. 6.

direito e o funcionário mais próximo do bispo¹², seja na resolução de questões burocráticas, doutrinárias ou espirituais. Em 1904 recebeu o título de Camareiro Secreto de Pio X e, posteriormente, em 1925, adquiriu da Santa Sé a nomeação de Prelado Doméstico. Entre 1916 a 1926 exerceu a função de pró-Vigário Geral e exorcista oficial da Arquidiocese, além de outras atividades ligadas à sua vida sacerdotal e pessoal¹³.

Os escritos de José Silvério Horta delineiam um projeto eclesial voltado para o cuidado das almas e de suas demandas socioculturais, imbuído de um agir no mundo pautado na atuação do sacerdote como um pastor das almas. Nesse perfil sacerdotal há a busca pelo fortalecimento da instituição por meio da defesa das doutrinas e práticas romanizadas e das crenças e demandas da população.

Entendemos que o modelo do bom pastor (ou pastor das almas), representado por monsenhor Horta, foi importante na consolidação do projeto de reforma e de fortalecimento da Igreja Católica em fins do século XIX e início do XX. Apesar de não ficar restrito a eles, Horta se inspirou em alguns elementos do pensamento teológico-político ultramontano e nas diretrizes advindas de Roma e da hierarquia eclesiástica local. Nesse sentido, o estudo da trajetória do monsenhor Horta em Minas Gerais é significativo para acompanharmos diferentes práticas e representações do ultramontanismo no Brasil, nos fazendo repensar muitos aspectos propostos pela produção acadêmica sobre o assunto, como analisaremos a seguir.

A história da Igreja Católica no Brasil, no recorte da segunda metade do século XIX e início do XX, tem destacado a importância do pensamento teológico ultramontano¹⁴ na constituição das práticas eclesiásticas, sobretudo as dos bispos¹⁵. Ao mesmo tempo em que

¹² A atuação eclesiástica de Monsenhor José Silvério Horta ocorreu durante o bispado de D. Antonio Maria Corrêa de Sá e Benevides (1877-1896), D. Silvério Gomes Pimenta (1897-1922) e parte do arcebispado de D. Helvécio Gomes de Oliveira (1922- 1960).

¹³ Antes de sua ordenação exerceu o ofício de Capelão cantor de 1875 a 1877. Foi também Examinador Sinodal e, em 4 de janeiro de 1924, foi nomeado como Chantre do Cabido Metropolitano.

¹⁴ “A palavra ultramontanismo deriva do latim, ultramontes, que significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes. A verdadeira origem do termo se encontra na linguagem eclesiástica medieval, que denominava de ultramontano todos os Papas não italianos que eram eleitos”. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades*, vol. 2 (2), ago/dez., 2010. p.24.

¹⁵ Cf. PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e reforma ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004; OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado em

consideramos essa análise legítima, acreditamos que ela não pode se tornar uma chave de leitura fácil na interpretação das práticas e representações dos mais variados elementos eclesiais, que estão para além das doutrinas e mandos da hierarquia católica.

Até o século XIX não se falava em ultramontanismo, mas em ultramontanos, “defensores da concepção que se tem do papado do outro lado dos Alpes, à qual se opõe a interpretação galicana”¹⁶. O romanismo¹⁷ do Antigo Regime se desdobrou no ultramontanismo do século XIX. O que há de novo é o acento dado à defesa de uma identidade supranacional católica e a preocupação com a fidelidade ao centro infalível do catolicismo, o papa. Esse pensamento teológico inspirou diferentes projetos de reforma da Igreja no Brasil, bem como foi um dos argumentos centrais contra o avanço das ideias anticlericais dessa conjuntura. Segundo Santirocchi,

O ultramontanismo, no século XIX, se caracterizou por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Pode-se resumir-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864.¹⁸

O ultramontanismo constituiu-se como uma concepção teológico-política delineada, principalmente, pela alta hierarquia romana e por intelectuais ligados a ela. Já o conceito de

História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010; AZZI, Rioldo. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994a.

¹⁶ LACOSTE, Yves (dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p.1795

¹⁷ “Fortemente encorajado pelo papa, o movimento de renovação e de reforma que seguiu o concílio de Trento só podia privilegiar os vínculos que uniam a Igreja local à sé romana”. Alguns reformadores de ordens religiosas ou fundadores de novas formas de apostolado que compartilhavam com o romanismo: Bérulle e João Eudes (ambos da chamada escola francesa de espiritualidade), Vicente de Paulo e Jean-Jacques Olier. Combatia o jansenismo e o galicanismo recorrentes no século XVIII. Trata-se de um cristianismo clerical e autoritário, festivo e caritativo, com fortes conotações expansionistas, principalmente por meio das missões. LACOSTE, Yves. *Op. cit.* p.1795-1796.

¹⁸ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Op. cit.* 2010. p.24.

romanização passou a ser usado pela historiografia brasileira como um processo de reforma executado no Brasil. A crítica de Santirocchi à categoria “romanização” é devido à sua pluralidade de significações anteriores, que podem se afastar da concepção fornecida pela historiografia brasileira do século XXI. O termo foi introduzido na década de 1870 pelo teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890), e seu uso tornou-se popular na historiografia nacional nas décadas de 1950-60. No início, o vocábulo assumiu tons pejorativos, fazendo parte das críticas feitas por Döllinger contra o que ele definia como “romanização da Igreja alemã”. Ele propunha “como alternativa a instituição de uma igreja nacional sob a autoridade de um primaz, com sínodos diocesanos, provinciais e nacionais”¹⁹. O pensamento de Döllinger foi apropriado pelo político e escritor Rui Barbosa de Oliveira (1849-1923), que traduziu a obra *Der Papst und das Konzil* (1875), escrevendo, inclusive, uma introdução maior que o livro original.

Por volta da década de 1950, alguns intelectuais, como o sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) e o historiador estadunidense Ralph Della Cava, reutilizaram o termo romanização “com a intenção de se fazer uma análise sociológica da Igreja Católica”. A categoria foi utilizada como sinônimo de um projeto eclesial rígido e hierárquico que visava se estender sobre as variações populares do catolicismo. No Brasil, o termo adquiriu um sentido de reforma da doutrina, dos comportamentos e da educação clerical. Era uma mudança teológico-política, mas também cultural, visando o fortalecimento do catolicismo por meio de uma unificação identitária e institucional²⁰. Os trabalhos de José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira e Riolando Azzi consolidaram a hegemonia do conceito de romanização. O alvo da crítica de Santirocchi se dirige à ideia de unidade do processo de romanização que, para o autor, não existiu, haja vista que não havia um único projeto de reforma, nem no Brasil nem em Roma. Nas palavras do autor,

o conceito romanização começou a ser formulado na segunda metade do século XIX e foi retomado quase cem anos depois, como foi referido. A visão que dele derivou constituiu-se no paradigma sob o qual todos os fatos relativos à reforma da Igreja no Brasil, de meados do século XIX e das primeiras décadas do século XX, passaram a ser vistos. Este período

¹⁹ Ibid. p.27.

²⁰ Ibid. p.27.

vem sendo alvo de leituras condicionadas pela ideia de romanização de modo a constituir um “senso comum” acadêmico, criando verdadeiras simplificações e oferecendo uma chave de fácil leitura para toda a complexidade do fenômeno marcado pela reforma do catolicismo brasileiro no referido período²¹.

Acreditamos, assim como Santirocchi, que não existiu um único projeto de fortalecimento da Igreja no século XIX e início do XX. E, mesmo dentro de uma diocese, existiam diferentes modos de efetuar um processo de reforma, de acordo com o sujeito que a empreendia e com as demandas socioculturais²². Entretanto, não descartamos a ideia de que havia um fio condutor, uma matriz que sustentava os diferentes processos de reforma, pautados nas diretrizes romanas, numa concepção teológico-política e espiritual ultramontana. Nesse sentido, achamos válido o uso das categorias de romanização e ultramontanismo, desde que sejam circunscritas nessa pluralidade de reformas, de táticas e estratégias²³.

Os projetos de reforma ultramontana no Brasil se destinavam, *a priori*, ao próprio clero, que, de acordo com a proposta romanizadora, vivia numa cultura eclesiástica diferente do modelo romano tridentino. Para tanto, o contato com as ordens lazaristas e capuchinhas, por exemplo, tornou-se um fator importante desse processo em Minas Gerais. Essas ordens atuaram nos seminários, em missões, nas escolas católicas e em outros cargos eclesiais, tentando consolidar uma identidade religiosa e cultural unificadas²⁴. Contudo, os próprios missionários que adentraram no Brasil ao longo do século XIX e início do XX, diferente do que imaginam alguns autores, já estavam familiarizados com esse perfil clerical mais liberal e “desregrado” aos olhos romanos²⁵. Não era algo novo para eles, porém ainda os surpreendia e incitava neles a busca pelo reforço de posturas clericais unificadas dentro de um padrão tridentino e ultramontano.

²¹ Ibid. p.32.

²² Cf. ARX, Jeffrey (ed). *Varieties of Ultramontanism*. Washington : The Catholic University of America Press, 1998.

²³ Reportamo-nos às categorias delineadas por Michel de Certeau em: CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Artes de Fazer. 13ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 92.

²⁴ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Op. cit., 2010, p.21, p.56; AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. p.59

²⁵ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. op. cit., 2010, p.27.

As pesquisas mais recentes sobre o tema, como a de Karla Martins, Ítalo Santirocchi e Gustavo Oliveira²⁶, apresentam um questionamento sobre a ideia de reforma ultramontana. Tais trabalhos afirmam que não houve a implantação de um projeto de reforma no Brasil trasladado diretamente de Roma. Realmente não houve nada arquitetado em Roma e outorgado ao Brasil no formato de um projeto de reforma, mas existiu sim a intenção de fortalecer e centralizar a Igreja em torno de uma identidade supranacional, que deveria se estender para além dos Alpes. Tais concepções ultramontanas estavam claramente delineadas nas encíclicas papais, como a *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus* (1864)²⁷, que ganharam no século XIX uma importante função. A publicação das encíclicas²⁸, que significam “circular”, foi uma das estratégias romanas para a consolidação de uma conduta mais unificada e, dessa forma, mais fortalecida frente à conjuntura do oitocentos e início do século XX. Se não houve algo implantado, houve a intenção de fazer circular uma determinada noção de igreja e postura religiosa e clerical. Em cada igreja local essa apropriação foi feita de maneira singular, em diálogo com as demandas socioculturais e políticas dos fiéis e da sociedade.

Mas os projetos de reforma estavam para além de uma questão teológico-política. A mudança na espiritualidade católica teve um papel importante nesse momento de fortalecimento da fé e da instituição. No campo da espiritualidade²⁹ ultramontana, uma dimensão afetiva é acrescentada a fim de ganhar a afeição do povo, já que há um viés expansionista nessa matriz de pensamento teológico:

Trata-se de uma integração das tradições locais, outrora qualificadas de supersticiosas e pagãs, de uma revalorização dos santos taumaturgos

²⁶ OLIVEIRA, Luciano Conrado; MARTINS, Karla Denise. O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v.11 (2), 2011; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. cit. 2010; OLIVEIRA, op. cit., 2010.

²⁷ Cf. IGREJA CATÓLICA, Gregório XVI; Pio IX. *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878)*. [org. Lourenço Costa]. São Paulo: Paulus, 1999.

²⁸ As encíclicas papais do século XIX chegavam ao Brasil e eram traduzidas no mesmo ano da publicação em Roma. Cf. Documentação sobre os bispos do período no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).

²⁹ A espiritualidade está relacionada ao “espírito” (ou vida espiritual) que, na teologia católica, se vincula às diferentes maneiras de se relacionar com o sagrado, mais propriamente com o que as Escrituras denominam de Espírito Santo. As orações em público ou interiores, as meditações, devoções, preces, culto aos santos, leitura silenciosa, são algumas práticas que podemos caracterizar como espiritualidade, como um caminho para se chegar ao “espírito do sagrado”. LACOSTE. Op. cit. p.660-664.

(santo Antônio de Pádua) e do culto das relíquias (santa Filomena), de uma evolução das devoções ao Santíssimo Sacramento, ao Sagrado Coração e à Virgem, num sentido “amável e exteriorizado” (Gadille, 1985), mas também num espírito de penitência e de reparação. Uma atenção maior ao sobrenatural, frequentemente associado ao maravilhoso, um recurso maciço às indulgências e bênçãos pontifícias. De igual modo, peregrinações antigas e novas têm grande sucesso.³⁰

A leitura de Yves Lacoste nos apresenta uma dimensão mais próxima do que encontramos na documentação sobre monsenhor José Silvério Horta e seu contato com os fiéis. A percepção de Lacoste nos fez problematizar algumas questões postas pela produção intelectual sobre o tema.

A historiografia sobre o ultramontanismo no Brasil, sobretudo os trabalhos de Riolando Azzi, José Oscar Beozzo e Pedro Ribeiro de Oliveira³¹, apresenta o que seria uma polarização entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular. Segundo Azzi, as devoções populares sempre abarcam traços da religiosidade portuguesa, que “se encontraram elementos populares e até ‘supersticiosos’ mesmo antes da colonização do Brasil. Portanto, a própria religiosidade portuguesa já entrou no Brasil com características populares”³². Essa dimensão que Azzi classifica como “supersticiosa” e “popular” não era externa ao projeto eclesial romano e ultramontano. É claro que a relação entre a cultura eclesiástica romana e a cultura religiosa dos fiéis não é tão harmoniosa, porém não devem ser lidas como instâncias antagônicas, até porque a própria ortodoxia se constrói na relação com as demandas socioculturais dos fiéis e da sociedade³³. A ortodoxia não era uma noção única e fixa, mas cambiante e conflituosa dentro de si mesma.

³⁰ LACOSTE. Op. cit. p.1797.

³¹ AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983; AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977; BEOZZO, José Oscar. “Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada”, *REB*, Petrópolis, vol. XXXVII, 1977; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. Conferir a discussão feita por Santirocchi: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O jubileu de Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v.11 (2), 2011.

³² AZZI, Riolando. Op. cit. 1983. p.78.

³³ Essa dicotomia já foi questionada, na temática da cultura popular e erudita, por autores culturalistas como Roger Chartier e Peter Burke. A noção de “religiosidade popular” também é apropriada da categoria de “cultura popular”. Em relação a esse debate, estamos de acordo com a discussão feita por Karla Martins: “Para melhor entender esse processo, devemos considerar que alguns autores, inclusive do grupo CEHILA, retiram do conceito cultura popular a ideia de catolicismo popular (tanto Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas, no entanto, preferiram tratar de uma “religiosidade popular” na esfera das agencias especificamente

Ao encontrar uma cultura religiosa e eclesiástica diferente do ideal romano, o clero que adentrou ao Brasil nesse recorte elaborou um campo de negociação necessário para a manutenção da fé em terras brasileiras. A categoria de “flexibilidade”, ao ser aplicada à espiritualidade e às práticas eclesiásticas de José Silvério Horta, deve ser pensada em relação à conjuntura e aos membros do clero. Nem todos os sacerdotes seguiam a possível rigidez do bispo que, mesmo assumindo o cargo mais alto na diocese, também negociava em certas situações. Ao falar das ações dos religiosos na Diocese de Mariana durante o bispado de D. Viçoso³⁴, Gustavo de Oliveira afirma que:

mesmo recebendo influências do *ultramontanismo*, impostas pela fiscalização do bispo em suas visitas ou por meio da educação recebida no seminário, flexibilizavam o ambiente religioso imposto, inserindo caminhos diferentes daqueles estipulados previamente pela Igreja. Ao mesmo tempo em que criavam sobre um espaço rígido, forçavam-no a se flexibilizar, como no caso de padres que cometiam concubinatos e, ao invés de serem punidos, recebiam a possibilidade de abandonar suas mulheres e seus filhos e, assim, continuarem seu sacerdócio. Por meio da leitura das cartas escritas por D. Viçoso, podemos perceber que o bispo desejou, inicialmente, excluir esses religiosos, mas, não realizou tais medidas. Parece-nos que com o tempo e com a falta de religiosos, ele notou que cumprir essas punições seria impossível em uma diocese tão grande e com tão poucos padres³⁵.

Essa postura, entre o rígido e o flexível³⁶, não foi apenas uma questão pragmática e política da Igreja diante das demandas socioculturais, mas uma derivação impulsionada pela mudança na espiritualidade católica. Nesse sentido, a Igreja Católica estava para além

religiosas no Brasil colonial). Como exemplo, no livro *Formação do Catolicismo Brasileiro* (1991), Eduardo Hoornaert traz dois capítulos especialmente endereçados à discussão sobre práticas sincréticas e cultura popular [...] Bem, ao observarmos tal questão, podemos dizer que a crítica de Chartier, Muchembled e Peter Burke para o conceito cultura popular também pode servir ao de catolicismo popular.” p.241. Outros trabalhos também seguem esse viés cultural no estudo do ultramontanismo no Brasil: conferir: RIGOLO FILHO, Pedro. *A Romanização como cultura religiosa* (1908-1920). Dissertação (Mestrado em História). Campinas: IFCH/Unicamp, 2006, bem como os trabalhos já mencionados de Gustavo de Oliveira, Karla Martins e Ítalo Santirocchi. Cf. CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. 2ª edição. Lisboa: Difel, 2002.

³⁴ Bispo da Diocese de Mariana entre 1844 e 1875, um dos iniciadores do processo de reforma ultramontana.

³⁵ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010. p.28.

³⁶ Faço referência à hipótese central defendida na pesquisa de Gustavo Oliveira. Cf: OLIVEIRA, Gustavo de Souza. op. cit.

da concepção teológico-política ultramontana, apesar dela ser fundamental na estruturação da instituição nesse período e na manutenção de posturas morais e religiosas mais rígidas.

Essa relação entre a cultura religiosa do clero e dos fiéis se modificou em meados do século XIX também por meio de uma mudança na espiritualidade católica, que passou a ser mais flexível. Uma dessas espiritualidades, de ampla circularidade no recorte da segunda metade do oitocentos até a primeira do século seguinte, foi a do bom pastor, cristalizada na figura do sacerdote como um pastor das almas. Desenvolvida, sobretudo, por meio das apropriações da teologia de Afonso de Ligório³⁷ (1696-1787)³⁸, do humanismo salesiano e da escola francesa, tal espiritualidade, que não deixou de abarcar traços rigoristas, promulgava a concepção de um Deus misericordioso que almejava salvar a todos. Além disso, era menos severa na análise dos casos de ordem moral, optando pelo perdão e pela confissão em vez do castigo ou ameaça divina. O controle clerical não deixou de existir, porém era feito seguindo outros caminhos. Vários sacerdotes se apropriaram e ressignificaram essa espiritualidade de acordo com as demandas culturais e escolhas subjetivas, como perceberemos ao analisar a trajetória eclesiástica do monsenhor José Silvério Horta. Para realizarmos tal análise, dividimos a dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo buscamos entender como a escrita eclesiástica, especificamente em sua dimensão biográfica e autobiográfica, foi utilizada como uma forma de construir modelos exemplares a serem seguidos e difundidos pela Igreja Católica em Minas Gerais, inspirados no perfil sacerdotal do pastor almas. Nesse capítulo, analisamos a especificidade, o estilo narrativo e os usos das autobiografias e biografias eclesiásticas de fins do século XIX e das primeiras décadas do século XX a fim de compreendermos as apropriações feitas pela biografia e pela autobiografia de José Silvério Horta. Para tanto, elegemos como material de análise três biografias sobre eclesiásticos mineiros, particularmente da Arquidiocese de Mariana, *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso* (1876), *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta* (1927) e *Monsenhor Horta: esboço biográfico* (1934); as hagio-biografias sobre o cura d'Ars escritas por Francis Trochu e Henri Ghéon

³⁷ Bispo, escritor e teólogo italiano. Fundador da Congregação dos Redentoristas. Foi canonizado e recebeu o título de “doutor da Igreja” no século XIX.

³⁸ Cf. BAZIELICH, Antoni. La spiritualità di Sant'Alfonso Maria de Liguori. Studio storico-teologico. *STUDIA. Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris Roma*. 1983, vol. 31, nº2, p. 331-372.

na primeira metade do século XX; e algumas das autobiografias católicas que circulavam nessa conjuntura, como a *História de uma Alma* de Teresa de Lisieux (1873-1897)³⁹ e a *Apologia Pro Vita Sua* do cardeal John Henry Newman (1801-1890)⁴⁰. Nesse capítulo, fornecemos um enfoque à dimensão narrativa do processo de construção de um perfil exemplar de pastor das almas, sem descartar, contudo, sua vinculação às práticas eclesiais.

No segundo capítulo buscamos mapear como a espiritualidade do bom pastor e seu modelo sacerdotal do pastor das almas se desenvolveu na trajetória de monsenhor José Silvério Horta, principalmente a partir das apropriações da teologia moral de Afonso de Ligório (1696-1787), do humanismo devoto de s. Francisco de Sales (1567-1622)⁴¹ e do perfil clerical e de santidade simbolizado pelo Cura d’Ars (1786-1859)⁴². Apesar de inspirado em alguns elementos da teologia ultramontana e das diretrizes papais, os processos de reforma do catolicismo foram viabilizados a partir de diferentes táticas e estratégias veiculadas por diferentes membros da hierarquia eclesial na Arquidiocese de Mariana, como bem nos mostrou o caso do monsenhor José Silvério Horta. Ligado às diretrizes de seus superiores, porém não restrito a elas, Horta se constituiu como um pastor das almas em Minas Gerais, adotando caminhos que nos fizeram questionar a oposição entre “ortodoxia” e “catolicismo popular”. Há uma complexidade maior nessa relação, sendo a própria mensagem dita oficial ressignificada por meio das demandas socioculturais dos fiéis e da Igreja, como será analisado no terceiro capítulo.

No último capítulo tivemos como objetivo estudar como determinadas práticas ditas “sobrenaturais” – tais como os milagres, as visões e exorcismos que ganharam um espaço significativo nos escritos autobiográficos e biográficos de monsenhor Horta – foram legitimadas de acordo com as demandas socioculturais dos fiéis e da Igreja, sendo também utilizadas como ferramentas de fortalecimento da fé e da instituição. Partimos do

³⁹ Carmelita descalça francesa, canonizada em 1925. Ficou conhecida no mundo católico por seus escritos autobiográficos que marcaram a história da espiritualidade contemporânea.

⁴⁰ Sacerdote anglicano inglês convertido ao catolicismo.

⁴¹ Nascido na França, ficou conhecido por sua atuação como bispo em Genebra e por suas obras de devoção e espiritualidade. Foi canonizado no século XVII e considerado um “doutor da igreja”.

⁴² Pároco francês da pequena aldeia de Ars, onde ficou conhecido por sua atuação no confessionário e na reforma cultural e religiosa de seus fiéis. Foi beatificado em 1905 e canonizado em 1925.

pressuposto de que as chamadas práticas “sobre-humanas”⁴³, muitas vezes associadas à religiosidade popular pela historiografia⁴⁴, não se desassociaram dos intentos da hierarquia eclesiástica em fins do século XIX e início do XX. Contudo, essa relação foi mais tênue e conflituosa do que se apresenta, principalmente em relação aos exorcismos.

⁴³ Conferir a discussão feita por Brelich sobre a categoria de “sobre-humano” que, para o autor, deve substituir a de “sobrenatural”. BRELICH, A. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: _____. *Historia de las Religiones – Las Religiones Antiguas*, – v. 1. 7. ed. Madrid: Siglo XXI, 1989.

⁴⁴ Cf. AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983; AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

CAPÍTULO 1

A CONSTRUÇÃO DE UM MODELO EXEMPLAR: O PASTOR DAS ALMAS E A ESCRITA ECLESIÁSTICA EM TEMPOS DE REFORMA ULTRAMONTANA

1. (Auto)biografias, catolicismo e a cultura moderna nos séculos XIX e XX

Neste capítulo analisaremos a especificidade, o estilo narrativo e os usos das autobiografias e biografias eclesiásticas de fins do século XIX e das primeiras décadas do século XX a fim de compreendermos as aproximações e apropriações feitas pela biografia e pela autobiografia de José Silvério Horta. Para tanto, elegemos como material de análise três biografias sobre eclesiásticos mineiros, particularmente da Arquidiocese de Mariana, *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso* (1876), *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta* (1927) e *Monsenhor Horta: esboço biográfico* (1934); as hagio-biografias sobre o cura d'Ars escritas por Francis Trochu e Henri Ghéon na primeira metade do século XX; e algumas das autobiografias católicas que circulavam nessa conjuntura, como a *História de uma Alma* de Teresa de Lisieux e a *Apologia Pro Vita Sua* do cardeal John Henry Newman.

Na leitura da Igreja Católica do século XIX, os desafios postulados pela cultura moderna oitocentista ao catolicismo fizeram com que a instituição empreendesse diferentes estratégias de fortalecimento. Esse século foi considerado um dos momentos críticos para a instituição. Em diferentes países católicos ocidentais, a separação entre Estado e Igreja e os processos de laicização¹ foram considerados como alguns dos grandes desafios da modernidade.

¹ Entendemos a laicização como um processo de estatização de instâncias civis e sociais antes administradas pela religião. No Brasil podemos verificar a efetivação desse processo a partir da Primeira República e da Constituição de 1891, que propôs tornar laica a educação escolar, os cemitérios, casamentos, bem como o próprio Estado. A religião católica não deixou de estar presente na sociedade brasileira e em muitas instituições públicas após o advento da República. Como dissemos, esse foi um processo, que se desdobrou em conflitos e negociações ao longo do período republicano. Segundo Paula Montero e Ronaldo de Almeida, “No caso brasileiro, se é verdade que com a República a Igreja católica deixará de ser, progressivamente, a instância integradora da vida social, perdendo funções e poder, esse movimento não será linear nem unívoco” MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo, R. M. de. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTNER, Henrique (org.). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: EDUSP, 2000. p.326-327.

No Brasil, apesar da separação ter ocorrido somente em 1890, a Igreja já presenciava, ao longo do século XIX, um clima de tensão com as ideias do Estado e mesmo com a conjuntura sociocultural do país². Boa parte do clero católico formado ao longo do século XIX sob a influência dessas novas diretrizes ultramontanas³ chegava ao Brasil e se dizia surpresa com as práticas religiosas dos fiéis. Mas esse estranhamento não era uma novidade, pois já era vivenciado nos países de origem dos missionários que vieram a pedido dos bispos brasileiros⁴.

Em diálogo com as propostas romanas e com o pensamento teológico ultramontano, os bispos e seus subordinados elaboraram diferentes práticas e representações a fim de consolidar uma identidade católica no Brasil e de fortalecer a fé e a instituição. Os projetos foram variados, mas os objetivos eram parecidos. A escrita eclesiástica, em suas diferentes modalidades, foi uma das ferramentas utilizadas para a consolidação desses projetos de igreja. Dentre elas, a escrita autobiográfica e, principalmente, a de cunho biográfico, assumiu um espaço importante nas estratégias do catolicismo para se fortalecer e reafirmar uma identidade clerical e religiosa mais próxima da cultura eclesiástica romana. Um dos modelos representados foi o do sacerdote como um pastor das almas, ligado à

² Podemos mencionar como exemplo dessas tensões a Questão Religiosa: “Entre 1872 e 1875, os jornais maçônicos divulgavam o nome de dois Bispos que atuavam respectivamente no Pará e em Olinda, D. Macedo Costa e D. Vital Maria Gonçalves. Eles eram alvo de notícia porque proibiram a presença maçônica em Irmandades religiosas nas suas respectivas dioceses. Contrariando as ordens do Imperador, que mandou suspender suas interdições, os Bispos comandaram uma luta contra os chamados pensamentos maçônicos e isso teria sido suficiente para que o Supremo Tribunal de Justiça solicitasse, em nome do Imperador, a abertura de processo contra os diocesanos. Julgados e levados à prisão, na Ilha das Cobras, em 1874, os Bispos se mantiveram firmes à condenação do que eles chamavam de ideias satânicas. Várias foram as versões sobre estes fatos, conhecidos à época como Questão Religiosa, tornando os Bispos personagens deste conflito cujo período marcou as relações entre a Igreja e o Estado.” MARTINS, Karla. “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”: relações entre a Igreja e o Estado no Pará oitocentista. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, 13, mar. 2009. p.70-71. Disponível em: <<http://www.revistas.uepg.br/index.php?journal=rhr&page=article&op=view&path%5B%5D=444>>. Acesso em: 17/11/2013. Conferir também: VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

³ Aliadas também aos preceitos tridentinos, já que o ultramontanismo se apropriou de tais diretrizes, porém com um enfoque mais centralista na figura do papa e com conotações políticas de combate aos inimigos da crença católica.

⁴ Cf. OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010.

espiritualidade do bom pastor desenvolvida em meados do século XIX por meio das apropriações da teologia de Afonso de Ligório e da escola francesa de espiritualidade⁵.

No século XVIII, essas narrativas a serviço do exemplar, manuseadas a fim de legitimar a reforma tridentina que então circulava nas dioceses da América Portuguesa, inclusive entre as religiosas, foram importantes na difusão de modelos de virtudes, santidade e espiritualidade. A escrita biográfica e autobiográfica foi significativa nos conventos femininos em Portugal, porém rara na América Portuguesa⁶. Apropriando-se dos usos e do estilo narrativo das obras de devoção e das hagiografias, as autobiografias femininas do setecentos se diferenciaram em alguns aspectos das obras desse perfil publicadas em fins do século XIX e início do XX por sacerdotes católicos, sobretudo por se apropriarem da escrita mística, que se pauta em outra modalidade de experiência religiosa e narrativa:

As biografias e autobiografias representam, por sua vez, um gênero de escrita distinto dado o caráter literário que algumas possuem, mas principalmente por se tratar de uma literatura edificante, a serviço da evangelização, como a caracterizou Octaviano Paz. Assim, se a escrita institucional e o hábito de manter correspondências esteve presente tantos nos estabelecimentos religiosos como nos leigos, as biografias e autobiografias são próprias do segundo tipo de instituição. [...] Essas mulheres escreveram sobre suas missões na Terra, união com Deus e o significado da vida religiosa. É nesse sentido que os textos adquirem caráter pedagógico doutrinal, se aproximando do gênero hagiográfico e certamente nele se espelham⁷.

A escrita autobiografia eclesiástica de fins do oitocentos e início do século XX assumiu a sua especificidade diante das outras modalidades de escrita de si laicas e modernas, incorporando, contudo, alguns de seus enunciados e marcas de enunciação. Apropriou-se do estilo narrativo das obras religiosas de perfil autobiográfico que circulavam no século XIX e início do XX, bem como incorporou modelos narrativos e identitários advindos de biografias católicas e hagiografias do período. Apesar de seguirem

⁵ BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p.40-44

⁶ ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004. p.62.

⁷ Ibid. p.62.

um modelo literário semelhante, tais obras assumiram tons singulares devido à própria estrutura de narração, pautada em uma economia de verdade mais subjetiva do que factual. Transitando entre o histórico e o poético, entre a experiência e a projeção, as autobiografias católicas de fins do oitocentos e início do século XX moldavam um perfil de santidade e de identidade clerical almejado e, ao mesmo tempo, não tão comum no Brasil⁸.

1.2. A especificidade das autobiografias religiosas

As autobiografias eclesásticas masculinas⁹ foram raras no contexto brasileiro de fins do século XIX e início do XX¹⁰. Os epistolários, outra modalidade da escrita de si, foram mais recorrentes e mais publicados, vide os *Anais da Congregação da Missão em Paris*¹¹, um compêndio que reunia cartas de missionários lazaristas do mundo todo, inclusive os que vinham para o Brasil¹².

Em âmbito internacional, temos algumas autobiografias conhecidas, como a *História de uma Alma* (1898), da carmelita francesa Teresa de Lisieux (1873-1897), e a *Apologia Pro Vita Sua* (1864) do cardeal John Henry Newman (1801-1890), um anglicano convertido ao catolicismo no século XIX. Não são muitas as narrativas católicas nesse estilo, pelo menos foram poucas as que ganharam grande circularidade. Dentre elas, a de Teresa de Lisieux tornou-se a mais emblemática como obra de espiritualidade.

A autobiografia se caracteriza como uma narrativa na qual o personagem principal é o próprio indivíduo que escreve, e é uma documentação específica, já que a economia de

⁸ Conferir o trabalho de Gustavo de Oliveira (2010) sobre o bispado de Dom Viçoso (1844-75), que identifica uma grande quantidade de padres considerados como liberais em meio aos padres “reformados”, bem como uma certa escassez do clero na Arquidiocese de Mariana nesse recorte.

⁹ Que tiveram como modelo inaugural as *Confissões* de santo Agostinho, escritas nos moldes do *auto-informe-confissão* caracterizado por Bakhtin. Cf. BUARQUE, Virgínia. *Autobiografias eclesásticas: para além da representação de si*. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011.

¹⁰ As autobiografias de religiosas foram mais comuns nos conventos femininos do século XVII e XVIII em Portugal, porém raramente encontradas na América Portuguesa. ALGRANTI, op. cit.; MICELI, Sergio. *A elite eclesástica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.43.

¹¹ Esses anais começaram a ser organizados e publicados no início do século XIX, perdurando sob o mesmo título até aproximadamente o início da segunda metade do século XX.

¹² PIRES, Tiago. *Escrita eclesástica e modernidade: as cartas do padre João Batista Cornagliotto (1855-1902)*. In: III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades - ANPUH. In: *Anais do III Encontro Faccional do GT História das Religiões e das Religiosidades/ Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: ANPUH, 2011. v.3. p.6.

verdade se pauta mais no próprio sujeito do que em uma verdade factual. Podemos falar na construção de uma forma determinada de sinceridade, mais do que em uma verdade positiva. Isso não significa dizer que o texto autobiográfico é uma ficção, mas que ele não deve ser lido à luz de um estilo narrativo histórico ou biográfico. Trata-se, portanto, de uma narrativa referencial¹³.

Em inglês, o termo autobiografia surgiu no final do século XVIII e início do XIX. Foi citado na França pelo dicionário *Larousse* em 1886¹⁴. A autobiografia progrediu de maneira proporcional ao triunfo do individualismo ocidental. Apareceu na segunda Renascença, na terceira, mas sua forma consolidada se afirmou entres as Luzes e o romantismo¹⁵. A autobiografia, em sua dimensão laica e moderna, geralmente é reconhecida a partir das *Confissões* de Rousseau (1764-1770)¹⁶, momento no qual a vida cotidiana (inclusive a dos “homens comuns”) se tornou uma história e ganhou um valor biográfico, ou seja, o direito de serem narradas por todos e o gosto de serem lidas. Segundo Philippe Lejeune, a autobiografia se constitui em uma narrativa em prosa, na qual o assunto tratado é a vida individual, e a identidade do autor-narrador-personagem (o nome próprio deve remeter a uma pessoa real) é estabelecida de maneira evidente no título, capa ou ao longo do texto, construindo, assim, um contrato de leitura entre o autor-narrador-personagem e o leitor¹⁷. No século XIX,

o gênero autobiográfico foi dotado de novo incremento, em paralelo ao aparecimento do romance que, de forma distinta das narrativas literárias que o precederam, não veicula atitudes exemplares mas, pelo contrário, acentua a sensibilidade característica de uma cultura histórica que vislumbra a existência como risco e novidade. [...] Assim, segundo Albert Pierre, os diários íntimos, os cadernos de retiro e as autobiografias retrospectivas desfrutavam de amplo espaço na literatura edificante oitocentista¹⁸.

¹³ ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. *Revista Estudos Históricos*, vol. 4 (nº7), 1991. p.9.

¹⁴ BUARQUE, Virgínia. Op. cit., 2011. p.7.

¹⁵ CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Estudos Históricos*, n. 21, 1998. p.47.

¹⁶ MARQUES, José Oscar de A. *Rousseau e a forma moderna da autobiografia*. ABRALIC/Porto Alegre, 2004. Disponível em: < http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Forma_moderna_da_autobiografia.pdf>. Acesso em 03/03/2013. p.1.

¹⁷ LEJEUNE, Philippe. *O Pacto Autobiográfico*. De Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p.14.

¹⁸ BUARQUE, 2011, op. cit., p7.

O escrever sobre si se tornou um dispositivo crucial a partir do século XVIII, assumindo em muitos casos uma função autoterapêutica, ligada também à produção de sentido para a existência humana¹⁹. O autor escreve sobre si, para o outro e para si mesmo. O ato autobiográfico, segundo Georges Gusdorf, é algo datado, na medida em que ele proporciona a saída de uma sociedade tradicional e, portanto, o sentimento da história como uma aventura autônoma, individual. Em uma cultura em que é importante que o indivíduo sobreviva na memória dos outros, a escrita de si se tornou um mecanismo privilegiado²⁰. Mas tais definições seriam suficientes para caracterizar as autobiografias eclesiais de fins do século XIX e início do XX? Acreditamos que não devido a algumas razões.

Apesar das autobiografias eclesiais católicas dialogarem com o estilo narrativo e mesmo com os usos das autobiografias laicas e modernas, tal modalidade de escrita pode abarcar singularidades consideráveis. Ela “mostra-se efetivada sob o olhar/a leitura de Deus, da reflexão do próprio autor (numa espécie de ‘exame de consciência’) e, ainda, de seus colegas de ministério ordenado”²¹, haja vista que, em grande parte, é requerida por seus superiores, e não como iniciativa do autor. Tanto na *História de uma alma* de Teresa de Lisieux como na autobiografia do monsenhor José Silvério Horta, a dimensão da autoria é desvalorizada em prol de um projeto maior, que seria o de engrandecer o nome de Deus a partir de um testemunho da própria vida:

De joelhos diante de Nosso Senhor Crucificado, peço humildemente que me assista com a sua graça neste sacrifício, de sorte que nada refira, nem afirme contra a verdade, nem oculte de tudo que pode redundar na glória de seu santo Nome e exaltação de suas misericórdias a bem das almas²².

Na vida dos Santos, vemos que há muitos que não quiseram deixar nada de si/ depois da morte, nem a mínima lembrança, o mínimo escrito; há outros ao contrário, como nossa Madre Sta. Teresa, que enriqueceram a

¹⁹ CALLIGARIS, op. cit., p.50.

²⁰ Ibid. p.46.

²¹ BUARQUE, Virgínia. Uma interpretação histórica sobre a escrita religiosa autobiográfica. Anais do III Encontro Nacional do GT História das religiões e das religiosidades – ANPUH. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011. p.4.

²² ARQUIVO ECLESIALÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). Horta, Monsenhor José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*, 1932. p.1.

Igreja com suas sublimes revelações sem temer revelar os segredos do Rei, a fim de que Ele seja mais conhecido, mais amado pelas almas²³.

Na *Apologia Pro Vita Sua* do cardeal John Henry Newman (1801-1890), tal dimensão da autoria pode ser pensada de forma diferente, já que a iniciativa adveio do próprio sacerdote. Anglicano convertido ao catolicismo em pleno século XIX, Newman sofreu variadas formas de retaliação de seus contemporâneos, sendo acusado de comunista, de perseguir a Igreja na Inglaterra e de praticar feitiçaria. Daí surge, talvez, o desejo de escrever sua autobiografia, para reconstruir sua imagem, deturpada por diversos meios, além de promover um projeto político de reafirmação da fé e de reatamento entre catolicismo e Igreja Anglicana. A sua *Apologia* foi uma tentativa de responder aos ataques que estava recebendo, e uma maneira de configurar uma nova existência, certamente de acordo com a ortodoxia romana, já que ele almejava também atrair a atenção e o reconhecimento dos seus mais novos superiores²⁴. Sua *Apologia* não é como as *Confissões* de Rousseau, pois ele não conta toda a sua vida nem detalhes cotidianos de sua existência. Foi um interesse efêmero, como ele mesmo afirmou, para combater as “más línguas” que deturpavam a sua imagem.

Essa *Apologia* obteve repercussão considerável e atraiu, como Newman queria, a atenção da Igreja Católica para os seus feitos em prol do catolicismo na Inglaterra. Sua proposta era, como o título descreve, realizar uma história de suas ideias religiosas. Newman lutou contra os “inimigos da fé católica” de sua época, contra o liberalismo, contra as acusações feitas pelos protestantes e pelos cétricos à Igreja Católica, confrontos típicos do contexto e intenção presente nas propostas romanas, claramente delineadas no *Syllabus*, publicado no papado de Pio IX (1846-1878)²⁵.

Ainda que feita de outra forma, tanto em relação ao enunciado quanto às marcas de enunciação, e com outras intenções, a obra de Newman se inseria claramente no projeto da Igreja Católica de empreender práticas de fortalecimento da fé em meio à cultura moderna

²³ LISIEUX, Teresa de. *História de uma alma*. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.229

²⁴ Cf. NEWMAN, John Henry cardinal. *Apologia pro vita sua*. Being a history of his religious opinions. London: Oxford University Press, 1964 [1864]. Esta tradução refere-se à edição de 1886 da obra, revisada pelo cardeal Newman em 1865.

²⁵ *Ibid.* p.V.

oitocentista. O projeto inicial de Newman foi individual, mas os usos e a circularidade de sua obra serviram como meio de difusão e de consolidação das ideias católicas do momento, sobretudo na luta contra o liberalismo e a laicização da sociedade²⁶.

Nas autobiografias de Horta e de Teresa de Lisieux, a ideia de escrever o texto adveio de um superior, e ambos não queriam que as obras fossem publicadas. Por esses e outros motivos, a autobiografia do monsenhor Horta se aproxima mais do modelo da *História de uma Alma* do que da *Apologia Pro Vita Sua* de Newman:

Eis porque vencendo a mais profunda repugnância do meu espírito, escrevo estas simples e tristes notas da minha vida, a mandado do Exmo. Sr. Bispo Titular de Argiza, coadjutor do Exmo. Sr. Arcebispo de Diamantina, e depois de ter ouvido a opinião do meu confessor ao qual as entrego para fazer delas o uso que melhor lhe parecer, desejando porém, de todo o meu coração que sejam destruídas, ou pelo menos não publicadas²⁷.

Não creiais, Madre, que busco que utilidade possa ter meu pobre trabalho: visto que o faço por obediência, isso me basta e não sentirei nenhuma pena se vós o queimardes sob os meus olhos antes de lê-lo (G 33r)²⁸.

O texto acaba assumindo uma função autoterapêutica inerente à prática de narração da própria vida, organizada de maneira coerente e dotada de um sentido e identidade harmoniosa, efeito propiciado pela narrativa²⁹.

Mas o objetivo central da autobiografia eclesiástica não é o de fornecer sentido à existência nem o de apresentar o valor da vida individual do autor-narrador-personagem. A partir da vida exemplar do autobiógrafo, escolhido a dedo pelos superiores eclesiásticos³⁰, o texto apresenta um testemunho³¹ de fé desenvolvido ao longo da vida do sujeito, em um

²⁶ CUERVO, María Elena. Consideraciones em torno a la Apologia pro vita sua, del cardenal John Henry Newman. *Revista de Literaturas modernas*, n. 36, 2006. p.122.

²⁷ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*, 1932. p.38.

²⁸ LISIEUX, op. cit., p.217.

²⁹ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p.169.

³⁰ Quando um superior pede para algum religioso escrever uma autobiografia religiosa, já existe uma intenção de construção e difusão da memória e do testemunho exemplar da vida do biografado, como aconteceu tanto com Teresa de Lisieux quanto com o monsenhor Horta. Mas os candidatos precisam estar minimamente de acordo com o modelo de virtudes e santidade requerido pelo momento, caso queiram ter suas vidas postas como exemplar e santa.

³¹ A escrita (auto)biográfica católica também comporta uma dimensão testemunhal e memorial. Apesar da “memória” e do “testemunho” serem aspectos importantes nessas narrativas religiosas, optamos por não nos

caráter providencial, porém não dado de antemão. Dessa forma, a autobiografia religiosa se distancia da hagiografia na medida em que a vida dos santos pressupõe um tempo sagrado, no qual o santo é eleito e circunscrito em um local sacralizado, dado de início, constituindo-se como um personagem divino. Na hagiografia, importa mais o modelo exemplar que o personagem simboliza do que as virtudes individuais e subjetivas adquiridas processualmente pelo autobiógrafo³².

Há um diálogo significativo entre esses dois estilos, sobretudo em seus usos. No século XIX, as hagiografias também eram utilizadas para combater as crenças e matrizes de pensamento anticatólicas, além de serem lidas como material de edificação espiritual³³. Tanto a autobiografia eclesiástica como a hagiografia são representações de um modelo de santidade e de identidade eclesiástica e religiosa, sendo a vida lida e escrita em uma dimensão providencialista e voltada para a edificação dos leitores.

Algumas hagiografias do início do século XX foram escritas nos moldes das biografias e, portanto, comportam uma dimensão factual maior, apropriando-se do modelo histórico-crítico delineado, por exemplo, pelos *Acta Sanctorum* (1643)³⁴. Além disso, elas estabelecem o exemplar a partir de um personagem que representa as virtudes e a concepção de santidade do momento, diferente da vida do autobiógrafo religioso, que constrói tais representações a partir da trajetória individual e plural. A abordagem crítica tanto das biografias modernas quanto do modelo dos *Acta Sanctorum* não deve ser interpretada como uma possibilidade de construção de um texto mais realista e isento de artefatos retóricos. Nas narrativas (hagiográficas e biográficas) religiosas, o método histórico-crítico é manipulado visando um projeto teológico-político, e não a busca pela produção do conhecimento histórico.

atermos a essa dimensão analítica, haja vista que isso exigiria uma leitura teórica específica e caminhos pelos quais não objetivamos percorrer. Para uma discussão sobre o assunto, indicamos os seguintes autores: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2003). Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). *História, Memória, Literatura*. O testemunho na era das catástrofes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003; SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História*, nº 30, 2005, 31-78; CERTEAU, Michel de. A arte da memória e a ocasião. In: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

³² CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p.274-275.

³³ Ibid. p.271.

³⁴ DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009. p.146.

O perfil de santidade delineado pelas vidas dos santos no século XIX e início do XX, pelo menos na interpretação de alguns eclesiásticos, referia-se mais às virtudes morais e psicológicas (caridade, paciência, esvaziamento de si, pastoreio das almas) do que aos dons “sobre-humanos”³⁵, ainda que tais “dons” continuassem presentes em narrativas tanto hagiográficas quanto (auto)biográficas³⁶. As práticas interpretadas como sobre-humanas (curas, milagres) aparecem nas narrativas de Teresa de Lisieux e monsenhor Horta, e de forma diferente na *Apologia* de Newman. Nessa última, os milagres são discutidos de maneira doutrinária, a partir de análises teológicas comedidas, que apresentam uma postura de desconfiança e maior ceticismo em relação aos casos de ordem “sobre-humana”³⁷.

Como leitores das vidas dos santos³⁸, os autobiógrafos eclesiásticos acabavam se apropriando das tópicas hagiográficas e dos modelos de santidade e virtudes presentes também nas biografias eclesiásticas. Nesse sentido, eles passaram a se constituir e se autorrepresentar, bem como interpretar alguns acontecimentos de suas vidas, apropriando-se dos modelos disponíveis nesses estilos literários. Uma rede de apropriações é tecida entre esses escritos (auto)biográficos e hagiográficos que circularam em fins do XIX e início do XX, sendo possível identificar nas narrativas expressões e tópicas hagiográficas muito semelhantes.

D. Benevides, bispo de Mariana entre 1877 e 1896, chamava monsenhor Horta de “o meu Cura d’Ars”³⁹, referindo-se ao sacerdote francês João Maria Vianney (1786-1859)⁴⁰, um dos modelos mais emblemáticos do pastor das almas de fins do século XIX e início do XX. Analisando a trajetória de José Silvério Horta, percebemos as inúmeras apropriações e uma perceptível semelhança com a vida do cura d’Ars narrada nas biografias de Francis Trochu e Henri Ghéon⁴¹. As tentações enfrentadas, as lutas contra o

³⁵ ROSA, Maria de Lurdes. “Fazer história”... para “fazer santos”: uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 2000 (12). p.439.

³⁶ Temos como exemplo as biografias sobre o cura d’Ars e os manuscritos autobiográficos de Teresa de Lisieux e do monsenhor Horta, nos quais o apreço pelo milagre ainda é recorrente.

³⁷ NEWMAN, op. cit., p.312-313.

³⁸ LISIEUX, op. cit., p.229.

³⁹ HORTA, Manuscrito Autobiográfico, p.20.

⁴⁰ Beatificado em 1905 e canonizado em 1925.

⁴¹ TROCHU, Francis (1877-1967). *O Cura d’Ars. São João Batista Vianney (1786-1859)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1960 [1925 editada na França]; GHÉON, Henri (1875-1944). *O Cura d’Ars*. São Paulo: Quadrante, 1998 [19--].

“demônio”, os casos de curas e milagres, a proximidade com os fiéis e com os mais pobres e o “abandono de si” são algumas das virtudes do santo que Horta incorporou e que seus superiores viam nele. Esse “esvaziamento de si”, cristalizado em inúmeras expressões ao longo da narrativa, é uma característica comum tanto na autobiografia de Teresa de Lisieux quanto na de José Silvério Horta. Nesse sentido, uma hagiografia dificilmente poderia ser escrita pelo próprio “santo”, já que a santidade do candidato deve se pautar na humildade e no total desprezo da glória humana⁴². Uma questão não tão óbvia assim.

O esvaziamento de si, pelo menos no recorte do nosso trabalho, assumiu uma dimensão mais tensional. O sujeito não inibe o si mesmo, mas o reinventa a serviço de sua crença, tornando o si em um Outro, porém um Outro religioso. O valor sociocultural do autobiógrafo é transladado para outra instância, ressignificada a partir de discursos específicos. Quando Teresa de Lisieux expressa o seu desejo de não concretizar suas vontades e de não se glorificar, ela está encontrando o sentido para sua existência e o seu valor sociocultural na busca pela santidade. Ao longo dos manuscritos autobiográficos de Teresa, são muitas as passagens que denotam essa situação⁴³:

Pensei que tinha nascido para a *glória*, e buscando o meio de alcança-la, Deus inspirou-me os sentimentos que acabo de escrever. Fez-me compreender também que minha *glória* não apareceria aos olhos mortais, que ela consistiria em tornar uma grande *Santa!!!*.... Esse desejo poderia parecer temerário se for considerado quanto eu era fraca e imperfeita e quanto sou ainda agora após sete anos passados em religião, no entanto sinto sempre a mesma confiança audaciosa de tornar-me uma grande Santa, pois não conto com meus méritos não tendo *nenhum*, mas espero n’Aquele que é Virtude, a Própria Santidade, é Ele só que se contentando com meus fracos esforços me elevará até Ele e, cobrindo-me com seus méritos infinitos, me fará *Santa*⁴⁴.

Na autobiografia eclesiástica, Deus está acima do sujeito que escreve, já que a vida é escrita em função de testemunhar a glória de Deus, e não o valor biográfico propriamente dito. Sua vida é ressignificada de maneira providencial, porém abarca as tensões, angústias e contradições cotidianas e subjetivas que perpassam as autobiografias laicas e modernas:

⁴² DOSSE, op. cit., p.139.

⁴³ Cf. LISIEUX, op. cit., p.48, 62, 107, 112, 117, 123, 125, 176, 187, 205, 251, 253, 261, etc.

⁴⁴ Ibid. p.102.

Percebi que o Carmelo era o *deserto* onde Deus queria que eu fosse também me esconder... Eu o senti com tanta força que não houve a menor dúvida no meu coração, não é um sonho de criança que se deixa levar, mas a *certeza* de um chamado Divino; eu queria ir ao Carmelo não por *Paulina* mas por *Jesus só...* Pensava em *muitas* coisas que as palavras não podem exprimir, mas que deixaram uma grande paz na minha alma⁴⁵.

Isso não significa dizer que a autobiografia eclesiástica extingue a função autoterapêutica, típica da modalidade laica e moderna, em função do testemunho do sagrado. O que ocorre é que o sujeito fornece sentido à existência a partir da organização da vida em narrativa, mas de forma diferenciada, tendo em vista que a trajetória é ressignificada a partir de um olhar providencial e da dedicação à vida devota. O sentido da vida e o valor social são encontrados na dimensão religiosa, na atuação cotidiana nos ofícios eclesiásticos. Dessa forma, o sujeito não está completamente “vazio”.

As autobiografias religiosas também podem comportar uma dimensão mais próxima do estilo narrativo das *Confissões* de santo Agostinho, no que Bakhtin denomina de auto-informe-confissão (ou introspecção-confissão)⁴⁶. Nesse estilo, o texto é escrito no formato de uma súplica-oração, muito próxima da prece, em um processo de reinvenção do sujeito (e da identidade) e da constituição de sua imagem perpetuada, já que, “reconhecendo sua limitação diante da existência, o sujeito, no relato autobiográfico, lança então um apelo à memória”⁴⁷.

De acordo com Bakhtin, tal mudança identitária decorre, paradoxalmente, de um estado de esvaziamento subjetivo, uma vez que, em tal narrativa, o sujeito reconhece sua insuficiência para prover sua própria identidade, já que seu estado é mutável, inconcluso e contraditório, e sua palavra, proferida como um ato, só subsiste no instante singular da existência. Em paralelo, o sujeito não reconhece nos valores éticos da alteridade histórico-social, sempre contingentes, elementos suficientemente significativos para constituição de si, e lhes resiste (como, por exemplo, na experiência de refutação do desejo de obtenção de glória mundana ou, pelo contrário, do temor da opinião alheia). O “outro” é tido por ele como

⁴⁵ Ibid. p.90.

⁴⁶ BAKHTIN, Mikhail. O ato e o auto-informe-confissão. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.154.

⁴⁷ BUARQUE, 2011, op. cit., p.12.

necessário apenas para contraposição e subsequente destruição de uma possível incidência de tal posição axiológica externa⁴⁸.

Nesse sentido, a autobiografia de Teresa de Lisieux é mais próxima do auto-informe-confissão apresentado por Bakhtin do que o manuscrito de José Silvério Horta e a *Apologia* de Newman⁴⁹. Talvez Teresa de Lisieux tenha dialogado com mais facilidade com esse estilo narrativo por se inspirar também na escrita mística⁵⁰ de Teresa d'Ávila e São João da Cruz, apesar dele não ser homogêneo em toda a obra.

Mesmo apresentando um modelo exemplar, a escrita autobiográfica eclesial não deixou de incorporar momentos de tensão, angústias e desejos vivenciados em momentos cotidianos, descritos tanto na autobiografia de Horta quanto na de Teresa de Lisieux. O sujeito é atormentado por suas paixões, geralmente interpretadas como pecaminosas ou, em alguns casos, como demoníacas. Dotada de sentido e coerência, sob um efeito de linearidade e unidade, a narrativa não deixou de lado as incongruências e as diferentes identidades assumidas durante a trajetória do autor-narrador-personagem. O exemplar está no desenrolar da vida, nos esforços de superação das paixões, e não na santidade dada de início e imutável. Tal dimensão do sujeito cindido por suas questões subjetivas, tão cara às autobiografias e aos romances modernos, aparece em muitos momentos na obra de Teresa de Lisieux: “Ah! Nesse dia eu não disse poder sofrer ainda mais!... As palavras não podem exprimir nossas angústias, também não vou tentar descrevê-las”⁵¹. “Eu tinha então grandes provações interiores de toda espécie (até me perguntar às vezes se havia um Céu)”⁵².

A escrita autobiográfica católica nesse contexto construía identidades religiosas e, ao mesmo tempo, perpetuava a memória dos religiosos tidos como exemplos de santidade e de comportamento clerical. A escolha desses sujeitos não era feita de forma aleatória. É possível mapear em tais identidades uma afinidade com a espiritualidade do bom pastor e

⁴⁸ Ibid. p.12.

⁴⁹ Cf. LISIEUX, 2011, p.223, 279.

⁵⁰ Nessa modalidade de escrita e de experiência religiosa, há também uma importante contribuição do sujeito e do pensar sobre si no ato de narrar. Ao falar da mística de Teresa d'Ávila, Michel de Certeau afirma que: “Allí es donde el fiel encuentra el signo de Dios, certidumbre ahora establecida sobre una consciencia de sí. En sí mismo descubre lo que lo trasciende y lo que lo funda en la existencia.” CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p.55.

⁵¹ LISIEUX, op. cit., p.180.

⁵² Ibid. p.194.

com a representação do padre como um pastor das almas desenvolvidas no século XIX, principalmente a partir de apropriações da teologia moral de Afonso de Ligório. Os termos transitam entre bom pastor, pastor das almas, pastor, mãe/pai das almas, dentre outras possíveis categorias que remetem a uma postura eclesial mais flexível e à crença na misericórdia e no amor divino por todos, pensamento importante na teologia afonsiana. Como Teresa representou em sua escrita, “Sou de uma natureza tal que o temor me faz recuar; com o *amor* não somente avanço, mas *vôo*.....”⁵³, ou ao dizer “De que pois teria medo? Ah! O Deus infinitamente justo que se dignou de perdoar com tanta bondade todas as faltas do filho pródigo, não deve ser justo também para comigo que ‘estou sempre com Ele?’”⁵⁴.

Apesar de assumir diferentes versões, a noção do padre ou religiosa como pastor de almas incorporou uma dimensão mais terna, menos rigorista e mais próxima dos fiéis a partir da década de 1840. A trajetória de João Maria Vianney (1786-1859), o cura d’Ars, beatificado em 1905 e canonizado em 1925, foi um dos modelos emblemáticos de pastor de almas desse momento de transição de uma espiritualidade rigorista para uma abordagem mais flexível⁵⁵, aproximadamente a partir da década de 1840, quando tal sacerdote iniciou o estudo da obra de Ligório⁵⁶. Tanto Teresa de Lisieux quanto monsenhor Horta, em suas funções eclesiais e em seus modos específicos, dialogaram com a representação sacerdotal do pastor das almas, apresentando modelos de virtudes e santidade semelhantes: “Ser tua *esposa*, ó Jesus, ser *carmelita*, ser por minha união contigo a *mãe* das almas, isso deveria bastar-me”⁵⁷.

A autobiografia eclesial de fins do século XIX e início do XX, apesar de adotar diferentes modalidades narrativas, tanto no enunciado quanto nas marcas de enunciação,

⁵³ Ibid. p.195.

⁵⁴ Ibid. 203.

⁵⁵ Por localizar-se em um momento de transição, o cura d’Ars ainda apresentava um forte lado controlador e rigorista, aspectos característicos da sua formação e postura tridentina. Em monsenhor Horta essa faceta tridentina mostrou-se mais amena, sendo feita por outros caminhos e posicionamentos religiosos. As proximidades entre tais sacerdotes podem ser questionadas em alguns aspectos, sobretudo, por eles terem assumido cargos diferenciados na hierarquia eclesial. Enquanto o cura d’Ars foi um pároco de uma pequena aldeia, Horta assumiu os cargos mais altos que um sacerdote pode encampar numa Arquidiocese, trabalhando na Cúria, na Vigararia, na Secretaria, dentre outras funções.

⁵⁶ TROCHU, op. cit., p.253.

⁵⁷ LISIEUX, op. cit., p. 309.

dialogou com os modelos hagio-biográficos e autobiográficos disponíveis na construção e difusão de vidas e identidades exemplares de religiosos que, já em vida, foram reconhecidos por seus superiores como protótipos de santidade. Apropriou-se também do estilo laico e moderno e do que Bakhtin denominou de auto-informe-confissão. Escritos a serviço do exemplar, manuseados para a construção e projeção de uma identidade católica e de um projeto político de propagação da fé em um momento conflituoso para o catolicismo. Mas a autobiografia não foi o único estilo narrativo utilizado.

1.3. A construção de um pastor de almas: as hagio-biografias do cura d’Ars

Durante os últimos anos de sua vida, João Maria Vianney, o cura d’Ars, presenciou a multiplicação de objetos e fotos relacionados à sua pessoa, bem como escritos sobre sua vida. Sua fama de “santo” percorria o imaginário dos habitantes da pequena cidade de Ars e das adjacências⁵⁸. Em seus últimos anos, suas ações sacerdotais tornaram-se conhecidas em muitas outras regiões da França, inclusive pelo papa. Quando faleceu, seus pertences, suas roupas e seu corpo exumado foram disputados por fiéis e eclesiásticos que queriam suas relíquias em suas dioceses. A devoção ao cura d’Ars ocorreu enquanto ele ainda estava vivo, em grande parte pelos devotos franceses. Após sua morte, diminuíram as peregrinações até Ars e aos outros lugares onde estavam suas relíquias. Contudo, seu reconhecimento como santo fora do território francês foi catalisado pelas variadas publicações de cunho biográfico que se multiplicaram após a morte de Vianney. Algumas das publicações mais elaboradas, segundo o sacerdote e historiador francês Francis Trochu (1877-1967), foram *O Cura d’Ars, vida de João Batista Maria Vianney* (1861), do padre Alfredo Monnin, e *O bem-aventurado Cura d’Ars* (1905), de José Vianney. Segundo Trochu,

As outras biografias, obras de vulgarização ou de pura edificação que podem ter o seu mérito, nada apresentam de verdadeiramente novo que não se encontre nos trabalhos já citados. As que saíram à luz em vida do

⁵⁸ TROCHU, op. cit., p.371; GHÉON, op. cit., p.160.

Santo e que apesar de seus reiterados protestos foram divulgadas são, em muitas de suas páginas, obras de grande fantasia⁵⁹.

Trochu escreveu uma das biografias mais elaboradas do cura d'Ars, intitulada *O Cura d'Ars, São João Batista Vianney*, publicada na França em 1925. A obra foi traduzida para o português por um jesuíta do Seminário de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, entre as décadas de 1930 e 1940⁶⁰. A obra transita entre o estilo narrativo das biografias históricas de fins do século XIX e início do XX e o das hagiografias desse mesmo contexto⁶¹. Por transitar entre esses dois estilos, fica difícil classificá-la como uma biografia histórica⁶² ou como uma simples hagiografia. Por ser um gênero híbrido pautado na trajetória de um indivíduo, mesclando história e ficção, as biografias se tornam singulares, ainda que não escapem de algumas “maneiras de fazer” de seus contextos⁶³. “Assim, o biógrafo se faz autor de um romance verdadeiro”⁶⁴.

A hagio-biografia de Trochu, bem como outras vidas de eclesiásticos publicadas em fins do século XIX e durante a primeira metade do século XX, foram descritas como histórias verdadeiras, negando, muitas vezes, se tratar de um texto literário. “Assim, temos uma biografia diferente e rara na literatura cristã, onde o Santo aparece como foi de fato e não como o autor imaginou que fosse [...]”⁶⁵. Essa oposição entre literatura e texto histórico⁶⁶, bem como outras tensões do gênero historiográfico dessa conjuntura, foi utilizada a fim de reafirmar a legitimidade do santo e de seus prodígios, construídos por meio dos testemunhos dispostos no processo de canonização ou acessados de forma direta com as pessoas que conviveram com o “santo”. A história do personagem divino não

⁵⁹ TROCHU, op. cit., p. 9.

⁶⁰ Ibid. p.5.

⁶¹ CERTEAU, 2008, op. cit., p.271; ROSA, op. cit., p.439.

⁶² As biografias históricas são difíceis de serem definidas devido à variedade de estilos narrativos e pressupostos historiográficos que abarcam. Contudo, ela comporta nesse contexto algumas dimensões semelhantes, como a preocupação em ser mais “científica” do que as demais biografias, ou seja, imparcial, objetiva e em busca da veracidade dos fatos alcançada pela comprovação documental.

⁶³ DOSSE, op. cit., p.18.

⁶⁴ Ibid. p.71.

⁶⁵ TROCHU, op. cit., p.5.

⁶⁶ Talvez essa tensão entre o estilo histórico e o literário seja mais algo da retórica das biografias religiosas do que das discussões historiográficas de fins do XIX e início do XX. Em um momento em que a história estava se constituindo como disciplina, essa tensão pode ter sido mais evidente. A história até podia ser considerada um gênero literário por alguns autores, mas não nos moldes do romance. Sua pretensão era científica.

poderia ser fictícia se quisesse ser utilizada como exemplo aos fiéis e padres no século XIX e XX, logo, seria perigoso impor à obra a caracterização de “literária”, ainda mais nesse contexto.

A comprovação documental e o uso abundante das fontes são outras características comuns nessas narrativas, apesar de nem sempre passarem por uma crítica apurada. Tal rigor, além de estar associado à cultura histórica do século XIX e início do XX, servia como instrumento de legitimação do discurso religioso. Trochu fez uso constante de notas de rodapé explicativas e com as referências dos testemunhos colhidos do processo de canonização, no qual teve total acesso. Por reunir o montante de todos os documentos utilizados em tal processo, que não foram poucos, o autor conseguiu redigir uma longa obra, talvez uma das mais elaboradas e completas sobre o padre João Maria Vianney.

Henri Vangeon (1875-1944), cujo pseudônimo literário era Henri Ghéon, foi médico e oficial do Exército francês, se dedicando também ao teatro, à literatura e à pintura. “Em 1915, durante a primeira Guerra Mundial, recupera a fé que perdera na infância e a partir daí consagra os seus tempos livres a escrever biografias de santos em prosa e drama [...]”⁶⁷. Sua obra *O Cura d’Ars* foi publicada na França entre 1915 e 1944, tendo como fonte algumas testemunhas do processo de canonização e as biografias do padre Monnin, de José Vianney e de Francis Trochu. Uma afirmativa semelhante à narrativa de Trochu milita pelo caráter verídico da obra: “Não inventamos nada. Este pequeno livro é história pura”⁶⁸. Apesar de tal semelhança na busca por uma obra que seja fiel à vida do cura d’Ars, Ghéon elaborou um texto curto, em linguagem simples e sem notas ou qualquer outro tipo de referência, além de utilizar algumas imagens referentes à vida de Vianney. Desse modo, seu estilo narrativo se aproxima mais das hagiografias produzidas nos séculos XIX e início do XX do que das biografias históricas desse mesmo contexto.

A hagiografia é uma narrativa que prioriza o personagem (o santo) ao invés do indivíduo, inserindo-o em um tempo teofânico e em um lugar sagrado originário, no qual os traços de suas virtudes já são insinuados desde a infância do religioso. O santo é dado na origem, mas acompanha uma evolução em sua trajetória que revela a sua santidade: “Ter-

⁶⁷ GHÉON, op. cit., p.4.

⁶⁸ Ibid. p.9.

se-á, portanto, a vida de santo que vai da ascese aos milagres através de uma progressão em direção à visibilidade ou, pelo contrário, que visa para além dos primeiros prodígios, as virtudes comuns e ‘ocultas’ da ‘fidelidade nas pequenas coisas’, traços da verdadeira santidade⁶⁹.

A vida de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade, e segue os valores socioculturais na elaboração dos traços da santidade de um contexto⁷⁰. “Desde logo, o santo é santo graças ao olhar dos outros, daqueles que fabricam sua lenda dourada, e em seguida dos leitores que ali vão buscar uma possível identificação”⁷¹. Apesar de sua historicidade, a vida do santo e sua concepção de santidade se inspiram também nas trajetórias e virtudes de outros santos. Não por acaso, tais personagens são assíduos leitores de narrativas hagiográficas, constituindo a si mesmo por meio do diálogo entre as novas demandas socioculturais e as tópicas hagiográficas extraídas das leituras. As vidas dos santos são ressignificadas por tais tópicos, por essas maneiras de ser e agir que outrora caracterizaram outros sacerdotes. O “odor de santidade”, as lutas contra os “demônios” e as tentações e perseguições são elementos comuns em tais narrativas⁷². Como as narrativas hagiográficas⁷³ são escritas a serviço do exemplar, e lidas pelos eclesiásticos como material de edificação e de inspiração, quando não de doutrinação, tais modelos de como ser santo acabam circulando e deixando suas marcas nas práticas e nos escritos sobre tais personagens, ultrapassando, muitas vezes, sua dimensão topográfica.

As vidas dos santos sofreram consideráveis alterações durante a história moderna. As hagiografias do século XIX e início do XX se aproximaram do estilo hagiográfico do século XVII – ao modo dos *Acta Sanctorum*, publicada pelos jesuítas Bolland e Henskens em 1643 (primeiro de muitos outros volumes) – e do século XIX – mais moralizante e apreço às virtudes comuns e do dever de estado, “por vezes, refere-se a uma normalidade

⁶⁹ CERTEAU, 2008, op. cit., p.274-275.

⁷⁰ VAUCHEZ, André. Verbete: Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. p.290, p.296.

⁷¹ DOSSE, op. cit., p.139.

⁷² CERTEAU, 2008, op. cit., p.275-276.

⁷³ Chamamos de “narrativas hagiográficas” o conjunto de textos que abordam a vida dos santos, seja em um estilo mais próximo das biografias históricas ou das hagiografias romanceadas, das quais Certeau caracteriza como não-críticas Ibid. p.268.

psicológica, como seja, o ‘equilíbrio’”⁷⁴. Tais mudanças estão atreladas às “condições particulares a que foi sujeita a ‘sociedade cristã’ e a instituição eclesiástica desde o advento da laicização oitocentista, especialmente agravado com as separações formais entre Estado e Igreja, concretizadas durante o século XIX [...]”⁷⁵. Além disso, “a partir do século XVIII, cresceu, entre os católicos, o desejo de terem, nos altares, figuras modernas e familiares mais próximas de seu cotidiano e com as quais mantivessem laços identitários, étnicos e políticos.”, mudanças essas percebidas e apropriadas pela Igreja Católica⁷⁶.

Podemos chamar tais obras de hagio-biográficas, sobretudo a de Trochu, já que ela evidencia, mais que a narrativa de Ghéon, um diálogo maior com o caráter biográfico. Segundo Dosse,

À diferença da biografia, que acompanha uma evolução no tempo das potencialidades do indivíduo, a hagiografia enfatiza as descrições espaciais de lugares sagrados para enraizar a figura santa que é seu próprio protetor. Só como meio utiliza a narração. Já a biografia ressalta a narração, o percurso da existência no tempo, e atribui à descrição de estados de alma, retratos e balanço das ações ou obras um papel secundário, para animar a lógica narrativa temporal. O desdobramento da história, para o hagiógrafo, não passa de uma epifania progressiva do estado inicial de eleição ou vocação do santo, segundo uma concepção intrinsecamente teológica⁷⁷.

Essa “epifania progressiva” do estado inicial do santo, relativizada posteriormente por Dosse, se modifica, sobretudo, nas hagiografias escritas a partir do século XIX. As narrativas hagiográficas passam a comportar uma dimensão mais tensional na vida do santo. O santo se aperfeiçoa, e é nesse aperfeiçoamento que ele revela a sua santidade, pautada menos em ações “sobre-humanas” (milagres, curas) do que em virtudes psicológicas e morais (caridade, paciência, esvaziamento de si, pastoreio das almas), pelo menos para o olhar dos autores de tais obras⁷⁸.

⁷⁴ CERTEAU apud ROSA, op. cit., p.439.

⁷⁵ Ibid. p.440.

⁷⁶ SANTOS, Maria de Lourdes dos. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “ser santo”. *Estudos de História*, Franca, v.7 (1), p.27-39, 2000. p.36.

⁷⁷ DOSSE, op. cit., p.138.

⁷⁸ Apesar dos biógrafos Trochu e Ghéon descreverem inúmeros casos interpretados como sobre-humanos (curas, milagres, visões, exorcismo) na trajetória do cura d’Ars, eles consideram, assim como a Igreja

Essas narrativas hagiográficas se apropriaram, em maior ou menor grau, do estilo biográfico moderno⁷⁹, no qual o indivíduo e sua história (com situações cotidianas, inclusive) passam a receber um valor biográfico, o direito de serem narradas e o gosto de serem lidas⁸⁰. Além disso, o personagem e sua trajetória ganham uma dimensão mais mutável, com identidades que podem variar, mesmo que a vida esteja organizada de maneira cronológica e coerente. Apropriações essas que a biografia incorporou de alguns romances modernos⁸¹. A biografia de Trochu é mais representativa desse modelo híbrido da vida do santo, transitando entre o estilo hagiográfico e o biográfico moderno. Já Ghéon optou por um texto mais próximo das hagiografias descritas por Certeau⁸², uma narrativa sem muitas tensões ou mudanças, pautada no desenvolvimento das virtudes morais e psicológicas do santo, típico do modelo hagiográfico do século XIX.

“Por que se escrevem biografias? Nunca, sem dúvida, alguém escreveu a vida de outro homem só com vistas ao conhecimento”⁸³. A obra de Trochu, bem como a de Ghéon, apresentam e constroem a exemplaridade e as virtudes do cura d’Ars, seus traços singulares e, ao mesmo tempo, sua semelhança com a vida de outros santos. São obras voltadas à edificação e à consolidação de uma identidade clerical e religiosa, buscadas, principalmente, no modelo do pastor das almas representado por João Maria Batista Vianney. As obras não foram feitas para serem utilizadas no processo de canonização de Vianney, como é comum, pois foram publicadas próximas à data de canonização, em 1925. A biografia de Trochu, inclusive, foi publicada nesse mesmo ano.

No século XIX, as narrativas hagiográficas serviam também para impedir a consolidação das crenças opostas ao catolicismo, ligadas aos muitos processos de reforma que a Igreja então empreendia⁸⁴. Por estarem atreladas aos projetos da Igreja Católica, elas

Católica nesse contexto, as virtudes como características centrais na vida do santo e na constituição da santidade. Os dons “sobre-humanos” são menos importantes na caracterização da santidade do que as virtudes morais e espirituais. Tal noção, nos parece, pode não ser a mesma dos fiéis, muito apreços a tais “dons”.

⁷⁹ Principalmente a partir de fins do século XVII e início do XVIII.

⁸⁰ ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico: mapa do território. In: *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p.35, p.42.

⁸¹ LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. [1989]. p.170.

⁸² CERTEAU, 2008, op. cit., p.271.

⁸³ LEJEUNE apud DOSSE, op. cit., p.96.

⁸⁴ CERTEAU, 2008, op. cit., p.271.

eram, muitas vezes, encomendadas pelos próprios eclesiásticos. “É, incontestavelmente, o caso da Vie de Rancé, de Chateaubriand, obra encomendada por seu diretor de consciência, o padre Séguin”⁸⁵.

Certeau aponta uma diferença entre as vidas dos santos mais eruditas, ao modo de uma biografia histórica⁸⁶, e as “hagiografias não-críticas”, mais romanceadas e poéticas, afirmando que essas últimas tornavam-se mais populares, sobretudo pela facilidade de leitura⁸⁷. A obra de Trochu se aproxima do primeiro modelo, já a narrativa de Ghéon se assemelha mais ao modelo romanceado, apesar de se fundamentar em biografias históricas e testemunhos do processo de canonização⁸⁸. Por buscarem maior legitimidade em seus textos, os autores normalmente não usavam o termo literário ou hagiográfico para caracterizar suas obras, ou se usavam, expressavam com clareza no início da narrativa que não se tratava das antigas hagiografias romanceadas e cheias de traços fictícios. Eles almejavam escrever a “história verdadeira” dos santos, descartando os exageros das antigas hagiografias.

Era preciso utilizar estratégias que fizessem os textos de cunho religioso transitarem de forma mais pujante na cultura moderna e histórica do século XIX e do início do XX. Francis Trochu fez isso de forma mais contundente do que Henri Ghéon, apesar de ambos buscarem a maior objetividade possível. Essa modalidade da escrita religiosa, ligada tanto a leigos (Ghéon) quanto a eclesiásticos (monsenhor Trochu), foi um mecanismo importante tanto na produção de uma espiritualidade do bom pastor como na elaboração dos modelos de pastores das almas que foram emergindo ao longo do século XIX e início do XX. Além disso, essas obras ajudaram a construir e difundir a vida do “santo” Vianney. Mas representações como essas não se constituem de forma aleatória. Um caminho estreito e, por vezes, raro, é trilhado. Práticas tidas como virtuosas foram exigidas, ainda que elas nem sempre tenham sido unificadas durante a trajetória do cura de Ars.

⁸⁵ DOSSE, op. cit., p.71.

⁸⁶ Pautadas nos pressupostos científicos e positivos da objetividade e veracidade dos fatos. O rigor e a preocupação factual eram mais evidentes nesse estilo biográfico.

⁸⁷ CERTEAU, 2008, op. cit., p.268.

⁸⁸ GHÉON, op. cit., p.83.

1.4. Biografias católicas no Brasil

As biografias católicas de fins do século XIX e da primeira metade do XX se aproximaram desse modelo das hagio-biografias, sobretudo do estilo narrativo da obra de Francis Trochu. Nem sempre elas relatavam a vida de sacerdotes ou bispos com fama de santo, mas certamente descreviam trajetórias exemplares, principalmente daqueles padres ligados ao modelo romano e ultramontano. Na tentativa de legitimar seus enunciados, mantiveram um diálogo com a cultura histórica desse contexto. As biografias eclesiásticas de fins do século XIX e início do XX se apropriaram de alguns elementos da historiografia brasileira que circulavam nessa conjuntura, perpassando pelas concepções históricas e narrativas das biografias do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e mesmo da historiografia do início do século XX.

Diferentemente das autobiografias, as biografias católicas foram mais recorrentes nesse recorte. Devido à pluralidade das obras biográficas eclesiásticas do período, recortamos como material de análise a do monsenhor José Silvério Horta e a dos bispos marianenses D. Viçoso (1787-1875) e D. Silvério (1840-1922)⁸⁹. A biografia de José Silvério Horta foi escrita por seu sobrinho Francisco Horta. O arcebispo de Mariana, D. Silvério Gomes Pimenta, escreveu a vida de seu mestre D. Viçoso, e o primeiro arcebispo de Diamantina, D. Joaquim Silvério de Souza, escreveu uma das biografias sobre D. Silvério⁹⁰. Os biografados foram eclesiásticos que atuaram na Arquidiocese de Mariana, bem como os biógrafos, com exceção do arcebispo de Diamantina. Prática comum, como poderemos notar, não só nas arquidioceses mineiras do período.

Em um breve levantamento das biografias católicas de fins do século XIX e da primeira metade do XX, conseguimos identificar um número significativo de obras, como:

⁸⁹ HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934; PIMENTA, Silvério Gomes, padre. *Vida de D. Antonio Ferreira Viçoso*. Bispo de Mariana, Conde da Conceição. 3ª edição revista pelo autor. Mariana: Typographia Archiepiscopal, 1920 [1ª edição, 1876]; SOUZA, D. Joaquim Silvério de Souza (1º Arcebispo de Diamantina). *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta*, 1º Arcebispo de Mariana. Editada pelo Exmo. Sr. Dom Helvécio Gomes de Oliveira. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus. Alm. Barão de Piracicaba, 36-A, 1927.

⁹⁰ Mapeamos algumas outras obras de perfil biográfico sobre D. Silvério, como: O arcebispo negro: ensaio de uma síntese da vida e obra de D. Silvério Gomes Pimenta (1942), de Benedito Ortiz e Traços biográficos de D. Silvério Gomes Pimenta (1940), do monsenhor Alípio Odier de Oliveira.

Dom Epaminondas (1941), escrita pelo padre Ascânio Brandão; *Dom Joaquim, 1º Arcebispo de Diamantina* (1935), do padre Celso de Carvalho; *D. Vital* (1932), de Perilo Gomes; *D. Joaquim Mamede da Silva Leite* (1941) e *Elogio histórico de d. João Nery, 1º bispo de Campinas* (1945), de José Carlos de Ataliba Nogueira; *Traços biográficos de Dom Silvério Gomes Pimenta* (1941), de monsenhor Alípio Odier de Oliveira; *Um grande brasileiro: D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda* (2ª ed., 1936), de frei Feliz de Olivola; *D. José Gaspar: biografia-depoimento* (1944), de Tavares Pinhão; *O bispo de Olinda perante a história (D. frei Vital M. Gonçalves de Oliveira, dos meninos capuchinhos)* (1878), de Antônio Manuel dos Reis; *D. Duarte Leopoldo e Silva, arcebispo de São Paulo: esboço biográfico, homenagem do clero e dos católicos da arquidiocese, por ocasião do jubileu de sua sagração episcopal – 1894/1929* (1929), de Júlio Rodrigues; *Júlio Maria* (1924), de Jonathas Serrano; *Frei Rogério Neuhaus* (1934), de frei Pedro Sinzig⁹¹. A construção das biografias do clero exemplar foi feita, em grande parte, por religiosos, no recorte da primeira metade do século XX. Algumas até por intelectuais brasileiros, como o professor de História do colégio D. Pedro II e membro do IHGB, Jonathas Serrano (1855-1944).

Tais biografias não eram escritas de forma aleatória. “Alguns bispos preferiam redigir biografias circunstanciadas de seus patronos quando o status reconhecido de líderes de que desfrutavam os biografados era de molde a justificar um trabalho hagiográfico”, ou quando ganhavam destaque pastoral nas dioceses⁹². Esse era o caso de monsenhor Horta e de D. Viçoso, ambos com fama de santidade e iniciados posteriormente no processo de canonização⁹³. Outra modalidade comum eram as histórias eclesiásticas que, fazendo pequenos traços biográficos do clero, apresentavam uma leitura apologética e de reafirmação da Igreja diante da sociedade brasileira⁹⁴. Trata-se de um conjunto de biografias “produzidas com intenções edificantes, com frequência a versão oficiosa

⁹¹ MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.187-191.

⁹² Ibid. p.39.

⁹³ Dom Silvério iniciou o processo de beatificação de D. Viçoso em 1920. O processo de canonização de José Silvério Horta, apesar de já ser almejado anos após sua morte, foi iniciado somente em 2012.

⁹⁴ PIRES, Tiago. Uma produção suspeita: o estudo dos discursos eclesiásticos na superação de uma historiografia memorialista e apologética. In: 4º. Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado, 2010, Mariana/MG. *Caderno de resumos & Anais*. Ouro Preto : EdUFOP, 2010. p.5.

encomendada pela hierarquia a respeito de acontecimentos que deram margem a interpretações e as posições de facções do clero, ou de comprometer a imagem pública da organização”⁹⁵. Além disso, a construção e difusão de modelos exemplares por meio de biografias era parte de um projeto reformista e político, voltado para a reafirmação da fé e do poder da Igreja Católica na sociedade brasileira, sobretudo a partir da Primeira República.

Segundo Miceli, os modelos dessas narrativas biográficas foram homogêneos, aproximando-se do estilo das vidas dos santos, relatando a vida de eclesiásticos modelares, grandes prestadores de serviço à hierarquia católica de suas dioceses⁹⁶. Porém nem sempre esses padres e suas narrativas estavam de acordo com o que a hierarquia eclesiástica almejava, tornando tal relação mais complexa e tensional.

A postura e as biografias de certos padres milagreiros, como o padre Eustáquio Van Lieshout, vigário de Poá, incomodou alguns superiores católicos. Suas práticas de cura interpretadas como sobre-humanas, muitas vezes, eram associadas ao espiritismo ou à supersticiosidade do povo, aspectos nos quais a Igreja olhava com certa desconfiança. Lieshout foi afastado da diocese por tais questões, vindo a falecer em 1943. Mas nem sempre a situação foi semelhante.

A biografia de monsenhor Horta, escrita por seu sobrinho Francisco Horta, está repleta de casos interpretados por ele como de ordem sobre-humana, o que chamou a atenção de outros grupos religiosos. Sabendo que era apreciado por círculos espíritas de Minas Gerais, monsenhor Horta fez questão de em seus escritos relatar os perigos da participação em tais reuniões⁹⁷, além de estar em ampla afinidade com as concepções teológicas e religiosas da Arquidiocese de Mariana. Horta tinha consciência dessa associação com outras religiões e alertava de várias formas o seu não envolvimento, e mesmo sua reprovação, com as práticas mediúnicas que ganharam notoriedade no Brasil

⁹⁵ MICELI, op. cit., p.45.

⁹⁶ Ibid. p.44.

⁹⁷ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*, 1932. p.26; HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p.15-17.

em fins do século XIX e início do XX⁹⁸. Talvez tal fato tenha feito com que Horta e seus escritos, inclusive sua biografia, fossem mais apreciados pela hierarquia da Arquidiocese, algo que não ocorreu com as práticas e escritos do padre Lieshout. Nem sempre as biografias atendiam às demandas da hierarquia clerical, apesar desse cumprimento ser uma condição fundamental para a aprovação e para o projeto de escrita de muitas obras do gênero.

Fazendo uso de um modelo de erudição histórica, pautada no uso abundante de documentação primária (cartas, sermões, autobiografias, testemunhos), os biógrafos traçavam a vida de seus coirmãos em um viés apologético e memorialista, porém menos romanceado e se apropriando de elementos da cultura histórica do contexto. Contudo, as biografias como obras de edificação não se restringiram ao âmbito religioso. “Em meados do século XIX, o modelo de [James] Boswell cede o passo ao domínio absoluto do que chamamos de biografia vitoriana, submetida a fortes coações moralizadoras. Obra de edificação, a biografia dessa época se confunde com a hagiografia”⁹⁹.

As biografias católicas foram variadas. “Histórias de vida de figuras eminentes da corporação eclesiástica, líderes, missionários, místicos, educadores, milagreiros e santos, com participação destacada nos principais acontecimentos religiosos e políticos da época”. Havia também os perfis de prelados e “as chamadas ‘polianteias’¹⁰⁰, editadas em homenagem a diversos membros graduados do episcopado”¹⁰¹. As biografias que analisamos estavam para além do modelo hagiográfico. Seu estilo aproximou-se também da hagio-biografia de Francis Trochu sobre o cura d’Ars e das biografias históricas redigidas e veiculadas nessa conjuntura pelo IHGB.

1.4.1. Para além da escrita hagiográfica: um diálogo com as biografias históricas

⁹⁸ LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(1): 84-104, 2008. p.86-87.

⁹⁹ DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009. p.61.

¹⁰⁰ As polianteias “constituem um gênero extremado de apologia organizacional, concedendo aos prelados assim homenageados um tratamento honorífico idêntico àquele de que já desfrutavam as sumidades do episcopado europeu.” Obras editadas em ocasiões especiais ou encomendadas pelo interessado. (MICELI, 2009, p.53).

¹⁰¹ MICELI, op. cit., p.43-44.

A fim de legitimar a autenticidade da escrita biográfica eclesiástica, seus autores optaram por dialogar com a economia de verdade presente na cultura histórica de seu contexto. Afinal, diante de uma sociedade em processo de laicização, e da cultura histórica circulante, era preciso mais que um texto poético ou romanceado para difundir os modelos de sacerdotes exemplares, virtuosos e em alto grau de santidade. Protótipos esses não tão comuns na cultura clerical nacional¹⁰². Dessa forma, foi necessário elaborar e projetar uma identidade clerical para o Brasil, além de perpetuar a memória e a gratidão a esses eclesiásticos que ganharam fama em suas dioceses como missionários e pastores de almas de destaque¹⁰³:

A história vem pois derramar estes benefícios, e estende-os a um círculo muito largo. Se não fora sua valiosa coadjuvação, os bens do exemplo ficariam restringidos aos que tivessem a dita de os presenciar por si mesmos, ou os ouvissem destas testemunhas imediatas¹⁰⁴.

com quantas dificuldades lutamos para não serem muitas as inexatidões nesta biografia bem o podem atestar os que com documentos e informações contribuíram para a escrevermos¹⁰⁵.

Uma das primeiras obras religiosas de perfil biográfico nas Minas oitocentistas foi a do prelado Dom Viçoso, escrita pelo futuro bispo da Arquidiocese de Mariana, Silvério Gomes Pimenta. A primeira edição foi publicada em 1876, abarcando, como diz o autor na introdução, um repertório dedicado aos futuros historiadores mineiros¹⁰⁶. A narrativa entrelaça à vida e doutrina de Viçoso a história do desenvolvimento de Minas, apresentando suas virtudes, trajetória pessoal e, principalmente, sua atuação e formação religiosa. Uma escrita exemplar, a serviço da edificação e imitação dos padres e fiéis da Pátria. “Nutrimos esperanças que os Mineiros, ha pouco sôfregos em escutar a voz de seu Pastor, e que se

¹⁰² Cf. OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Entre o rígido e o flexível: *D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010.

¹⁰³ PIMENTA, Silvério Gomes, padre. *Vida de D. Antonio Ferreira Viçoso. Bispo de Mariana, Conde da Conceição*. 3ª edição revista pelo autor. Mariana: Typographia Archiepiscopal, 1920. p.VI.

¹⁰⁴ Ibid. p.V.

¹⁰⁵ SOUZA, D. Joaquim Silvério de Souza (1º Arcebispo de Diamantina). *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta, 1º Arcebispo de Mariana*. Editada pelo Exmo. Sr. Dom Helvécio Gomes de Oliveira. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus. Alm. Barão de Piracicaba, 36-A, 1927. p.7.

¹⁰⁶ PIMENTA, op. cit., p.III.

apinhavam em derredor dele nas cidades, nas vilas, nos arraiais, e até nas fazendas”¹⁰⁷. Próximo do povo, porém não milagreiro, o bispo incorporou um perfil de santidade já circulante no século XIX, menos “sobre-humano” e mais afeito às virtudes psicológicas e morais¹⁰⁸. A biografia sobre Viçoso também ressaltou essa perspectiva:

não dará no gosto de certos leitores, que mais buscam regalar a imaginação com espetáculo curioso, ainda que falsos, do que nutrir o entendimento e o coração com a narração de virtudes simples e comuns, as quais, se não tem o brilho do relâmpago, tem os encantos e suavidade da luz da autora, e os doces atrativos da verdura dos campos.[...]
Não procures, leitor, nesta biografia esses rasgos extraordinários, e atos estupendos, com que Deus favorece alguns de seus santos, outra foi a missão de D. Antonio: ensinar com a palavra e com o exemplo as virtudes que todos podem imitar, e mostrar que um gênero de vida, ao parecer, tão vulgar e singela, se podem encerrar preciosos tesouros de santidade peregrina¹⁰⁹.

A biografia de Viçoso tornou-se um modelo narrativo na Arquidiocese de Mariana para as futuras publicações desse perfil. A *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta* (1927), redigida pelo bispo de Diamantina D. Joaquim Silvério de Souza, cita a biografia de Viçoso e adota, inclusive, o mesmo formato narrativo. As obras são repletas de citações e até referências, sendo estruturadas em diversos pequenos capítulos, indo da infância à atuação eclesiástica. A parte religiosa ocupa um espaço central, mas as vivências cotidianas, tais como as angústias e tensões do vivido, não são ocultadas da narrativa. Apesar de adotar um modelo temporal cronológico, a narrativa não constrói uma personagem totalmente solidificada e unificada durante toda a vida. Porém as variações identitárias e as narrações de aspectos cotidianos do biografado não excluem a construção de suas virtudes. Características essas que apresentam o diálogo da biografia católica com as biografias laicas modernas.

Tais biografias também dialogaram com o modelo das hagiografias, sobretudo porque os biografados e os biógrafos eram assíduos leitores das vidas dos santos e, dessa

¹⁰⁷ Ibid. p.VI.

¹⁰⁸ ROSA, Maria de Lurdes. “Fazer história”... para “fazer santos”: uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 2000 (12). p.439-441; VAUCHEZ, André. Verbete: Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. p.289.

¹⁰⁹ PIMENTA, op. cit., p.VII.

forma, se apropriaram da maneira de escrever e das virtudes e tópicos hagiográficos. A vida do biografado é significada em Deus, sendo ele um eleito da vontade divina: “Não eleva Deus algumas almas privilegiadas e tão levantados graus de santidade só por amor deles, senão para que sirvam de archote aos que vivem nas trevas deste mundo, e de guias seguros no caminho da virtude”¹¹⁰. Nesse sentido, a biografia dialoga com a vida dos santos, porém sem necessariamente abarcar uma dimensão teofânica da temporalidade, na qual o tempo só revela o que já foi dado no início sagrado da existência do biografado. Além disso, muitos deles presenciavam em vida, ou no final da existência, o reconhecimento da sua santidade, sendo a escrita biográfica um dos meios de construir e legitimar a vida do “santo”. Esse foi o caso de monsenhor Horta, por exemplo.

A *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta* apresenta variados capítulos que concatenam algumas de suas virtudes que, por sinal, aproximam-se do modelo de pastor das almas também representado por D. Viçoso e monsenhor Horta. Humildade, paciência, suavidade, caridade, respeito ao papa e aos superiores. Dom Silvério, próximo do povo, virtuoso, porém não milagroso, pregando com a superioridade do coração:

vendo-o viver no meio deles, mais simples e operoso que eles, interessando-se por sua saúde, subsistência e sua alma, verificará quão sólida e vasta é a autoridade de quem governa pela superioridade do coração. [...]

Seguindo-o nas penosas e contínuas viagens, empreendidas, dentro e fora do país, a bem de suas ovelhas, lendo suas evangélicas instruções, que não raro citaremos, contemplará o leitor um sacerdote fiel, um varão apostólico, por Deus suscitado para despertar energias, excitar santas emulações no serviço da salvação das almas”¹¹¹.

Envolto em amplos debates políticos, articulados pelos seus pronunciamentos nas pastorais e nos jornais católicos, Silvério chegou a ser acusado de simonia. Sua biografia serviu também para resolver essa e outras polêmicas em que se envolveu, algo comum nas (auto)biografias laicas¹¹². A *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta* apresenta uma

¹¹⁰ Ibid. p.V.

¹¹¹ SOUZA, op. cit., p.6-7.

¹¹² CALLIGARIS, op. cit., p.43.

característica comum às biografias católicas, sua sujeição à hierarquia eclesiástica e aos modelos de santidade e virtudes que almejavam construir e propagar:

Protestando inteira obediência às leis da Igreja, reprovamos o que ela julgue neste escrito digno de censura, e declaramos não desejar nos antecipar ao juízo dela, se neste escrito alguma expressão que significa santidade nos sai da pena ao nos referirmos a D. Silvério ou a outrem¹¹³.

As biografias católicas desse período almejavam construir as histórias “verdadeiras” dos prelados exemplares ou dos possíveis candidatos à santidade, utilizando com abundância documentação primária e entrevistas com pessoas que haviam convivido com o biografado. “Consultamos as pessoas que lograram mais intimidade com o nosso Prelado, pedimo-lhes informações minuciosas de quantos sabiam, e estudamos escrupulosamente os documentos [...]”¹¹⁴. Silvério Pimenta pede desculpas pelas faltas e lacunas da obra, mas expressa na introdução seu desejo de buscar a “verdade” e ser o mais fiel possível à vida de D. Viçoso. Pautados em um método histórico crítico e no uso abundante de fontes na busca pela “verdade” e “imparcialidade”, as biografias católicas de fins do XIX e início do XX nos mostraram um diálogo com alguns dos princípios da cultura histórica desse mesmo contexto a fim de legitimar um projeto teológico-político, indo além, portanto, do estilo hagiográfico e biográfico.

Narrar a vida de personagens ilustres e exemplares não se restringia ao âmbito religioso. Uma seção específica da *Revista Trimestral* do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro foi criada, editada em julho de 1839 sob o título de *Biographia dos Brasileiros Distinctos por Lettras, Armas, Virtudes, Etc.* Até 1899, foram contabilizados 154 trabalhos “sob a rubrica de *biografia* ou *apontamentos biográficos*”¹¹⁵. Tais narrativas estão entrelaçadas na consolidação do discurso historiográfico oitocentista no Brasil, empreendido pelo IHGB em meados da segunda metade do século XIX, voltado para a institucionalização da história como discurso dotado de regras próprias de elaboração e

¹¹³ SOUZA, op. cit., p.8.

¹¹⁴ PIMENTA, op. cit., p.VIII.

¹¹⁵ OLIVEIRA, Maria da Glória de. Traçando vidas de brasileiros distintos com escrupulosa exatidão: biografia, erudição e escrita da história na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839-1850). *História*, São Paulo, v. 26 (n. 1), 2007. p.154.

validação. Como se deve escrever a história da nação? Inicialmente, a veiculação da vida de personagens escolhidos como ilustres proporcionava a construção não só de um tipo de narrativa, mas de um modelo de nação que buscava no passado elementos para a sua consolidação no presente e sua orientação para o futuro. O projeto historiográfico das biografias, que incorporou os métodos históricos disponíveis, baseava-se na fórmula da história mestra da vida, perdurando até aproximadamente o fim do século XIX quando, não por acaso, as biografias do IHGB começaram a desaparecer¹¹⁶. O abandono do gênero biográfico a partir de 1880 se deve à mudança do projeto historiográfico do instituto, não mais pautado na história mestra da vida.

Algumas personagens religiosas também apareciam na seção de biografias do IHGB, ganhando um espaço considerável. Porém “grande parte dos brasileiros ilustres, cujas biografias foram estampadas no periódico do IHGB, teria destacada a sua atuação concomitante nos negócios públicos do Império e nos serviços prestados às letras nacionais”¹¹⁷.

No rol dos religiosos, figuras como Manoel da Nóbrega (1517-1570), Antonio Vieira (1608-1687) e José de Anchieta (1534-1597), os dois primeiros nascidos em Portugal e o último natural das Ilhas Canárias, compõem parcela significativa do corpus biográfico entre 1839 e 1849: do total de 72 biografados no período, 19 são integrantes de ordens religiosas, e igualmente considerados servidores da nação¹¹⁸.

A escrita da história nacional na segunda metade do século XIX incorporou as premissas de um regime historiográfico com pretensões científicas na elaboração de biografias de personalidades ilustres da história do Brasil. A partir de tais indivíduos, a narrativa histórica corroborava para a consolidação de um dos projetos políticos e historiográficos do IHGB, voltado para a elaboração de modelos e exemplos que representassem o Brasil e sua identidade¹¹⁹. Para tanto, a prática historiográfica fez uso abundante de fontes e de um olhar metodológico rigoroso, “imparcial”, em busca de um

¹¹⁶ Ibid. p.157.

¹¹⁷ OLIVEIRA, Maria da Glória de. Fazer história, escrever a história: sobre as figurações do historiador no Brasil oitocentista. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 30 (nº 59), 2010, p. 37-52. p.40.

¹¹⁸ OLIVEIRA, 2007, op. cit., p.168.

¹¹⁹ OLIVEIRA, Maria da Glória de. 2010, op. cit., p.39

passado factual e verdadeiro¹²⁰. Tais noções aparecem com clareza nas biografias eclesiásticas que mencionamos anteriormente, apesar de sabermos que tal rigor não se desdobrava em objetividade e imparcialidade total.

Em todas as biografias católicas que analisamos, a introdução das obras apresenta uma proposta de escrever a história verdadeira do sacerdote, mais fiel possível à sua vivência. Utilizam-se fontes em diferentes modalidades e uma “imparcialidade” que garante ao trabalho, na visão de seus autores, um tom objetivo e histórico. Para reafirmar tais proposições, alguns autores, como o biógrafo do monsenhor Horta, afirma que a obra não se trata de um texto literário, mas de uma apresentação da vida do padre José Silvério Horta. Na *Vida de D. Antonio Ferreira Viçoso* (1876), as pretensões em escrever um texto com valor histórico e destinado aos historiadores aparecem logo na introdução¹²¹. Talvez essa diferenciação entre texto histórico e literário seja algo mais específico das biografias católicas da primeira metade do século XX, haja vista que:

Não seria fortuito que, no Brasil oitocentista, os homens de letras e de ciência compartilhassem os espaços institucionais dedicados à tarefa de inquirir o passado nacional. Nesse contexto, nas palavras de Temístocles Cezar, “nem sempre ser poeta ou romancista era incompatível com ser historiador; e ir de um gênero ao outro era uma opção, não uma impossibilidade intelectual”. No entanto, tornava-se evidente a consolidação de um ethos que, de modo mais específico, definia aqueles que se dedicavam à escrita da história. Nesse caso, conforme demonstrou Rodrigo Turin, uma tríade de atributos característicos da figura do historiador – a sinceridade, a cientificidade e a utilidade – delineavam a prática historiográfica em seus vínculos mais diretos com o projeto de nação que se buscava instaurar¹²².

As apropriações do estilo historiográfico presentes nas biografias eclesiásticas não são feitas pelo simples gosto ou pela pretensão de contribuir para um projeto historiográfico. Sua intenção é a de propagar e consolidar a memória de sacerdotes virtuosos, às vezes considerados santos, servindo como material de edificação e difusão da fé, sobretudo no contexto do pós-1890, com a separação entre Estado e Igreja. As

¹²⁰ CEZAR, Temístocles. Livros de Plutarco: biografia e escrita da história no Brasil do século XIX. *MÉTIS: história & cultura* – v. 2, n. 3, p. 73-94, jan./jun. 2003. p.78.

¹²¹ PIMENTA, op. cit., p.III.

¹²² OLIVEIRA, Maria da Glória de. 2010, op. cit., p.47.

biografias católicas começaram a se multiplicar na primeira metade do século XX não por acaso. Os exemplos eram para serem imitados, voltados para a consolidação de uma identidade que a Igreja Católica buscava reforçar. Nessa perspectiva, a escrita biográfica eclesiástica do oitocentos, e mesmo a do início do XX, se apropriou do estilo narrativo e de algumas concepções do projeto historiográfico oitocentista do IHGB, como a história mestra da vida e a escrita de biografias de “homens ilustres”, porém ilustres para a hierarquia eclesiástica.

Na virada do século XIX para o XX, a historiografia brasileira deixou de eleger grandes personalidades da elite brasileira para se preocupar com a “cor local”, com os regionalismos, como fez Capistrano de Abreu ao estudar o sertão. Há uma mudança da noção de objetividade e imparcialidade, sendo a proximidade identitária do historiador com o objeto algo que não prejudica o trabalho histórico¹²³. Porém ainda buscava-se uma reconstrução do passado, da cor local. Diferentemente da noção historiográfica das biografias do IHGB, rompia-se com a noção da história mestra da vida:

Esses textos responderam a uma série de interpretações que também concebiam o passado como referente. No entanto, esses estudos referiam-se a um passado que não mais interessava ao presente, não trataram do passado que permaneceu preservado nos vestígios que naquele momento se descobriram e ganharam relevância¹²⁴.

Tais noções começaram a abrir caminho para uma escrita moderna que, no ensaísmo das décadas de 1920 e 1930, assumiu sua forma mais visível. O passado deveria ser eliminado e, a partir da escrita histórica do presente, deveria se projetar para o futuro um Brasil que até então não havia dado certo, vide o desencantamento dos autores com o sistema republicano¹²⁵. Em meio a tais regimes de historicidade, podemos dizer que as biografias eclesiásticas que analisamos se apropriaram de elementos da prática historiográfica das biografias do IHGB no oitocentos e das noções de imparcialidade e

¹²³ ANHEZINI, Karina. Como se escreveu a história do Brasil nas primeiras décadas do século XX. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 21 (nº 34), Julho 2005. p.476-477.

¹²⁴ Ibid. p.481.

¹²⁵ NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado*. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2008. p.30, p.340.

verdade que se desdobraram na historiografia do início do século XX. Apesar de almejar reforçar uma identidade religiosa até então não muito recorrente no país, a Igreja não abandonou por completo o passado em busca de modelos novos a serem construídos. Dessa forma, o diálogo com uma escrita moderna é mais tensional para o catolicismo, haja vista a sua ampla ligação com o passado e com a tradição.

Os estilos narrativos discutidos anteriormente (hagio-biografias, autobiografias e biografias eclesiais) mantêm entre si uma rede de apropriações e aproximações, e servirão de base para a análise dos escritos de José Silvério Horta, como veremos a seguir.

1.5. Monsenhor Horta e seus escritos (auto)biográficos: a construção do exemplar pela escrita

1.5.1. A encomenda da autobiografia: possíveis interpretações

José Silvério Horta iniciou a escrita de sua autobiografia um ano antes de falecer, finalizando-a em 20 de outubro de 1932. Desejoso de cumprir com o pedido do bispo auxiliar de Diamantina, D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, Horta se empenhou em descrever sua trajetória desde a infância até os últimos momentos de sua atuação eclesial, inserindo acontecimentos institucionais e cotidianos.

A autobiografia de monsenhor Horta foi encomendada em 1932, mesmo ano em que D. Carlos Mota tornou-se bispo auxiliar do arcebispo de Diamantina. Escrever a vida do clero exemplar já era uma prática presente em tal local. O primeiro arcebispo de Diamantina, D. Joaquim Silvério de Souza, já havia escrito uma das primeiras biografias sobre D. Silvério (*Vida de D. Silvério Gomes Pimenta*, 1927), arcebispo de Mariana entre 1897¹²⁶ e 1922. Porém a encomenda da autobiografia foi um evento novo, e mesmo raro na conjuntura mineira de fins do século XIX e da primeira metade do século XX, diferentemente dos textos biográficos. Mas a encomenda não adveio de forma aleatória. D.

¹²⁶ Em 1896, D. Silvério assumiu como Vigário-Capitular, pois D. Benevides, falecido em 1896, não tinha o direito de sucessão.

Carlos Mota viu em José Silvério Horta um modelo de santidade e de padre virtuoso que ele mesmo se identificava e almejava projetar para a sociedade mineira da época.

Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota nasceu em Bom Jesus do Amparo, Minas Gerais, em 1890. Foi o primeiro presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e fundador da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ordenado em 1918, tornou-se bispo titular de Algiza e auxiliar do arcebispo de Diamantina até ser promovido a arcebispo da arquidiocese de São Luís, Maranhão, em 1935. Foi transferido para a arquidiocese de São Paulo em 1944, onde fundou a Pontifícia Universidade Católica. Conseguiu o cardinalato em 1946, por meio do ato papal de Pio XII. Transferido para a arquidiocese de Aparecida em 1964, impulsionou a construção do santuário nacional de Nossa Senhora Aparecida, local onde permaneceu até a data de seu falecimento, em 1982. Fundou a Congregação das Filhas da Divina Providência em 16 de julho (1946), em São Paulo, junto com a madre italiana Agneta de São José. Seus intentos voltavam-se para a assistência material e espiritual das crianças pobres, dos doentes e dos idosos desamparados¹²⁷.

Sacerdote de grande importância regional e nacional, participante e fundador dos grandes órgãos católicos do Brasil, D. Carlos Mota percebeu que a vida de monsenhor Horta deveria ser posta em narrativa, para um possível processo de canonização, para deixar um exemplo e testemunho da vida religiosa ou para inibir as possíveis versões da vida do “santo Horta” que porventura pudessem emergir. Horta mostrou-se resistente ao pedido do bispo auxiliar, mas acabou cumprindo com o que foi requerido. O manuscrito não chegou a ser publicado, como requereu o próprio José Silvério. Não encontramos nenhuma documentação que apresente o porquê da decisão de não publicar a autobiografia. O que temos são alguns indícios a serem apresentados.

Ao final, a autobiografia poderia não estar de acordo com o que a Igreja Católica almejava, mesmo que isso pareça um pouco contraditório, pois Horta recebeu outros escritos sobre ele, em vida e após falecer, como analisaremos neste tópico. Reportagens de jornais, biografia, sermões e cartas de sua autoria foram publicadas, e tratavam de muitos

¹²⁷ Verbete *Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, Dom Carlos Mota*. Disponível em: < <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/CarloMot.html> >. Acesso em 9 de julho de 2013.

assuntos descritos na autobiografia. Os próprios opúsculos que surgiram após a morte de Horta se inspiraram na sua autobiografia. Dessa forma, ela foi posta a circular por outros meios e de maneira indireta. Talvez a autobiografia não foi publicada por veicular de forma muito explícita casos considerados por Horta como sobre-humanos, como as visões, curas, milagres e exorcismos conferidos a ele. Em um momento em que as religiões mediúnicas adentravam e se difundiam no Brasil, a publicação de uma obra com tal perfil poderia levantar associações indesejáveis, como muitas vezes ocorreu com Horta ao ser interpretado e venerado como médium por grupos espíritas. Tais casos “sobre-humanos” foram relatados nas outras publicações¹²⁸, porém de forma mais comedida, sem muitas descrições ou detalhes. A relação da Igreja Católica com tais eventos, nessa conjuntura, se organizou de maneira tensional, como será melhor explorado no terceiro capítulo.

Outra possibilidade é a de que a autobiografia encomendada por D. Carlos Mota, desde o início, não almejava a publicação, mas o arquivamento da vida desse sacerdote exemplar e considerado como santo pelos fieis e coirmãos de ofício. Um documento que poderia ser utilizado em um futuro processo de beatificação e canonização, prática presente na história do catolicismo, como podemos notar na vida de Teresa de Lisieux, que recebeu a encomenda de seus manuscritos autobiográficos, compilados na *História de uma Alma* em 1898. Suas madres superiores também viam nela um modelo de santidade, e acreditavam que ela poderia um dia se tornar uma beata e santa, como ocorreu em 1925, data da sua canonização. A diferença é que os escritos autobiográficos de Teresa de Lisieux foram publicados, ao contrário do manuscrito de José Silvério Horta, que circulou por meio de outras obras.

1.5.2. A narrativa autobiográfica de José Silvério Horta

A narrativa autobiográfica de monsenhor Horta se apropriou de alguns modelos disponíveis em seu contexto, como a *História de uma alma* e a *Apologia Pro Vita Sua*, bem como das representações de santidade e virtudes das hagiografias e biografias religiosas de

¹²⁸ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos, compilados por Francisco Horta*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934.

fins do século XIX e início do XX, constituindo-se como uma autobiografia eclesiástica. Porém o manuscrito autobiográfico de Horta apresenta algumas especificidades em relação às outras obras desse perfil. Mais próximo da obra de Teresa de Lisieux, Horta colocou sua vida em texto a fim de deixar para a Arquidiocese de Mariana seu testemunho de pastor das almas, modelo necessário e almejado para a conjuntura religiosa da sociedade mineira.

A prática da encomenda de escritos autobiográficos de padres com fama de santidade ou que apresentam, segunda a Igreja, modelos exemplares, foi algo já presente na história do catolicismo. Em um recorte mais recente, temos os escritos de Teresa de Lisieux (*História de uma alma*, 1898), os quais já discutimos anteriormente. Não seriam tais escritos uma hagiografia autobiográfica? Acreditamos que não, apesar de haver um diálogo com tal estilo narrativo. Um religioso não poderia escrever sua própria hagiografia, nem mesmo se considerar santo, já que a humildade e o vazio de si são virtudes fundamentais para alcançar tal grau de santidade. Contudo, não é exatamente isso que encontramos na autobiografia de Teresa. Seu esvaziamento de si, expresso de diferentes maneiras ao longo da narrativa, era também um “encher-se” com o outro, porém um outro santo. Ela desejava ser santa, queria ser valorizada por isso, apesar de concluir que o “ser santa” não lhe traria glória mundana, mas divina. Queria ser valorizada por Deus, e não pela sociedade, e/ou ser valorizada pela sociedade a partir de sua entrega à vida religiosa. Mas tais afirmações se estendem para além de nossos objetivos. O que nos interessa é que o perfil da escrita autobiográfica católica se modificou, incorporando noções típicas das autobiografias modernas, a saber, a dimensão do desejo, a prática de produção de sentido, a perpetuação da memória e do valor de si para a sociedade.

Monsenhor Horta se autorrepresentava de outra maneira. Apesar de dotar sua vida de sentido por meio de sua entrega à religião, não declarou diretamente o objetivo de se tornar um santo, como fez Teresa de Lisieux. Buscava a santidade, mas não o valor do “ser santo”. Monsenhor Horta se autorrepresentou desde a sua infância como alguém dotado de vocação para a vida religiosa, mas não como um escolhido de Deus, modelo mais recorrente nas hagiografias. Ao relatar um acontecimento de sua infância, Horta apontou um embate com o que posteriormente ele interpretou como uma perseguição do demônio, algo comum na narração da vida dos santos:

Naquela ocasião não tendo eu certo dia podido acompanhar meu pai à roça, a minha ama seca, para me distrair levou-me à horta e deixou-me só no caminho à sombra do pomar enquanto apanhava algumas verduras para o almoço da família. Aí eu me distraía principalmente com uma cobra que achava muito bonita, cheia de anéis pretos e vermelhos, tendo o corpo pardacento e longo, talvez de um metro ou pouco menos. Aquele animal enroscava pelo meu corpo dos pés à cabeça, subia, descia e eu muito satisfeito, tentando detê-lo em minhas mãos. De repente, ouvi o grito de espanto da minha ama: Virgem Nossa Senhora! Com isto a cobra fugiu e eu fiquei desolado e triste dizendo: foi Deus que fez!¹²⁹

Apesar dessa vocação desde a infância, a narrativa autobiográfica não excluiu a dimensão tensional e angustiante da vida, superada pela crença no sagrado. A santidade se revelava progressivamente e por meio de renúncias e esforços virtuosos, e não por algo dado de início em um local sagrado como ocorre nas narrativas hagiográficas. Aspectos cotidianos da vida também são veiculados, o que reitera a aproximação com o estilo biográfico moderno. Quando estava no tempo da escola, José Silvério relatou sua ida ao circo e sua decepção em ir a tal evento devido aos comportamentos dos artistas tidos por ele como impróprios. Dias depois, seu pai lhe forneceu alguns cobses para retornar ao circo junto com seus irmãos:

Aceitei aqueles cobses, mas tristemente, porque não queria desmanchar o prazer de meus irmãos. De caminho para o circo passamos pela porta de um negociante e ali estava sentado na pedra fria um homem com as vestes muito rotas tiritando de frio. Conheci que era um mendigo e, no ímpeto de compaixão tirei do bolso aqueles cobses e deixei-os nas mãos do pobre. Mas fiquei apertado, porque não podia entrar no circo sem os cobses, nem voltar para casa sem desmanchar o prazer de meus irmãos. Entretanto fui me deixando ficar atrás até que tive ânimo de comunicar a meus pais o que havia feito, sabendo que ele não podia dar-me outra entrada por ser pobre. Mas longe de se zangar aquele homem prudentíssimo e bondoso ponderou: Agora, meu filho, como há de ser, para voltarmos todos para casa e entristecer seus irmãos, para você ir sozinho ficará com medo, porque nossa casa é tão longe da cidade, tão isolada na estrada deserta? Então respondi, não papai, eu fico com a Xará (era uma velha e boa companheira de casa, chamada Maria do Nascimento)¹³⁰

¹²⁹ HORTA, Manuscrito Autobiográfico, p.2.

¹³⁰ Ibid. p.4.

Suas palavras de angústia perpassam a narrativa que, apesar de apresentar um testemunho positivo da fé cristã, não deixa de apontar os momentos de tensão e tristeza vivenciados pelo autobiógrafo. O exemplar derivou não da perfeição, do modelo ideal, mas da renúncia e do esforço subjetivo, das “virtudes comuns e ‘ocultas’ da ‘fidelidade nas pequenas coisas’, traços da verdadeira santidade”¹³¹. Tal dimensão também podia estar presente nas hagiografias, só que em um tom mais de confissão do sujeito cindido pelas paixões do que de testemunho das angústias vivenciadas no cotidiano, noção mais comum no repertório das biografias e autobiografias modernas. Nesse sentido, a autobiografia eclesiástica se distancia do modelo hagiográfico que elege o personagem divino com virtudes em graus heroicos desde o início da vivência. O próprio estilo (auto)biográfico moderno foi incorporado e necessário para a construção desse novo perfil de santidade caracterizado por Certeau. Diante das mortes de seus familiares e das dificuldades financeiras, que presenciou ainda jovem, Horta novamente narrou as tensões de seu cotidiano:

Era o 7º dia da morte do Afonso. Minha mãe, coitada, corta de dor ajoelhou-se e exclamou: Minha Mãe das Dores, compadecei-vos de mim! E debulhando em lágrimas continuou a orar em silêncio. Mas que espetáculo doloroso! Deixava meu pai viúva a minha mãe, e na orfandade a mim, seu primogênito e os dois últimos filhos Antônio e Manuel em tenra idade. Compareceram então pessoas de amizade e de caridade que tomaram o cuidado de amortilhar o corpo, enquanto eu saí a providenciar sobre o enterramento. Sentia-me quase desconhecido em Mariana, porque do Palácio Episcopal não saí durante três anos senão para a Catedral ou para o Seminário e nada tinha absolutamente para as menores despesas¹³².

Desde que me ordenei presbítero o Snr. Bispo D. Benevides, Monsenhor Vig. Geral, o Rvmo. Cônego Secretário do Bispado me fizeram seu Confessor. Sentia-me profundamente confuso com isto e enormemente tímido diante de Deus. A minha inquietação era tanta que cheguei mesmo a imaginar alguma fuga, temendo a responsabilidade de meu cargo¹³³.

A autobiografia de monsenhor Horta também incorporou diferentes maneiras de narrar apropriadas das narrativas hagiográficas, o que identificamos anteriormente como

¹³¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p.274-275.

¹³² HORTA, Manuscrito Autobiográfico, p.17-18.

¹³³ Ibid. p.32.

tópicas hagiográficas. Ele relatou inúmeros casos interpretados como de ordem sobre-humana (curas, “milagres”) e diferentes momentos em que ele se percebia como vítima e enfrentador do que ele denominava de “demônio”. Características comuns na vida dos santos. As virtudes da humildade e do esvaziamento de si, expressas na autobiografia de diferentes formas, inclusive em seu desejo de não publicar a obra, também podem ser vinculadas a essa dimensão topográfica. Algo já circulante na literatura católica do século XIX e início do XX, como podemos identificar nas obras de Teresa de Lisieux e nas biografias sobre o cura d’Ars.

Diferente dos manuscritos autobiográficos de Teresa de Lisieux, José Silvério Horta enveredou sua narrativa em um tom mais testemunhal do que confessional e dialógico. Nesse sentido, seu texto distanciou-se do modelo definido por Bakhtin como auto-informe-confissão (ou introspecção-confissão), na medida em que a dimensão da prece e da oração ocorrida no próprio ato da escrita é quase inexistente. Algo mais evidente na escrita de Teresa de Lisieux, haja vista a significativa apropriação do repertório linguístico e espiritual da mística de Teresa d’Ávila:

A percepção dos “sentimentos de sua alma” (tão próximos dos “pensamentos” de sua alma) levará Teresa a passar oito vezes da narração ou da reflexão para a oração, dirigindo-se diretamente ao Senhor. A oração, esse “impulso do coração” (G 25r) onipresente na sua alma, brotará tão espontaneamente que Teresa constata com espanto que sua narração “de repente mudou-se em oração” (G 6r)¹³⁴.

[...] então gostaria de poder dizer-vos, ó meu Deus: “*Eu vos glorifiquei na terra; realizei a obra que me destes para fazer; fiz conhecer vosso nome àqueles que me destes: eram vossos, e os destes a mim. [...] Meu Pai, desejo que onde eu estiver, aqueles que vós me destes estejam comigo, e que o mundo conheça que vós os amastes como amastes a mim mesma*”¹³⁵.

A encomenda do texto autobiográfico pelos seus superiores ocorreu com Teresa de Lisieux e com monsenhor Horta. Tais escritos foram manuseados a fim de construir não somente um perfil sacerdotal e espiritual, mas a trajetória de vida desses possíveis

¹³⁴ Introdução ao Manuscrito G. In: LISIEUX, op. cit., 2011, p.223.

¹³⁵ LISIEUX, op. cit., p.279.

candidatos à beatificação e canonização. A vida do santo só poderia se tornar exemplar e coerente no momento em que ela fosse transposta para o plano narrativo, eliminando qualquer tipo de dubiedade que pudesse por em dúvida a santidade do sujeito. Mas esse não foi o único documento que possibilitou a construção dessa vida exemplar e desse testemunho de fé

1.5.3. Biografia e outros escritos do monsenhor Horta

Após a sua morte, Horta recebeu duas outras publicações significativas sobre a sua existência e atuação no ofício eclesiástico. Uma biografia redigida por seu sobrinho Francisco Horta, publicada em 1934, e uma compilação de cartas, sermões e outras anotações também organizada por seu sobrinho, publicada em 1939.

A biografia *Monsenhor Horta: esboço biográfico* foi elaborada por meio dos documentos redigidos por José Silvério Horta e das conversas que Francisco Horta tinha com ele. É possível notar ao longo da narrativa diversas apropriações do manuscrito autobiográfico escrito por José Silvério em 1932. Alguns casos de exorcismo, por exemplo, são relatados na biografia com muita semelhança. Muitos deles, inclusive, foram compartilhados pessoalmente com Francisco Horta em momentos de conversa com seu tio sacerdote.

No tópico intitulado “Ao Leitor”, o biógrafo deixa claro que “esta não é uma obra literária”. A obra dialoga com o estilo das biografias históricas do contexto, porém se aproxima mais do modelo hagio-biográfico do texto de Henri Ghéon sobre o cura d’Ars do que do estilo de Francis Trochu. Uma narrativa mais simples e sem referências, porém não com pretensões ficcionais. Segundo ele,

Ao encetar a delicada tarefa de traçar nestas páginas o ligeiro esboço biográfico do grande e virtuoso sacerdote marianense, Monsenhor José Silvério Horta, não me animou o desejo de fazer literatura, com frases buriladas e flores de linguagem. Não. Esforcei-me por ser simples e natural, a fim de que minhas expressões sejam assimiladas, facilmente por qualquer inteligência. Não me animaram também outras intenções senão as de tornar mais conhecida a vida exemplar de tão insigne personagem e

render o preito de minha grande saudade, de minha imorredoura gratidão a quem, na vida, me foi mais que pai¹³⁶.

A obra foi escrita para o momento em que o autor se encontrava, em um amplo embate da Igreja Católica com a cultura moderna do início do século XX. Como relata o autor, “O panorama moral do mundo, a perspectiva espiritual da terra, nos tempos modernos, é simplesmente triste e tristemente alarmante”¹³⁷. Na “Introdução”, Francisco Horta critica alguns dos valores culturais da modernidade e apresenta José Silvério Horta como um modelo de virtudes morais perdidas na sociedade brasileira, um bom pastor discípulo de Cristo, humilde, estudioso e manso, vazio de suas próprias vontades e próximo do povo¹³⁸. Um modelo de sacerdote preparado para combater o ceticismo e o desleixo com a doutrina religiosa:

Neste vertiginoso século que passa, dinâmico, elétrico, metalizado, a maior parte da humanidade, constantemente preocupada com a solução material, parece não querer compreender a grande e inadiável necessidade, o gravíssimo dever que tem de se empenhar, sinceramente, na solução do principal e único problema do homem nesta terra, que é o da sua perfeição espiritual. [...]

A nevrose da vida moderna, com toda sua corte nefanda de atrativos pecaminosos, habilmente disfarçados em aparências de arte; a ânsia de viver vida farta e abastada e de satisfazer plenamente os impulsos das paixões corporais, têm reduzido a humanidade ao estado de uma quase aniquilamento moral¹³⁹.

Nesse sentido, a biografia assume claramente um tom apologético. Sua intenção não é apenas construir e difundir a vida de monsenhor Horta, mas servir como ferramenta de crítica e fortalecimento da Igreja diante da cultura moderna do início do século XX. Suas intenções estavam em consonância com os projetos de Igreja então difundidos na Arquidiocese de Mariana, inspirados no pensamento teológico-político ultramontano. Tais

¹³⁶ HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934. p.5.

¹³⁷ Ibid. p.10.

¹³⁸ Ibid. p.12-13.

¹³⁹ Ibid. p.9, p.11.

intentos podem ser observados também na compilação de escritos do monsenhor feita por Francisco Horta. Em *Cartas, sermões, práticas e outros escritos* (1939), o autor diz que

desejava publicar alguns escritos deixados por Monsenhor José Silvério Horta, não só pelos efeitos benéficos que poderiam produzir no seio da coletividade católica, mas ainda como uma simples homenagem de meu amor, de minha profunda gratidão à sua santa memória. [...] procurando fazer alguma coisa para a glória de Deus e desincumbindo-me do dever de envidar meus possíveis esforços para o engrandecimento sempre crescente da memória desse virtuoso sacerdote, que foi, sem a menor dúvida, uma das mais altas, das mais fortes e sadias expressões espirituais da humanidade de sua época¹⁴⁰.

Tais escritos não foram somente empreendimentos individuais ou institucionais voltados para a elaboração da memória de José Silvério Horta. Não foram escritos destinados apenas à construção e difusão de um modelo identitário clerical representado pelo monsenhor e manuseado como estratégia de fortalecimento da fé pela Igreja. Havia uma demanda social, em Mariana e no entorno, que incidia sobre a busca e o conhecimento da vida de um personagem com fama de santidade e tão próximo do povo. Tais escritos não devem ser interpretados como uma imposição cultural da hierarquia eclesiástica ao clero e aos fiéis, mas como um processo de construção narrativa que abarcou as demandas socioculturais da instituição e da população devota, haja vista que a repercussão desse sujeito não ocorreria sem a adesão advinda dos fiéis.

A população local se interessava pelas práticas religiosas de José Silvério, como fica evidente na autobiografia, nos jornais oficiais da Arquidiocese de Mariana e nas cartas que Horta recebia dos fiéis. Nesse sentido, a biografia e a compilação de opúsculos de Horta não devem ser interpretadas apenas como publicações oficiais e voltadas para o clero. A própria linguagem e organização textual das publicações facilitavam o acesso à vida e aos feitos do padre. Por ter sido um sacerdote reconhecido tanto pela Igreja Católica como pelo

¹⁴⁰ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p.9-10.

povo, suas histórias circulavam também por meio da cultura oral¹⁴¹, sendo tais escritos apenas um dos meios pelos quais sua vida eclesial se tornou conhecida e difundida.

Não temos dados concretos acerca da circularidade e leitura de tais obras publicadas na década de 1930 (a biografia em 1934 e a compilação de escritos de Horta em 1939). A autobiografia, por não ter sido publicada, não circulou de maneira direta, ficando restrita a poucos padres que tiveram acesso a ela. Não consiste em nosso objetivo para este capítulo mapear a recepção, a circulação e as práticas de leitura das biografias e escritos de monsenhor Horta. Almejamos apenas identificar as diferentes apropriações que os textos de e sobre Horta abarcaram, constituindo-se como estilos narrativos específicos, usados para a propagação da fé católica e de modelos sacerdotais e de santidade. Nosso objetivo foi o de analisar as obras católicas de caráter biográfico e autobiográfico que circulavam no recorte de nossa pesquisa para depois analisar os escritos de José Silvério Horta, que incorporaram as maneiras de fazer e as marcas de enunciação e enunciados presentes nessa literatura eclesiástica. Tendo isso em vista, nos dispomos a identificar alguns indícios acerca do público leitor e da circularidade de tais opúsculos.

O índice de alfabetização em Minas Gerais durante a Primeira República não era muito significativo, haja vista a dificuldade de acesso ao ensino formal por parte da população¹⁴². Em uma análise conjuntural, os leitores mais bem preparados seriam o clero e os membros da elite que estudavam nos ginásios, faculdades ou seminários a fim de obterem uma boa educação. Porém havia outras formas não institucionais de obter a educação que contribuía para a ampliação do número de leitores de tais opúsculos religiosos, como apontaremos mais à frente.

Diferente dos jornais oficiais da Arquidiocese de Mariana, que eram destinados principalmente ao clero, por tratar de temas doutrinários, como o *Boletim Eclesiástico*¹⁴³, a vida de um padre como Horta tinha, em tese, uma procura maior por parte do público fiel. Entretanto, o fato das pessoas saberem ler e terem a curiosidade de conhecer mais sobre a

¹⁴¹ COTTA, Augusta de Castro. *Monsenhor José Silvério Horta, homem de Deus*. Perene dom de Mariana para o mundo. 2ª edição. Mariana: Editora Dom Viçoso, 2007. p.184.

¹⁴² WIRTH, John. *O fiel da balança*. Minas Gerais na Federação Brasileira (1889-1937). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p.142.

¹⁴³ O primeiro periódico surgiu em 1902.

vida do padre não implicava na compra ou leitura de tais obras. Se elas seguiam a circulação dos jornais, elas provavelmente se restringiam ao âmbito local e regional¹⁴⁴. Por custarem mais que um periódico, sua circulação era ainda mais restrita. O mesmo ocorria com as obras literárias regionais de Ouro Preto, como os trabalhos de Diogo de Vasconcelos¹⁴⁵ e Augusto de Lima¹⁴⁶. Mesmo com a fundação do Instituto Histórico de Minas em 1907 na capital (Belo Horizonte) e, três anos mais tarde, com o surgimento da Academia Mineira de Letras¹⁴⁷ em Juiz de Fora, o público leitor em Minas ainda era restrito e deficiente¹⁴⁸.

Apesar de Minas Gerais liderar em números de escolas no Brasil da Primeira República, o acesso ao ensino básico era ainda limitado, além de debilitado em sua qualidade. Em 1908, havia 51 escolas secundárias no estado, restritas a uma parcela pequena da população que conseguia bancar a educação dos filhos, quando esses não estudavam nos seminários. “O acesso à educação superior vinha através das escolas secundárias da elite, sendo que algumas gozavam de reputação nacional. Os seminários da Igreja dominaram no século XIX, principalmente em Mariana.” Alguns frequentavam o Caraça ou o Ginásio de Ouro Preto, quando não iam para o Rio de Janeiro estudar no Colégio Pedro II¹⁴⁹. Os dados não são tão precisos para a região Central, onde fica a Arquidiocese de Mariana, porém a situação não era muito favorável para a educação em Minas Gerais:

Infelizmente, apesar de tanto vigor e idealismo, essas escolas educaram deficientemente a população urbana e quase nada as massas rurais; e as poucas instituições de qualidade eram bastiões de privilégio. Praticamente dois terços de todos os mineiros com mais de sete anos ainda eram analfabetos na época da revolução de 1930. Para um estado comprometido com a educação, esses resultados eram inadequados e os governadores ressaltavam este aspecto em seus relatórios anuais para a legislatura¹⁵⁰.

¹⁴⁴ “Em 1927, Pedro Aleixo e outros fundaram *O Estado de Minas*, que logo se tornou o principal jornal diário de Minas Gerais. O Diário de Minas, o jornal do partido de 1889 a 1930, ao contrário, tinha uma circulação bastante limitada fora da capital”. WIRTH, op. cit., p.132

¹⁴⁵ Historiador, político e jornalista nascido em Mariana, em 1843. Faleceu em Belo Horizonte, em 1927.

¹⁴⁶ Poeta, escritor e político brasileiro. Nasceu em Congonhas do Sabará em 1859. Faleceu em 1934, no Rio de Janeiro.

¹⁴⁷ Por pressão dos escritores, ela se mudou para Belo Horizonte em 1915.

¹⁴⁸ WIRTH, op. cit., p.136.

¹⁴⁹ Ibid. p.141.

¹⁵⁰ Ibid. p.142.

As condições educacionais não eram as melhores. O número de letrados era significativo na província mineira na Primeira República¹⁵¹. Algumas mudanças importantes começaram a surgir apenas a partir da década de 1930, de forma gradual. Apesar das limitações educacionais, Ouro Preto e Mariana (região central) eram cidades privilegiadas no que tange às instituições de ensino. A Escola de Minas e de Farmácia em Ouro Preto e o Seminário de Mariana e do Caraça formavam um complexo educacional formal significativo para a região. Mas isso não significa dizer que todos tinham acesso a tais estabelecimentos de ensino. Alguns alunos carentes eram financiados pelo Seminário de Mariana, sobretudo desde o reitorado de João Batista Cornaglioto (1855-1902)¹⁵². Mas eram casos isolados, e não um hábito massificado.

O número de letrados não era alto, assim como em muitas outras regiões do Brasil. Havia um grupo de leitores restrito, ligado ao clero ou às camadas mais favorecidas economicamente. Ter boas condições financeiras não significava acesso à cultura letrada, porém era um facilitador ao ingresso escolar. Alguns profissionais liberais também entravam nesse núcleo leitor. Mas os entraves da educação formal em Minas não nos possibilita afirmar que os escritos de monsenhor José Silvério Horta só circularam entre os leitores mais facilmente identificados. Por ter sido um sacerdote muito conhecido e próximo do povo, suas histórias corriam de diferentes formas e em diferentes locais: nas missas, em reuniões locais, nas devoções familiares passadas para as gerações futuras, nos jornais ou folhetins que circulavam, dentre muitas outras formas escritas e orais¹⁵³. Além disso, a população também podia aprender a ler em seus domicílios ou escutando a leitura de familiares ou conhecidos, como era comum e como foi o caso de Horta, letrado pelo seu pai, que era professor:

¹⁵¹ FERREIRA, Ana Emília Cordeiro Souto; CARVALHO, Carlos Henrique de. As escolas primárias no Brasil na Primeira República: influências pedagógicas (1890-1930). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011. p.7; SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; MAGALDI, Ana Maria Bandeira de Mello. Educação escolar na Primeira República: memória, história e perspectivas de pesquisa. *Tempo*, vol.13 (26), 2009. p.46.

¹⁵² PIRES, Tiago. O discurso do Padre João Cornagliotto, 1855-1902: desafios do catolicismo frente à modernidade. In: III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (III SIRCP). *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires: Patricia Fogelman, 2010.

¹⁵³ Cf. COTTA, op. cit.

Chegara para mim o tempo da escola. A princípio meu pai ensinava-me a conhecer as letras do alfabeto e a soletrar, mas em casa quando suas ocupações lhe permitiam, do contrário minha mãe o substituía neste mister. E quando os meus irmãos começaram também a aprender, meu pai resolveu transferir-se com a família para Mariana, por causa da instrução literária dos filhos¹⁵⁴.

As informações mais precisas que encontramos sobre a situação educacional de Mariana e do entorno foram nas descrições de José Silvério Horta em sua autobiografia. Mesmo vindo de uma família com poucas posses, passando por dificuldades financeiras desde a infância, Horta e seus seis irmãos conseguiram alçar uma educação significativa nas primeiras letras, sendo dois deles sacerdotes (ele e seu irmão Artur). Não se tratava de uma família que vivia na pobreza, até porque seu pai havia estudado em colégios particulares e obtido cargos públicos como professor em Ouro Preto¹⁵⁵. As contingências econômicas e educacionais não impediram a alfabetização e formação superior da família Horta.

A economia e a disponibilidade de empregos em Mariana eram muito incertas e fluidas, como aponta Horta em muitos momentos na sua autobiografia. Também podemos indicar que a condição educacional em Mariana era muito instável, porém flexibilizada por meio não só das instituições formais de educação (colégios, faculdades e seminários), mas pela possibilidade de se aprender em casa ou de outras maneiras não formalizadas. Nessa perspectiva indiciária, podemos compreender que o público leitor não se restringia à elite religiosa e econômica. Era possível ser um leitor sem ter grandes montantes financeiros. As reformas educacionais ocorridas a partir de 1920, como a Francisco Campos Sales, que almejava melhorar o ensino primário, enunciavam uma ampliação educacional que começava a surgir, lentamente, na década de 1930 e 1940. Dessa forma, quando as obras de Horta foram publicadas, a situação educacional começou gradualmente a se modificar. A possibilidade de existir um público leitor maior nessa época é mais aceitável.

Por meio dessas narrativas, que circularam de diferentes maneiras, o “santo”, o modelo exemplar de pastor das almas foi sendo construído e difundido em meio aos fiéis e

¹⁵⁴ HORTA, Manuscrito Autobiográfico. p.3.

¹⁵⁵ Ibid. p.1.

eclesiásticos, seguindo suas demandas políticas e socioculturais. A Igreja Católica, manuseando tais textos, almejava reforçar uma identidade nem sempre presente nas dioceses mineiras. Em meio à sociedade em processo de laicização e ao avanço da cultura moderna, pautada nos princípios da individualidade e do apreço ao material¹⁵⁶, a escrita autobiográfica e biográfica se consolidava como um possível caminho de fortalecimento da fé e da instituição.

Mas esse não era o único meio. Um padre exemplar e considerado como santo não era construído e difundido de forma aleatória. Existiam demandas eclesiais e sociais sem as quais o “santo” não consegue se perpetuar e nem ser construído por meio da escrita, sem as quais ele não assume uma função cultural e, logo, desaparece ou inexistente¹⁵⁷. Porém algo se esperava dele em suas práticas religiosas como pastor das almas, como veremos a seguir.

¹⁵⁶ HORTA, 1934, op. cit., p.11-12.

¹⁵⁷ Cf. VAUCHEZ, André. Verbete: Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. p.290-296.

CAPÍTULO 2

JOSÉ SILVÉRIO HORTA, UM MODELO DE PASTOR DAS ALMAS EM MINAS GERAIS

2. O pastor das almas e a reforma ultramontana

Analisaremos neste capítulo a importância da atuação de um pastor das almas na execução de diferentes táticas e estratégias de fortalecimento da fé e da instituição na Arquidiocese de Mariana. Pretendemos entender como a espiritualidade do bom pastor e a representação do sacerdote como um pastor das almas foram construídas na trajetória de monsenhor José Silvério Horta. Para tanto, buscamos também mapear alguns modelos de pastores das almas a fim de identificarmos as aproximações e apropriações feitas por Horta durante a sua atuação eclesial.

A representação do sacerdote como um “bom pastor” (ou pastor das almas), além de ser muito antiga, comportando até mesmo matrizes bíblicas do Antigo Testamento¹, assumiu diferentes facetas ao longo da história do catolicismo e mesmo da Arquidiocese de Mariana². Tal representação insere-se em uma extensa duração e abarca, muitas vezes, sutis diferenciações³. Em meio a essa pluralidade, a trajetória do padre João Maria Batista Vianney (1786-1859), conhecido como o cura d’Ars, apresenta-nos um dos marcos na mudança da concepção do sacerdote como um “pastor das almas” e da espiritualidade do bom pastor desenvolvida no contexto do pós-Revolução Francesa⁴. Tal mudança não

¹ LACOSTE, Yves (dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p.1352-1353.

² BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p.27.

³ Não nos ateremos na história da espiritualidade do bom pastor e da representação do sacerdote como um pastor das almas. Neste capítulo, focaremos nos religiosos que foram importantes para a constituição da espiritualidade do bom pastor no século XIX e início do XX. Para uma análise aprofundada sobre a representação do bom pastor na história do catolicismo, conferir a seguinte obra: BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a Espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

⁴ Antes da representação elaborada a partir da trajetória do cura d’Ars, podemos citar o modelo do “bom pastor” expresso pelo Arcebispo de Milão Carlos Borromeu (1538-1584), um dos representantes da reforma tridentina que, em muitos fatores, ainda está presente no que a historiografia caracteriza como “ultramontanismo”.

ocorreu de forma simples. Pelo contrário, envolveu um momento de transição e tensão de uma espiritualidade mais rígida, ligada ao jansenismo e à escola francesa de espiritualidade, para uma mais flexível, desenvolvida no final da primeira metade do século XIX por meio de apropriações da teologia de Afonso de Ligório (1696-1787)⁵.

Na Arquidiocese de Mariana, esse momento de transição foi marcado pelo bispado de Dom Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875), que traduziu pela primeira vez no Brasil o compêndio de *Teologia Moral* de Afonso de Ligório, promovendo o início de uma espiritualidade mais flexível, porém sem excluir os traços rigoristas característicos de seu governo episcopal e de sua formação lazarista. O modelo de pastor das almas encampado por José Silvério Horta dialogou com a espiritualidade circulante na Arquidiocese de Mariana e com o perfil do pastor das almas representado pelo cura d'Ars, sendo que ambos se apropriaram da teologia de Ligório. Mas há ainda alguns resquícios do rigorismo advindo da escola francesa de espiritualidade, sobretudo por meio da atuação lazarista⁶ que coordenou a vida religiosa em Mariana a partir de meados do século XIX. O modelo sacerdotal veiculado por monsenhor Horta referendava os intentos da reforma ultramontana em Mariana, constituindo-se como um exemplo de religioso tanto para a Igreja quanto para a população local e do entorno. Isso explica as muitas narrativas de e sobre Horta que circularam na Arquidiocese, como analisamos no capítulo anterior.

A espiritualidade do bom pastor, bem como a representação do sacerdote como um pastor das almas, não foram fabricações espontâneas. A Igreja Católica teve um papel fundamental na elaboração de tais representações, que se constituíram como identidades religiosas a serem seguidas pelo clero e transmitidas de alguma forma aos fiéis. Ao mesmo tempo em que forneceram sentido para a própria instituição, tais identidades foram utilizadas como uma das muitas estratégias empregadas pelo catolicismo para se manter

⁵ Tais leituras e hipóteses sobre a espiritualidade do bom pastor e suas associações com a escola francesa de espiritualidade e com Afonso de Ligório foram traçadas e desenvolvidas pela historiadora Virgínia Buarque. Leituras que me apropriei para redigir esse capítulo. Para uma discussão mais aprofundada sobre o tema, consultar as obras: BUARQUE, Virgínia. Uma história moral, apologética e... moderna? A escrita católica de meados do século XVIII ao início do XIX. *História da Historiografia*, v. 6, p. 142-157, 2011; BUARQUE, Virgínia. *Paixão de Santidade: o epistolário de Madre Maria José de Jesus*, ocd (1882-1959). Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro: UFRJ, 2005; BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

⁶ Os lazaristas têm como patrono fundador da ordem são Vicente de Paulo, um dos membros da escola francesa de espiritualidade.

vigente perante a conjuntura cultural e política do oitocentos e da primeira metade do século XX. Essas representações foram reelaboradas, inicialmente, para responderem às emergências postas pela Revolução Francesa e suas decorrências, como é possível perceber na análise da trajetória do cura d'Ars. Posteriormente, ao longo do século XIX e durante a primeira metade do XX, tais construções simbólicas serviram como eixo para a execução dos variados processos de reforma elaborados pela Igreja Católica, inspirados nas diretrizes do pensamento teológico ultramontano.

É no momento em que a matriz ultramontana ganhou maior amplitude no Brasil que a espiritualidade do bom pastor começou a se transformar em sua versão mais flexível, mais afeita ao amor e à misericórdia divina, sem descartar, contudo, seus traços rigoristas. Há uma proximidade entre a espiritualidade do bom pastor e o que Yves Lacoste chama de “espiritualidade ultramontana”⁷. Porém elas não redundam necessariamente na mesma concepção. Consideramos que o bom pastor faz parte de uma das muitas vertentes da espiritualidade católica contemporânea, e foi uma das mais representativas do modelo assumido por José Silvério Horta. Contudo, não podemos reduzir nem confundir o modelo do pastor das almas representado por Horta com o perfil centralista da postura ultramontana, que foi mais recorrente nos bispos e dirigentes eclesiais de Roma e do Brasil.

No Brasil, particularmente na Arquidiocese de Mariana, a atuação dos bispos e padres transitou entre o rígido e o flexível, não apenas por causa da conjuntura de escassez de padres “romanizados”⁸, mas pela emergência de um perfil pastoral que trouxe traços mais amenos para a severa cultura clerical. Embora Dom Viçoso (1844-1875) tenha encampado traços da espiritualidade do bom pastor, foi na figura de José Silvério Horta que tal espiritualidade se desdobrou em sua forma mais flexível, sem excluir, contudo, posturas mais severas e controladoras em relação a algumas práticas e ideias.

2.1. A espiritualidade do bom pastor e suas diferentes apropriações

⁷ LACOSTE, op. cit., p.1797.

⁸ Como defende Gustavo de Oliveira em sua dissertação sobre Dom Viçoso. Cf. OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010.

Antes de analisarmos a espiritualidade do bom pastor e sua representação sacerdotal na figura de José Silvério Horta, buscaremos identificar alguns modelos centrais que fizeram parte das apropriações de Horta e do clero marianense no contexto da reforma ultramontana.

A espiritualidade do bom pastor emergiu de maneira mais nítida a partir da década de 1840, difundindo-se rapidamente pelas dioceses francesas. Trata-se de uma piedade sacerdotal que se desenvolveu no contexto do pós-Revolução Francesa a fim de reavivar o clero e os institutos religiosos envelhecidos e divididos por causa da Revolução e da Restauração de 1815. “Paralelamente, a representação sacerdotal do bom pastor favoreceu a transposição de uma concepção mais temerosa e rigorista da fé para uma religiosidade confiante na misericórdia divina”⁹.

No século XVII, a figura do bom pastor já era usada para identificar os sacerdotes ordenados, porém ainda em uma conotação rigorista, característica do jansenismo¹⁰ e da escola francesa de espiritualidade, representada, principalmente, por Pierre Bérulle (1575-1629), Charles Condren (1588-1641) e João Eudes (1601-1680). Dentre tais vertentes, a escola francesa era a mais afeita à versão flexibilizada da espiritualidade, sobretudo pelo contato que Bérulle, seu fundador, manteve com o humanismo salesiano. Apesar dos traços rigoristas, a escola francesa de espiritualidade, em alguns de seus membros, abriu espaço para uma flexibilização da postura moral e de uma maior sensibilidade para com as fragilidades humanas, tornando-se menos punitiva e mais afeita à misericórdia divina¹¹.

O termo “escola francesa de espiritualidade”¹² foi cunhado pelo jesuíta Henri Brémond (1865-1933) no século XX, referente à espiritualidade delineada pelo cardeal

⁹ BUARQUE; PIRES, op. cit., p.39.

¹⁰ O termo jansenismo advém de Cornelius Jansenius (1585-1638), bispo de Ypres, na Bélgica. Suas proposições foram concatenadas no seu tratado póstumo intitulado *Augustinus* (1640). O jansenismo foi um movimento teológico multifacetado, sendo impossível fornecermos uma descrição única e sólida. É mais comum no meio intelectual a caracterização de “jansenismos”. Ele foi definido como heresia pela Igreja Católica, embora tenha inspirado várias correntes teológicas e espirituais do século XVIII e XIX. No Brasil do final do século XVIII e início do XIX, o jansenismo assumiu uma dimensão mais política, alinhado a um clero mais ligado ao poder real do que à Santa Sé. Ibid. p.39-40.

¹¹ Ibid. p.43.

¹² Também conhecido como “escola berulliana”, em referência a um de seus fundadores, o cardeal Bérulle. DEVILLE, Raymond. *La scuola francese di spiritualità*. Milano: Edizioni Paoline, 1990. p.10.

Bérulle e por outros membros como João Eudes, Condren, são Vicente de Paulo e Jean Jacques Olier¹³. Condren, sucessor de Bérulle na direção do Oratório, congregação voltada à formação presbiteral, “chegava a afirmar o caráter indispensável do sacrifício para uma vivência cristã mais elevada, situando sua importância mesmo acima dos atos de caridade”¹⁴. Nessa perspectiva, os sermões privilegiavam o tema da morte, do Juízo Final, do inferno e do número reduzido de eleitos. “De forma geral, a vida devocional nesse período, assumia uma faceta mais dolorosa, constantemente voltada para a Paixão de Cristo”¹⁵. A identidade sacerdotal deveria se encaixar em uma “vida perfeita”, haja vista que o padre era o transmissor da graça divina e administrador indispensável da salvação. Nesse sentido, o perfil do bom pastor retomava a imagem medieval do presbítero como “um outro Cristo” na Terra, como postulou João Eudes:

O bom pastor é um salvador, é outro Jesus Cristo na Terra, seu lugar-tenente, representante da sua pessoa, revestido da sua autoridade, atuando em seu nome, constituído para continuar a obra da redenção do universo, e que, a sua imitação, aplica toda a sua alma, o seu coração, as suas afeições, as suas forças, o seu tempo, os seus bens, sempre pronto a dar o sangue e a sacrificar a vida para procurar de todos os modos a salvação das almas que Deus lhe confiou¹⁶.

O pastor das almas na sua dimensão mais flexível, mais afeito à misericórdia divina emergiu em meados do século XIX. A partir da década de 1840, por meio das releituras das obras do italiano Afonso de Ligório, a espiritualidade do bom pastor presenciou uma mudança na forma como o sacerdote deveria se portar e manusear a sua fé. João Maria Vianney, o cura d’Ars, foi um dos primeiros e mais emblemáticos sacerdotes a encarnar esse modelo de pastor das almas. Vianney exerceu seu ofício eclesiástico em Ars de 1818 a 1859, localizando-se exatamente nesse período de transição da espiritualidade do bom pastor. Os modelos emergentes após esse contexto foram variados, bem como ao longo da história do catolicismo. Porém é possível traçar alguns pontos em comum, inspirados, sobretudo, no humanismo salesiano, na teologia moral proposta por Ligório e no modelo

¹³ BUARQUE; PIRES, op. cit. p.40.

¹⁴ Ibid. p.40.

¹⁵ Ibid. p.40.

¹⁶ Eudes, [1681] apud BUARQUE; PIRES, op. cit., p.43.

sacerdotal simbolizado pelo cura d'Ars. Todos, inclusive, foram religiosos centrais na elaboração do perfil de pastor das almas representado por monsenhor Horta. Por isso, optamos por fazer uma análise mais aprofundada sobre a trajetória religiosa e cultural de tais personagens.

2.1.1. O humanismo de são Francisco de Sales

A breve exposição do humanismo salesiano (ou humanismo devoto) neste capítulo se justifica por algumas razões. Primeiramente, porque as obras de são Francisco de Sales eram leituras obrigatórias e circulantes nos institutos religiosos desde a América Portuguesa¹⁷. Segundo, porque Sales foi inspiração nos seminários franceses nos quais estudou João Maria Vianney, sendo o próprio cura d'Ars associado à figura de Sales¹⁸. Francisco de Sales, em contato com o cardeal Bérulle, também contribuiu para uma certa flexibilização da escola francesa de espiritualidade, corrente que formou muitos religiosos nos séculos XVIII e XIX, inclusive o próprio Vianney. Além disso, Afonso de Ligório também dialogava com algumas das proposições do humanismo salesiano.

Francisco de Sales nasceu em Thorens, na França, em 1567. Estudou entre os jesuítas em Clermont, Paris, de 1582 a 1588. Permaneceu próximo a eles durante toda a sua vida. De 1588 a 1592 estudou direito em Pádua, orientando-se definitivamente ao sacerdócio em 1593. Em sua estadia diplomática em Paris, em 1602, entrou em contato com Bérulle e Carmel. Novamente em Paris, em 1618, encontrou Vicente de Paulo, Richelieu e Angélica Arnaud, sendo dirigidos por eles. Faleceu em Lião em 1622¹⁹.

Sales começava a delinear uma teologia e prática espiritual diferenciada, contrapondo-se ao jansenismo, que era recorrente em sua conjuntura. Começou criticando as teorias do baixo número de eleitos, características do calvinismo e do jansenismo. “De seus estudos em Paris e em Pádua, Francisco guardará uma profunda cultura clássica, o amor ao bem falar e bem escrever, e sobretudo um humanismo de fundo: ‘Sou mais homem

¹⁷ ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004. p.153.

¹⁸ TROCHU, Francis (1877-1967). *O Cura d'Ars. São João Batista Vianney (1786-1859)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1960. p.90, p.133, p.275.

¹⁹ LACOSTE, op. cit., p.1586.

que qualquer outra coisa!’(XIII, 330)”²⁰. Para ele, todos podem ser salvos, porém a salvação não é um caminho tão fácil. Pregava que a vida religiosa era algo simples, acessível e humana. Mas não negava a necessidade do homem se santificar²¹. A *Introdução à vida devota* (1608), obra de maior circularidade do Brasil desde os tempos coloniais, “é a codificação desse encorajamento à santidade no mundo para ‘aqueles que, por sua condição, são obrigados a fazer uma vida comum quanto ao exterior’ (III, 6)”²². Em sua outra obra, *Tratado do amor de Deus* (1616), Francisco de Sales reforçou a prática espiritual interior e delineou sua descrição da “morte de amor”²³.

“Antídoto ao jansenismo invasor”, ele modelou a ação pastoral de muitos bispos. Para Sales, “Deus é Deus do coração humano (IV, 74)”. “Discípulo de Bernardo e Agostinho (os mais citados de seus mestres), Francisco coloca o eixo da vida espiritual no coração do homem, em sua capacidade de amar que o torna partícipe do Amor que Deus é em si mesmo”²⁴. Além disso, reforçava a noção de confiança na Transcendência, distinguindo-se do imanentismo secular instituído, por exemplo, com a obra *Discurso sobre o método* de Descartes. Via na caridade e na confiança em Deus elementos importantes da vida cristã. A realização de atos considerados virtuosos, sempre com a ajuda da divindade, “consistiria na efetiva expressão de um ‘milagre interior’”²⁵. Nesse sentido, o humanismo salesiano abria uma pequena brecha na severa cultura religiosa do Antigo Regime e mesmo na escola francesa de espiritualidade. Mas é com Afonso de Ligório que essa transformação, ainda que processual, adveio de forma mais evidente, principalmente nas releituras de suas obras ocorridas ao longo do século XIX²⁶.

2.1.2. Afonso de Ligório e a flexibilização da espiritualidade e da teologia moral

²⁰ Ibid. p.1587.

²¹ FARMER, David Hugh. *The Oxford Dictionary of saints*. New York: Oxford University Press, 2011. p.174.

²² Ibid. p.1587.

²³ Que se define pelo esvaziamento de si, pelo desapego das vontades subjetivas em prol da entrega à vida devota.

²⁴ Ibid. p.1588.

²⁵ BUARQUE; PIRES, op. cit., p.44.

²⁶ BAZIELICH, Antoni. La spiritualità di Sant'Alfonso Maria de Liguori. Studio storico-teologico. *STUDIA. Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris Roma*. 1983, vol. 31, n°2, p. 331-372.

Afonso de Ligório foi um napolitano de família abastada, nascido em 1696. Em 1713 obteve seu doutorado em direito civil e canônico e começou a exercer a profissão de advogado. Em 1723, deixou sua carreira nos tribunais e entrou no seminário, onde estudou a teologia moral, particularmente o tratado com traços do rigorismo jansenista de François Genet (1640-1702). Foi ordenado em 21 de dezembro de 1726. Exerceu seu primeiro ministério em Nápoles, diante de uma cultura religiosa desafeita aos preceitos tridentinos e em meio a uma ampla população rural. A fim de auxiliar seu apostolado entre os camponeses, fundou em 1732 uma congregação de sacerdotes missionários, aprovada em 1749-1750 por Bento XIV com o nome de Instituto do Santíssimo Redentor (os redentoristas)²⁷. Dedicou-se ao cuidado dos pobres camponeses, pois via neles uma camada da população desleixada em relação às práticas religiosas católicas requeridas pela Igreja. Sua atuação pastoral e seus escritos e práticas sobre a confissão e a teologia moral são alguns dos aspectos que melhor caracterizam Afonso de Ligório. Apesar de publicadas no século XVIII, suas obras adquiriram notoriedade e maior circularidade no século XIX²⁸.

Ligório foi parcimonioso em suas publicações. Começou a escrever somente depois de um bom tempo de ministério e de missões. Isso explica parte de suas intenções em não querer “realizar um trabalho especializado de especulação teológica, mas elaborar uma teologia a serviço da pastoral, e enriquecer a piedade dos fiéis”²⁹. A primeira fase da escrita da sua *Teologia Moral* iniciou-se em 1748, passando por oito novas edições entre 1753 e 1785. Uma maior consistência da moral afonsiana foi adquirida entre 1757 e 1767. Em 1757 publicou a *Instrução prática para um confessor* e, em 1764, o *Guia do confessor para a direção espiritual dos homens do campo*. Em 1762 apareceu em italiano a obra *Sobre o uso moderado da opinião provável* e, em 1767, a sexta edição da *Theologia moralis*³⁰. Suas postulações contribuíram, no campo da análise moral e da prática da confissão, para uma postura clerical mais benevolente, mais flexível, ainda que controladora. “O exercício da confissão constitui um aspecto essencial da teologia moral de A. de L., que visa restabelecer uma relação de confiança entre o confessor e o penitente, e restituir à confissão

²⁷ LACOSTE, op. cit., p.64.

²⁸ BAZIELICH, op. cit.; LACOSTE, op. cit., p.65.

²⁹ LACOSTE, op. cit., p.65. FARMER, David. Op. cit. p.16.

³⁰ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica. Séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.118.

sua dimensão de ato de amor³¹. Por outro lado, a confissão tem um papel de controle moral na vida do fiel, fator importante nas proposições reformistas de Ligório e no modelo tridentino de Igreja. O que foi flexibilizado foi o caráter punitivo, mas não o intento reformador e mesmo fiscalizador dos padres.

Ligório se opôs à prática jansenista do adiamento da absolvição sacramental, amenizando o caráter punitivo da confissão em prol do perdão, do arrependimento e da misericórdia divina para com o fiel pecador. Nas palavras de Ligório:

Deus socorre mais aquele que tem maus hábitos. Por isso, é antes da graça do sacramento que do adiamento da absolvição que devemos esperar a melhora [...]

Alguns autores, que parecem querer salvar as almas somente pela via do rigor, dizem que os recidivos tornam-se piores quando foram absolvidos antes de se corrigirem. Contudo, caros mestres, gostaria muito de saber se todos os recidivos despedidos sem absolvição tornam-se assim mais fortes e melhores. Conheci muitos deles nas missões que, despedidos sem absolvição, entregaram-se ao vício e ao desespero e por vários anos evitam confessar-se³².

Para Ligório, a absolvição constituía-se, muitas vezes, em um caminho melhor do que a negação do perdão. Declarou-se favorável a penitências proporcionais à natureza da falta, e que não provoquem no penitente a vontade de se afastar do confessor. Segundo Lacoste, “o grande título de notoriedade de A. de L. é ter contribuído para fazer recuar o rigorismo no seio do catolicismo e ter aberto o caminho a uma teologia moral mais ampla e mais compreensiva para com as fraquezas humanas”³³. Esse “recuo do rigorismo” só faz sentido se considerarmos o momento de sua formação e o histórico das práticas católicas pós-Trento. A flexibilização foi inicial e acanhada, voltada, sobretudo, à amenização das penitências.

O destaque de suas obras aumentou a partir da canonização em 1839 e da declaração de Ligório como doutor da Igreja, em 1871. A espiritualidade afonsiana foi também uma sistematização feita pela Igreja Católica a partir das biografias e escritos de Ligório. Dessa forma, a maneira como as obras de Ligório foram lidas e postas a circular na Itália e na

³¹ LACOSTE, op. cit., p.65.

³² apud DELUMEAU, op. cit., p.123.

³³ LACOSTE, op. cit., p.66.

Europa, chegando até a América, foi variada³⁴. Apesar das diferentes leituras apontadas por Antoni Brazielich, é possível mapearmos traços característicos da maneira com a qual Ligório propunha a relação com o sagrado, a fé e a atuação religiosa no mundo. Ele se dedicou ao ofício eclesiástico e à ação pastoral junto ao povo. Sua espiritualidade era menos fechada na cúpula eclesiástica e mais habituada ao zelo pastoral. Ele encapava um modelo de sacerdote atuante no meio do povo e mais afeito às debilidades e às fraquezas humanas, no esteio do humanismo salesiano. Uma estratégia de controle mais eficaz do que a conduta de afastamento de muitos padres da alta hierarquia eclesiástica.

Devoto do Sagrado Coração de Jesus e da Virgem Maria, Afonso manteve como centro de sua atuação eclesiástica a caridade ao próximo (sobretudo aos pobres), a prática da humildade e da mortificação³⁵. Seu zelo pastoral e missionário também fez parte da sua espiritualidade. Sua teologia foi marcada pela prudência e pela flexibilização da penitência e da análise moral, denotando um marco na história da espiritualidade católica contemporânea:

Finalmente Panzuti recorda a atividade teológica e literária de Afonso, e seu papel na oposição ao racionalismo exagerado, ao materialismo e ao ateísmo do século XVIII, e também contra o jansenismo e o rigorismo. O autor enfatiza o sistema moderado, prudente da teologia moral de Afonso, que tem a sua importância no campo da teologia da espiritualidade cristã³⁶.

As obras teológicas do século XIX deram mais enfoque à dimensão prática e pastoral da espiritualidade de Afonso, aspectos importantes para o momento em que a Igreja Católica vivenciava. A espiritualidade afonsiana foi orientada segundo as diretrizes teológicas do século XIX e XX. Por isso a existência de diferentes leituras, interpretações e usos dos seus escritos e concepções³⁷. Ligório acreditava que a fé deveria seguir a dimensão do “amor temeroso” e da “esperança temerosa”. A crença na misericórdia divina e na

³⁴ BRAZIELICH, op. cit., p.335-337.

³⁵ Ibid. p.335.

³⁶ “Infine Panzuti ricorda l'attività letteraria e teologica di Alfonso, e il suo ruolo nell'opposizione contro il razionalismo esagerato, il materialismo e l'ateismo del sec. XVIII, nonché contro il giansenismo e il rigorismo. L'autore mette in rilievo il moderato, prudente sistema di teologia morale alfonsiano, che ha la sua importanza anche nel campo della teologia della spiritualità cristiana”. Ibid. p.348 (*tradução nossa*).

³⁷ Ibid. p.365.

concepção de que Deus ama a todos e quer salvar a todos foi uma assertiva importante para a espiritualidade católica que começou a emergir em meados do século XIX, sobretudo por meio das apropriações da teologia de Afonso.

Santo Afonso, em oposição à doutrina e espiritualidade jansenista, reforçou fortemente a verdade da chamada universal à salvação e à santidade. Deus ama todos os homens e quer salvar a todos através da vida no amor. A salvação e a santificação, que são o sentido e a finalidade da vida humana, podem ser realizadas e alcançadas em cada vida, conforme os dons da natureza e da graça³⁸.

O zelo pastoral, a proximidade com o povo e o primado do amor na espiritualidade afonsiana não excluía a sua ligação com a hierarquia católica. Afonso se opunha ao galicanismo e ao regalismo de sua época, assim como a Igreja. Defendia também o primado da infalibilidade papal³⁹ e as devoções incentivadas pelos papas, como o Sagrado Coração de Jesus e a prática sacramental. O perfil do bom pastor encampada pelo cura d'Ars e por monsenhor Horta foi um exemplo emblemático dessa flexibilização da espiritualidade e das apropriações do modelo presbiteral elaborado por Ligório, na linha do humanismo salesiano.

2.1.3. João Maria Batista Vianney: um pastor de almas na aldeia de Ars

Um bom pastor, um pastor segundo o coração de Deus, é o maior tesouro que Deus pode conceder a uma paróquia e um dos dons mais preciosos da misericórdia divina

⁴⁰.

João Maria Vianney nasceu em Dardilly, uma pequena aldeia entre as montanhas de Lião, em 8 de maio de 1786. Assumiu o ministério em Ars em 1818, onde ficou até a sua morte, em 1859. Apesar de sua formação teológica e intelectual não ser sua maior

³⁸ “Sant’Alfonso, in opposizione alla dottrina e spiritualità giansenista, ha sottolineato fortemente la verità della chiamata universale alla salvezza ed alla santità. Dio ama tutti gli uomini e vuole salvare tutti attraverso la vita nell’amore. La salvezza e la santificazione, che sono il senso e il fine della vita umana, possono essere realizzate e raggiunte in ogni stato di vita, conformemente ai doni di natura e di grazia.” (*tradução nossa*). Ibid. p.366

³⁹ Ibid. p.361.

⁴⁰ VIANNEY apud GHÉON, Henri. *O Cura d’Ars*. São Paulo: Quadrante, 1998. p.38.

qualidade, o cura conseguiu atrair muitas pessoas devido à sua proximidade com a população, apresentando temas cotidianos e suprimindo as demandas socioculturais de diferentes formas. Benzia pedras, medalhas, rosários e distribuía água benta. Pregava rotineiramente nas missas e nos catecismos. Chegou até a exercer a função de exorcista. Porém o ofício que melhor o caracterizou foi o seu trabalho no confessionário, onde podia atender as demandas da população e controlar as práticas tidas por ele como imorais.

Próximo dos habitantes, incentivando algumas de suas devoções e práticas nas quais via um resquício de fé, não deixou de atender aos pedidos de Roma. Em 1854, quando foi instituído o dogma da Imaculada Conceição pelo papa Pio IX, procurou logo incentivar tal devoção no povoado de Ars⁴¹.

Situado em um momento de transição da espiritualidade católica, Vianney foi associado por seu biógrafo a São Francisco de Sales, uma das inspirações de Ligório e um dos representantes do humanismo devoto. A própria biografia escrita por Francis Trochu não deixou de demarcar essa transitoriedade na postura de Vianney, um sacerdote inicialmente rigoroso que ganhava aos poucos uma afeição mais suave e mansa⁴². Assim como Ligório, a sua “flexibilidade” estava mais voltada às punições e castigos, e não ao controle das práticas culturais dos fiéis. O controle moral foi algo que ele promoveu até o final da vida, sobretudo no atendimento no confessionário.

Não gostava que o representassem como santo, seja na fala, na escrita ou em imagens de sua pessoa, tópica recorrente nas narrativas hagiográficas e que aparece também nas biografias escritas sobre ele. Apesar disso, sua fama de santo começava a se espalhar ainda em vida, sobretudo em seus últimos anos. Mas foi a partir do início do processo de canonização que seu reconhecimento começou a ultrapassar os limites de Ars.

Assíduo leitor da vida dos santos, Vianney se apropriou de diversos modelos presentes em tais narrativas, que o inspirava a adotar práticas que, posteriormente, o fariam reconhecido pela Igreja. Seu biógrafo ressaltou quatro virtudes que o levou à canonização: humildade, amor aos pobres e à pobreza, paciência e mortificação. “Note-se bem que falamos de virtudes heroicas, isto é, hábitos quase sobre-humano nos quais o heroísmo se

⁴¹ BUARQUE; PIRES, op. cit., p.333.

⁴² TROCHU, op. cit., p.284.

converteu em disposição ordinária da alma e não de atos heroicos espontâneos e transitórios que circunstâncias imprevistas fazem nascer”⁴³. Seus biógrafos, assim como o próprio cura d’Ars, identificaram em alguns modelos hagiográficos a inspiração para construir a vida de João Maria Vianney⁴⁴. O santo é aquele que pratica as virtudes em grau heroico, e não aquele que tem êxtases, revelações ou que possui o poder de curar. O “sobre-humano” era um sinal da santidade, mas não era o fundamental na vida do santo, pelo menos na visão dos biógrafos e de alguns membros da Igreja Católica nessa conjuntura⁴⁵.

João Maria Vianney faleceu em 4 de agosto de 1859, com 73 anos, 41 como cura de Ars. Reconhecido como santo pela população de Ars e de algumas cidades vizinhas, o processo de canonização começou três anos depois de sua morte, fato não muito comum, pois o papa normalmente exigia um tempo maior para iniciar tal processo⁴⁶. O Processo Ordinário, “durante o qual se celebraram duzentas sessões e se recolheram as declarações de sessenta e seis testemunhas”, durou de 1862 a 1865. Passados doze anos, iniciou-se o Processo Apostólico, no qual foram coletadas 147 testemunhas e suas declarações, concatenadas em 2886 páginas, ouvidas em 311 sessões⁴⁷. O processo de canonização percorreu o papado de Pio IX, Leão XIII, Pio X e Bento IV. O reconhecimento dos milagres ocorreu em 1904, por Pio X: “Finalmente a 17 de abril, domingo e festa do Bom pastor, outro decreto pontifício declarava que com toda a seguridade se podia proceder à beatificação solene”⁴⁸. Em 1905, por decreto de Pio X, o cura foi declarado patrono dos sacerdotes que têm cura de almas na França e nos território de seu domínio. Foi canonizado em 31 de maio de 1925, festa de Pentecostes. Desde então, tornou-se um exemplo de santo e sacerdote, sendo veiculado no discurso de muitos papas até a atualidade⁴⁹.

⁴³ Ibid. p.374.

⁴⁴ ROSA, Maria de Lourdes. “Fazer história”... para “fazer santos”: uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 2000 (12). p.439; SANTOS, Maria de Lourdes dos. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “ser santo”. *Estudos de História*, Franca, v.7 (1), p.27-39, 2000. p.36.

⁴⁵ TROCHU, op. cit., p.273; GHÉON, op. cit., p.170.

⁴⁶ Já que muitos candidatos eram iniciados no processo de canonização por simples ebulição do momento da morte, e não por uma devoção efetiva por parte da população e do clero. WOODWARD, Kenneth L. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992. p.24.

⁴⁷ TROCHU, op. cit., p.476-477.

⁴⁸ Ibid. p.480.

⁴⁹ Cf. BLOT, Dominique. El Cura de Ars en el magisterio pontificio, de san Pío X a Benedicto XVI. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, p. 267-275.

Vianney foi construído como santo não somente por meio de suas práticas, inspiradas na vida de outros santos e na concepção de santidade de sua conjuntura. A escrita, sobretudo em sua dimensão hagio-biográfica, foi um elemento fundamental na elaboração e difusão de seu perfil exemplar como pastor das almas:

Entretanto, algumas vezes foi ouvido lamentar-se ante a lembrança de tempos idos, em que vivia na solidão dos campos. ‘Como era feliz! Não tinha a cabeça zonha como hoje; orava à minha vontade...’ E acrescentava sorrindo: ‘creio que a minha vocação era ser pastor toda a vida’. Pastor, porém, de almas, tinha podido satisfazer nos primeiros anos a ânsia de orar⁵⁰.

2.2. O modelo do bom pastor na Arquidiocese de Mariana

Não almejamos neste tópico realizar uma análise da circulação do modelo sacerdotal do bom pastor na Arquidiocese de Mariana no período de atuação do monsenhor Horta. Apenas queremos identificar que tal representação já era utilizada por bispos e por outros sacerdotes da arquidiocese, porém assumindo facetas diferenciadas.

Durante a atuação eclesial de José Silvério Horta na Arquidiocese de Mariana, passaram pelo bispado três diferentes líderes: D. Benevides (1877-1896), D. Silvério (1897-1922) e D. Helvécio (1922-1960). Os dois primeiros, inclusive, foram amplos seguidores do modelo teológico-político promovido por D. Viçoso (1844-1875), modificado na sua dimensão política a partir de D. Silvério e, sobretudo, com D. Helvécio e suas estratégias de reaproximação do Estado. Embora a representação do sacerdote como um bom pastor já circulasse na Arquidiocese de Mariana desde meados do século XIX, sua faceta mais flexível e afeita à misericórdia divina foi mais visível na trajetória de monsenhor Horta do que na figura dos bispos. Estes, ligados a cargos altos na hierarquia eclesial, acolheram um perfil mais próximo do que caracterizou Dominique Julia:

⁵⁰ TROCHU, op. cit., p.285.

O tema do bom pastor não é, por certo, novidade no século XVIII. Todavia, desde os autores espirituais aos filósofos, ele volta a dominar, acentuando mais a função social que lhe é atribuída através da união mística ao sacrifício de Cristo. Terapeuta das almas, Teotimo, o bom sacerdote de Voltaire, é antes de mais um preceptor da moral, preocupado com a prosperidade e a ordem pública, encarregado de conservar as virtudes e a boa conduta dos seus fiéis⁵¹.

Dom Viçoso, um modelo para Benevides e Silvério, repreendia de diferentes maneiras o comportamento do clero irregular aos seus olhos. Viçoso almejava a formação de pastores voltados para o cumprimento de suas propostas de reforma, de mudança identitária e cultural. Ele “insistia na necessidade do sacerdote se fazer santo na vida eclesiástica, bem como catequista e pregador para com o povo: ‘[...] querem os fiéis ver o nosso clero exemplar, que os *Pastores* não fiquem mudos, mas que tomem a peito a instrução de suas ovelhas [...]’”⁵². Quando a escassez de padres era alta, segundo Gustavo Oliveira, D. Viçoso flexibilizava suas decisões fornecendo uma segunda chance ou adotando caminhos menos severos⁵³. Acreditamos que não somente pela questão estrutural (a falta de sacerdotes), mas por ter entrado em contato com uma espiritualidade menos rigorista que o próprio bispo começou a introduzir. Uma postura pastoral que visava o controle das práticas irregulares, transitando entre o rígido e o flexível.

Para além dessa postura mais flexível, os bispos assumiram um tom mais combativo e rigorista em seus posicionamentos, mesmo que se autorrepresentassem como pastores. Afinal, o modelo de pastor das almas foi múltiplo e nem sempre seguiu sua dimensão mais amena no trato moral. Os bispos estavam encarregados de preservar a moral e as virtudes, de zelar pela ordem social, de conduzir os fiéis à obediência, ao clero e ao papa e de afastar o rebanho das outras crenças. A fala de D. Silvério, em 1897, reforça esse tom mais ultramontano de centralidade na figura do bispo, representado como um “Pastor”:

⁵¹ JULIA, Dominique. O Sacerdote. In: VOVELLE, Michel. *O Homem do Iluminismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997. p.281.

⁵² BRANDÃO, Marcella de Sá. Viçoso nas letras, um percurso literário na vida de um prelado. *Revista de C. Humanas, Viçosa*, v. 11 (2), p. 270-281, jul./dez. 2011. p.277 (*grifo nosso*).

⁵³ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010. p.28.

Cessou a viuvez, rasgou-se o luto desta diocese; e eu, que há dez meses vos anunciava o sentido passamento do santo pastor e pai [D. Viçoso] que a morte nos roubou, venho hoje anunciar-vos que *eu sou o novo Pastor* que vos deparou o Pastor Supremo, e que em mim tereis mestre, guia, defensor e pai⁵⁴.

Essa flexibilização da espiritualidade que mencionamos anteriormente, presente de maneira mais comedida nos discursos dos bispos, começou a se modificar paulatinamente com D. Viçoso, que introduziu algumas obras de Afonso de Ligório, como o *Guia de confessores da gente do campo* e o compêndio de *Teologia Moral*⁵⁵, além de ter em sua biblioteca algumas obras de São Francisco de Sales⁵⁶. Nas palavras de D. Viçoso: “Antes da canonização de S. Afonso de Ligório, já eu era sobremaneira aficionado a este grande servo de Deus e muito mais quando soube de sua canonização”⁵⁷.

Mas tal mudança não ocorreu sem tensões e contradições. O próprio rigorismo circulante adveio da atuação lazarista de Viçoso e do clero requerido por ele para dirigir a diocese e o seminário desde o início de seu bispado. Formados na Casa da Congregação da Missão na Europa, tais religiosos trouxeram parte do rigorismo da escola de espiritualidade francesa, da qual São Vicente de Paulo, patrono da casa, foi membro. A atuação de D. Silvério apresentou de forma mais clara o enfoque do amor e misericórdia divina, no esteio do humanismo salesiano e da teologia moral de Ligório. Apesar disso, o rigorismo e o ultramontanismo de seu mestre Viçoso e de sua formação ainda permeavam suas ações e discursos:

Neste sentido, no discurso de Dom Silvério, é a figura do Pastor enquanto símbolo deste sacerdote “ideal” que, convergindo na pessoa do Bispo e dos demais padres, lhes confere um poder tão grande que os torna capazes de incorporar o humano em suas fragilidades. É este elemento que não apenas permite como exige que a Igreja abarque todas as instâncias da sociedade, submetendo-as, entretanto, à sua hierarquia. Ao fazê-lo, Dom

⁵⁴ AEAM, 1897, (*grifo meu*) apud OLIVEIRA, Natiele Rosa de. “Bispo e Pastor” de Mariana: o discurso teológico-político de D. Silvério Gomes Pimenta. *Anais do ICHS – II Encontro Memorial. Mariana, MG: ICHS/UFOP*, 2009. p.4. Disponível em: <www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/h551.pdf>.

⁵⁵ Dom Viçoso, inclusive, traduziu estas duas obras para o português. BRANDÃO, op. cit., p.279.

⁵⁶ SANTANA, Paulo Vinicius Silva de. *Ministério sacerdotal na Sé de Mariana: posse de livros, organização familiar e atividades econômicas (1820 a 1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: FFCH/UFMG, 2011. p.35; BRANDÃO, op. cit., p.278-279.

⁵⁷ apud BRANDÃO, op. cit., p.279.

Silvério estabelece como papel fundamental da instituição, através da atuação de seus membros eclesiais, orientar a ação humana no mundo”⁵⁸

Além das obras de Afonso de Ligório e de São Francisco de Sales que circulavam na Arquidiocese de Mariana, e dos próprios modelos encampados pelos bispos, importantes para a formação da espiritualidade do bom pastor representada por Monsenhor Horta, dois outros fatores contribuíram para que os modelos de pastores de almas se efetivassem em Mariana: a definição institucional do pastor das almas no Sínodo Diocesano de 1903 e a circulação do modelo clerical representado pelo cura d’Ars.

A representação do sacerdote como um pastor de almas já havia ganhado na Arquidiocese de Mariana uma definição nos Decretos do Primeiro Sínodo Diocesano, realizado em 11 de julho de 1903. O perfil apresentado pelo Sínodo, inspirado também no Concílio Tridentino, nos mostra o caráter institucional do protótipo seguido por Monsenhor Horta. A seguinte definição foi apresentada:

O pastor das almas “obrigado por direito divino a conhecer suas ovelhas, a oferecer por elas o S. Sacrifício, a apascentá-las com a palavra divina, com a administração dos Sacramentos e com o exemplo de todas as virtudes, cuidar paternalmente dos pobres e pessoas miseráveis, numa palavra, obrigado a bem desempenhar todo o cargo pastoral,” (ver Conc. de Trento. sess. XXIII, c. I.º de reformat) não pode, a modo do mercenário, abandonar o seu rebanho, mas deve residir no meio dele, sob pena de lhe imputar o Supremo Juiz a morte da ovelha perdida: “Sanguinem ejus de manu tua requiram” Ezech. 3⁵⁹.

Um pastor de almas mais próximo do povo, afeito às demandas dos mais necessitados, porém seguidor da hierarquia eclesial. Essa definição institucional se aproxima da atuação de Horta. Dessa forma, o pastor das almas, mesmo que tenha assumido vertentes variadas, nunca foi uma representação e uma maneira de conduzir a espiritualidade desvinculada da Igreja Católica e do que ela denominava como doutrina.

⁵⁸ OLIVEIRA, Natiele Rosa de. op. cit., p.8.

⁵⁹ AEAM, Arquivo 8, gaveta 3. *Primeiro Sínodo da Diocese de Mariana*, 1903, p.25. (grifos nossos).

Pelo contrário, assumia um projeto pastoral de fortalecimento da instituição e, ao mesmo tempo, de proximidade com as aflições e fragilidades humanas.

Um exemplo prático desse perfil de pastor das almas foi João Maria Vianney, o cura d’Ars, personagem difundido em todo o mundo católico desde o século XIX. A *Alocução* de 1904, a encíclica *Haerant animo* sobre Vianney, a homilia da missa de canonização do cura, em 31 de maio de 1925, e a carta apostólica *Anno Jubilari*⁶⁰ de 1929 são apenas alguns documentos institucionais que relevam a trajetória desse sacerdote simples, “desprovido de ciência”, entregue ao serviço eclesiástico nas inúmeras horas que passou no confessionário, nas celebrações sacramentais, na oração pessoal e no cuidado pastoral dos fiéis⁶¹.

Além de ser eleito como sacerdote exemplar por muitos papas, seu perfil circulou na Arquidiocese de Mariana nos periódicos oficiais. No artigo publicado no Boletim Eclesiástico em 1905, a figura do cura d’Ars foi veiculada de forma a ressaltar a importância do modelo representado por ele diante dos desafios socioculturais que a Igreja enfrentava.

O Cura d’Ars e o espírito da época

A sociedade hodierna que vive afastada de Cristo e de sua Igreja, é filha da revolução do século passado e eivada do espírito de racionalismo e naturalismo. Este espírito, oposto à lei de Deus, continuou a vigorar em nossos dias, manifestando-se pela descrença e introduzindo suas tendências de liberalismo até no seio dos povos cristãos. [...] Porquanto, afirmamos altamente que para confundir esse espírito orgulhoso de suficiência própria, orientar almas erradas e preservar o santuário da intrusão deste nefasto espírito é que Deus quis outorgar tão cedo ao cura d’Ars a coroa da beatificação. [...] A Providência, que dirige as contingências do mundo, glorificando o humilde sacerdote, quis patentear aos ministros do evangelho que a vida imaculada, a oração, penitência e a confiança na graça é que salvam o mundo, ao passo que as aptidões naturais, a atividade e os esforços não chegam onde falha o espírito cristão e a união com Deus. [...] não estamos depreciando os talentos naturais, nem a atividade humana de homens, nem desejamos paralisar os seus esforços e arrancar do Padre a ação social e o amor à cultura das ciências, a cujo progresso não pode ficar alheio. Se a vida admirável do cura d’Ars era um prodígio de graças, não era menos afanoso o seu trabalho pelo

⁶⁰ Na qual o papa declarou o cura d’Ars santo patrono dos párocos.

⁶¹ BLOT, Dominique. El Cura de Ars en el magisterio pontificio, de san Pío X a Benedicto XVI. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, p. 267-275; BUARQUE; PIRES, op. cit., p.49.

estudo. [...] Os sacerdotes terão grande influência sobre as almas e farão imensos bens no mundo à proporção que trabalharem, no púlpito e no confessionalário, conforme o seu modo de agir no exercício das sagradas funções e sobretudo se o seu proceder dentro e fora da Igreja tiver o cunho do sobrenatural⁶².

É possível demarcarmos uma proximidade entre a trajetória e atuação do cura d’Ars com a de monsenhor Horta. Sem dúvidas, Vianney foi uma inspiração para José Silvério. Seu próprio superior, D. Benevides, o chamava de “meu cura d’Ars”⁶³, se referindo ao sacerdote francês tão cultuado no mundo eclesiástico e mesmo na Arquidiocese de Mariana desde o final do século XIX. Nesse sentido, além de se inspirar em Vianney, um modelo emblemático do bom pastor, Horta se apropriou dos modelos de espiritualidade circulantes na Arquidiocese de Mariana, advindos das leituras de Afonso de Ligório, São Francisco de Sales e dos traços da escola francesa de espiritualidade instalados por meio da atuação lazarista. Por meio de tais contatos, José Silvério Horta foi capaz de ser construído como um pastor de almas em Minas Gerais, assumindo algumas posturas específicas e, ao mesmo tempo, outras já existentes ao seu redor.

2.3. Monsenhor Horta: a construção de um pastor de almas em Minas Gerais

Por mais que os bispos e papas que governaram no período de atuação de monsenhor Horta tenham utilizado a categoria de “pastores”, eles não adotaram o modelo sacerdotal e espiritual do bom pastor representado por José Silvério Horta. Talvez por estarem em cargos da alta hierarquia, os bispos assumiram um posicionamento diferenciado em suas ações pastorais. Com o bispo D. Silvério, a partir da sua posse em 1897, o arquétipo do bom pastor começou a circular entre o clero marianense em sua vertente mais afeita às fragilidades e demandas dos devotos. Mas é com monsenhor Horta que essa faceta se evidenciou, adotando, porém, suas singularidades. Em carta endereçada ao seu amigo Sr. Dutra, monsenhor Horta descreveu sua leitura das “boas intenções e santidade” do bispo Silvério, ressaltando as suas virtudes morais e psicológicas:

⁶² ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). *Jornal Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana* (1902-1933). Armário 2, Prateleiras 3 e 4.

⁶³ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, p.20.

Pode-se dizer que os menores e mais comuns atos da vida de D. Silvério eram santificados pela retidão de espírito, sempre desejoso de bem servir a Deus. Por isso notava-se nele uma inalterável igualdade de espírito. Não conhecia esses arrebatamentos de gênio, não raros nos homens de administração pública. Nada lhe abalava a serenidade de ânimo, ainda nas ocasiões de maiores aflições. Os seus modos de proceder suavizavam sempre as penas com que era obrigado a corrigir os males⁶⁴.

O modelo de pastor das almas assumido por José Silvério Horta pode ser representado: 1) por sua obediência à hierarquia eclesiástica – atuando em cargos importantes na Arquidiocese de Mariana e defendendo as posturas teológico-políticas da instituição –; 2) por sua ação evangélica e pastoral – na modificação e correção das práticas culturais e clericais, por meio de instituições leigas e religiosas de caridade e educação e nas visitas pastorais –; 3) por meio do perfil de santidade e virtude que encampou, inspirando-se em práticas de caridade, em uma postura pessoal ponderada e conciliadora; 4) e por sua atenção às fragilidades e demandas cotidianas dos fiéis.

Horta adotou um caminho mais terno no trato com o povo, sem excluir, contudo, os traços rigoristas de sua formação. Estava preocupado em reformar as práticas “desregradas” e não romanas, porém almejava também a salvação e o cuidado das almas, no esteio do humanismo salesiano e da flexibilidade proposta pela teologia moral de Ligório. Segundo Horta, vários caminhos podiam ser adotados para se efetivar um ministério eclesiástico,

Mas o modelo perfeito de uma Superiora é o Bom Pastor. Que amor por suas ovelhas! A que penas e trabalhos não se dá por uma só que periga? Chega até a carregá-la aos ombros, curá-la das feridas, preservá-la! Eis aqui o tipo que Santa Teresinha de Jesus propunha às Prioras dos seus conventos, e lhes dizia: ‘assim amai as vossas filhas’ [...] Que ciência pois é esta: ser indulgente e severa, doce e colérica, paciente e impaciente, liberal sem prodigalidades, simples e desconfiada? Certamente é sobre-humana; é divina esta ciência. É preciso que uma Superiora reúna todos estes extremos, de sorte que se lhe faltar um só deles, não haverá na casa senão a discórdia e a desordem. Contudo, não basta ter todas estas qualidades, se a prudência e discrição não as reúnem e ensinam a empregar-las a propósito (Carta à Madre Maria Bernadete, 29/12/1920)⁶⁵.

⁶⁴ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p.41.

⁶⁵ *Ibid.* p.64-66.

Para referendar essa postura de bom pastor, monsenhor Horta adotou caminhos legitimados pela instituição, sempre atento aos cumprimentos de seus deveres eclesiásticos como Capelão Cantor, sacerdote, cônego do Cabido da Sé, secretário do bispado e exorcista oficial da Arquidiocese. Ao mesmo tempo, não se esvaiu de posicionamentos e práticas pessoais que atendessem às demandas socioculturais dos que o procuravam requerendo ajuda material e espiritual, apelando a Deus e às práticas interpretadas por ele como sobre-humanas.

As práticas interpretadas por Horta como sobre-humanas, apesar de serem legítimas institucionalmente, não eram tão comuns ao restante dos sacerdotes e bispos que passaram pela Arquidiocese de Mariana. É raro tais casos serem relatados nas documentações do clero marianense. Isso porque há um certo clima de desconfiança diante de tais intervenções “sobre-humanas” dentro da própria Igreja Católica nesse período, sobretudo em relação aos exorcismos e casos de possessão. Além disso, tais práticas eram comumente associadas ao espiritismo ou a outras formas de religiosidade do povo, distantes do que a Igreja queria como identidade religiosa ultramontana. Dessa forma, optamos por reservar para tal discussão um capítulo específico. A figura de Horta não pode ser analisada de forma separada, como se houvesse uma parte institucional e a outra *extra ecclesiam* e mística. Tudo isso se mescla e faz parte do seu perfil de pastor das almas. Essa divisão apenas se justifica pelo fato de haver uma necessidade de se explorar com maior atenção não apenas esse lado “místico” de monsenhor Horta, mas as tensões e os discursos eclesiásticos em torno de tais casos. É o que objetivamos desenvolver no terceiro e último capítulo.

Para analisar com maior profundidade o perfil de pastor das almas de monsenhor Horta, optamos por privilegiar os seus escritos ao invés das obras memorialistas sobre ele. Almejamos identificar em seus opúsculos a sua experiência de fé, a forma como ele vivenciava e representava a sua vida, a sua relação com o sagrado e, conseqüentemente, a sua atuação na sociedade. A experiência de fé e o ato de crer, por mais que estejam imersos em um sistema cultural e simbólico compartilhado por outros, são também subjetivos⁶⁶. As

⁶⁶ CERTEAU, Michel de. Credibilidades políticas. In. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p.278.

escolhas de Horta, como poderemos notar, são repletas de apropriações do repertório cultural e teológico que circulava durante a sua formação e atuação clerical. Porém são também escolhas pessoais, nem sempre recorrentes ou agradáveis aos olhos da Igreja. É nesse campo de tensões e apropriações, longe de se constituir como uma polarização entre ortodoxia e religiosidade popular, entre institucional e não institucional, que viveu e atuou José Silvério Horta.

2.3.1. Um modelo nem sempre exemplar: tensões e interpretações na construção do pastor das almas

Ao entrarmos em contato com a documentação presente no Arquivo Secreto do Vaticano, em nosso estágio de pesquisa em Roma, conseguimos identificar uma certa tensão em relação a um caso ocorrido durante a vida de Horta. Esse caso nos apresentou diferentes interpretações acerca de algumas posturas de José Silvério Horta, algo que as fontes memorialista não mencionaram. Ainda que a maioria das fontes encontradas no Arquivo do Vaticano referendem o perfil “santo” e “admirável” de monsenhor Horta, a análise da seguinte situação nos mostra que nem sempre a postura simples e humilde de Horta foi bem aceita ou tida como exemplar por seus contemporâneos eclesiásticos.

A postura religiosa assumida por Horta se aproxima do modelo representado pelo cura d’Ars em alguns sentidos. Horta era um padre simples e sem grandes pretensões, porém um estudioso do latim e da teologia. A sua postura como sacerdote não agradou a todos. O seu modelo era “exemplar” para os párocos, na maneira de lidar com o povo e mesmo com a fé. Mas para alguns eclesiásticos, ele não representava um grande prodígio.

Em 1912, o arcebispo de Mariana requereu a vinda de um bispo auxiliar, sugerindo que o bispo de Pouso Alegre fosse transferido para Mariana e que José Silvério Horta assumisse o bispado da referida cidade. A situação causou diversos transtornos e conflitos. Alguns não estavam de acordo com essa troca, pois monsenhor Horta, na visão de muitos eclesiásticos da época, não era visto como um padre capaz de assumir o cargo de bispo em Pouso Alegre. Na carta de outubro de 1912, do arcebispo do Rio de Janeiro, a leitura positiva de Horta se mostra questionada em alguns aspectos:

Quanto ao Monsenhor Horta digo que é um sacerdote virtuoso e bastante instruído, mas é muito fraco de saúde e muito distraído. Pelo conceito de que goza estaria melhor em Mariana como bispo Auxiliar, ali ele é tido como santo, que recebe favores extraordinários de Deus. Em Pouso Alegre creio que nada faria, sua missão seria quase nula, seria um desastre. Padece de surdez, não tem saúde, é distraído, é débil. Não serve absolutamente para Pouso Alegre. Este é o meu fraco parecer (Cardeal Arcoverde Cavalcanti)⁶⁷.

Na carta do padre Germe, também de outubro de 1912, uma descrição semelhante aparece quanto à tomada de posse de Horta como bispo de Pouso Alegre: “Nada acho em Mons. José Silvério Horta que o recomende para bispo. Ele é santo, esmoles, bem preparado, mas já é velho, 50 e alguns anos, adoentado, surdo e sem energia e sendo pouco administrador”⁶⁸. A descrição de Horta como um sacerdote santo e virtuoso normalmente aparece nas correspondências dos eclesiásticos, mesmo nas cartas daqueles que são contra a sua transferência. As críticas remetem à postura “de pouca presença pessoal” de José Silvério, à debilidade física e à fraca capacidade administrativa. Em meio às leituras negativas quanto à postura de Horta, alguns padres assumiram um posicionamento diferente:

Ao 3º. Acho que do atual clero secular marianense o Mons. José Silvério Horta é um dos membros mais conspícuos. Todos lhe reconhecem grande santidade e não lhe falta a ciência necessária para ser promovido. É verdade de seu físico não tem muita aparência e goza de poucas forças corpóreas, porém sendo a Diocese de Pouso Alegre pequena e já instituída, Mons. Horta poderia desempenhar-se conscientemente do múnus pastoral. (Pe. Antonio Berenguer. Belo Horizonte, 29 de outubro de 1912)

Desejava que V. Ex. conhecesse pessoalmente o Mons. José Silvério Horta. É um santo. Tem porém o defeito de ser quase surdo, e também a administração não parece ser bem regular e exata. Sabe que isso provém de acumulação de trabalhos, além disso Mons. Horta não goza de boa saúde. De resto é um sacerdote virtuoso, humilde, caridoso, merecedor de

⁶⁷ ARQUIVO SECRETO DO VATICANO (ASV). Índice 1153 – Fundo: Arquivo da Nunciatura Apostólica no Brasil (1808-1920). Fascículo 724.

⁶⁸ Ibid.

todo respeito. Para administrar uma diocese já formada, seria um ótimo bispo. (Pe. Frederico. Juiz de Fora, 27 de outubro de 1912)⁶⁹

O cargo de bispo exigia, segundo os relatos de muitos padres do início do século XX, uma “presença pessoal” marcante e uma postura administrativa impecável⁷⁰. Características inexistentes em Horta, segundo alguns de seus contemporâneos. Horta representou um perfil de pastor das almas simples e ligado ao povo, seja no atendimento das suas demandas, seja na orientação das suas práticas “pecaminosas”. Um modelo que não servia, que não era exemplar para os altos cargos da hierarquia eclesiástica, como defendiam muitos padres da época.

As narrativas (auto)biográficas e as reportagens memorialistas sobre a sua atuação religiosa foram fundamentais para a construção de José Silvério Horta como um pastor das almas exemplar e “santo” na Arquidiocese de Mariana. Acreditamos que tais opúsculos foram capazes de construir um modelo de vida exemplar devido à capacidade narrativa de ordenar o caos do vivido e corrigir os “defeitos” que porventura denegrissem a imagem do sacerdote mineiro. Porém esse protótipo construído como “perfeito” não se pautou somente no âmbito textual. As práticas de Horta condiziam, ainda que não completamente, com o que a Igreja Católica e o povo do período esperavam de um padre modelar e santo. É o que analisaremos a seguir.

2.3.2. Formação religiosa e cultural

“Nasci na fazenda do Monte Alegre, de propriedade do meu avô materno Tenente Coronel Manuel Joaquim Gomes de Figueiredo, da povoação de Gesteira, distrito de São José da Barra Longa, Município de Mariana, aos 20 de junho de 1859, às 10 hs e 15 minutos da manhã”, narra José Silvério Horta no início de sua autobiografia. Filho de pais católicos, José Caetano Horta e Ana Jacinta Gomes de Figueiredo Horta, teve ele seis irmãos: Afonso, Carlos, Artur, Maria, Antônio e Manuel. Seu nome, José Silvério, foi

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

colocado por seus padrinhos e pai em devoção aos santos de respectivos nomes. S. José, devoção de seu pai, e S. Silvério, por ter nascido no dia da festa deste santo⁷¹. Desde pequeno teve a saúde debilitada, recebendo de seus pais a formação católica que circulava na Diocese de Mariana sob o episcopado de D. Antônio Ferreira Viçoso.

Seu pai trabalhou na Secretaria de Instrução Pública de Ouro Preto, em atividades rurais, como guarda-livros na Companhia Inglesa do Maquine e também como professor. Sua mãe, “moça da roça, mas prendada, de uma educação literária e religiosa não muito comum. Dedicou-se também aos trabalhos de arte de agulha e tintas [...] Nem ignorava a música, que executava ao piano com certo gosto e arte”⁷². Seus pais nem sempre tiveram uma situação financeira favorável. A economia mineira nesse momento era muito instável, o que contribuía para o clima de tensão vivenciado por seu pai José Caetano, sempre trabalhando muito e mudando de emprego. Com a ajuda de monsenhor Horta, em seus ofícios e doações, a família conseguiu permanecer mais estável em sua condição econômica, podendo formar padre seu outro filho, Afonso Horta.

Quando chegou o tempo da escola, o pai de José Silvério ensinou a ele as primeiras letras. Quando não podia, sua mãe assumia a função. “E quando os meus irmãos começaram também a aprender, meu pai resolveu transferir-se com a família para Mariana, por causa da instrução literária dos filhos”⁷³. Em algumas situações, seu pai contratou professores para auxiliá-lo nos estudos de língua portuguesa e francesa, geografia e história. Começou a aprender latim desde muito cedo, concluindo essa matéria sem precisar cursar as aulas do seminário. Ao perceber a proficiência de José e seu irmão Afonso, um padre da diocese “mostrou-se muito admirado, fez chamar o papai, que abraçou felicitando-o e prometeu-lhe arranjar a entrada ao menos um de nós no Seminário com o Padre Superior, que era então o célebre Pe. João Batista Cornaglioto, Lazarista”⁷⁴.

Nos tempos livres, dedicava-se aos trabalhos de pinturas e desenhos, o que lhe rendia algum montante destinado ao pagamento das despesas com roupas e calçados. A pedido do Arcebispo Monsenhor Teles, José Silvério fez um quadro do então bispo D.

⁷¹ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*. p.1.

⁷² *Ibid.* p.1.

⁷³ *Ibid.* p.3.

⁷⁴ *Ibid.* p.4.

Benevides. “S. Excia. Rvma. vendo o trabalho, ofereceu-se em promover a minha ida a Europa a fim de me aperfeiçoar em alguma escola de Belas Artes. Então agradei sua bondade e disse-lhe que me queria ordenar. Mostrou-se satisfeito e prometeu favorecer-me neste intento”⁷⁵. Sua inclinação ao sacerdócio adveio desde pequeno, ligada particularmente ao bispo Benevides que, mais a frente, o formaria pessoalmente.

Passados alguns meses, quando atingiu a idade de 16 anos, Horta foi nomeado Capelão cantor extranumerário da Catedral. Efetivado no mesmo ano, em 1875, passou a receber a cômputo no valor de 25 mil réis mensais. Com tal valor, financiou a estadia do irmão Afonso no seminário, que custava exatamente 25 mil réis. Nessa função,

Preparei-me em vista disto na recitação do Breviário e cantochão, até que houvesse vaga para minha posse o que se deu alguns meses depois. Entretanto sem perder as aulas comecei a frequentar o serviço do Coro da Sé, de manhã e de tarde. Ia regularmente mais cedo, antes de começar o Ofício Divino, para visitar o Santíssimo Sacramento, tanto de manhã como de tarde. Nessas visitas tão do meu coração eu me entretinha familiarmente com Nosso Senhor, pedindo que não permitisse que aquelas santas ocupações do ofício divino e meus estudos não retardassem muito a minha ordenação, pois eu queria servi-lo antes de morrer com todas as minhas forças, de toda a minha alma e que por isso me concedesse os dons do Espírito Santo, e em particular o dom da sabedoria⁷⁶.

Devido aos avanços nos estudos do latim e de outras disciplinas, bem como por sua condição debilitada de saúde, José Silvério Horta teve uma formação religiosa diferenciada. Estava sempre acompanhado dos livros de História Sagrada⁷⁷, de obras de piedade “e também a pequena Teologia Moral de S. Afonso de Ligório”, realizando tais estudos em casa ou nas horas vagas de seus ofícios⁷⁸. Não obteve seu presbiterado frequentando as aulas do Seminário Menor e Maior, mas convivendo e aprendendo diretamente com D. Benevides, bispo de Mariana entre 1877 e 1896. “O Exmo. Sr. D. Benevides sabendo que eu já estava em Mariana e por singular benefício de Deus restabelecido de minha

⁷⁵ Ibid. p.6.

⁷⁶ Ibid. p.7.

⁷⁷ Que se referem às histórias presentes nas Bíblia. Ibid.p.11.

⁷⁸ Ibid. p.10.

enfermidade, convidou-me a continuar os meus estudos, não no Seminário, porque receava alguma recaída, mas no seu palácio, em sua companhia como fãmulos dele⁷⁷⁹. Dessa forma,

o Exmo. Sr. Bispo, que foi exímio Professor e Reitor do Colégio D. Pedro II, começou a dar-me lições de química, física, história natural. Quanto a filosofia designou-me como lente Mons. Júlio Bicalho. Os outros fãmulos frequentavam as aulas do Seminário; quanto a mim, porém S. Excia. Rvma. não me queria ver longe de si, era obrigado a estar sempre na sua antessala durante o dia até a hora de se acomodar de noite⁸⁰

Além dessa formação com o bispo, Horta começou a ajudá-lo em outros afazeres, tornando-se secretário pessoal de Benevides. Ajudava-o nas visitas pastorais e nas distribuições de esmolas, das quais fazia, muitas vezes, por vontade própria e retirando o montante do seu próprio salário⁸¹. Também se tornou confessor do bispo Benevides, função que relutou em aceitar devido à grande responsabilidade e mesmo desconforto pessoal em ouvir as confissões de seu superior.

Todos os exames necessários para alcançar o diaconato e o presbiterato foram realizados em caráter especial e em vista da proficiência que Horta tinha no latim, na teologia moral, em história sagrada e nas outras disciplinas requeridas para a formação de um sacerdote. Obteve a tonsura em 15 de agosto de 1883. Em 1884 recebeu as ordens menores e, em 1886, o diaconato. Sua ordenação ocorreu em 3 de junho de 1886, na Capela do Mosteiro das Franciscanas Concepcionistas de Macaúbas, conferida pelo bispo D. Benevides. Seu ofício clerical, a partir dessa data, foi iniciado com obediência à hierarquia eclesiástica de Mariana, como esperavam os promotores do ultramontanismo e os construtores de sua imagem como bom pastor.

2.3.3. Monsenhor Horta, um servo da Igreja

⁷⁹ Ibid. p.8.

⁸⁰ Ibid. p.9.

⁸¹ Ibid. p.9.

Monsenhor Horta foi veiculado em diferentes opúsculos como um sacerdote exemplar, como discutimos no primeiro capítulo. Essa veiculação não teria ocorrido se ele não se encaixasse no modelo que a Igreja almejava divulgar e construir a fim de se fortalecer. Contudo, foram as próprias narrativas (auto)biográficas e memorialistas um caminho necessário para a construção de sua figura exemplar e de seu perfil de bom pastor, seja na correção das imperfeições de Horta, seja na exaltação dos seus feitos.

O perfil de pastor das almas representado por José Silvério Horta não se desvinculava do âmbito institucional e das diretrizes postuladas por seus superiores, ligadas também à matriz ultramontana. No aniversário de Horta em 1926, o Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana publicou a seguinte reportagem memorialista⁸², ressaltando o olhar da Igreja perante sua atuação religiosa e postura espiritual:

Transcorreu em 20 de Junho o aniversário natalício do Exmo. Mons. José Silvério Horta, cujas virtudes são conhecidas e admiradas em Mariana, fora de Mariana, em Minas toda e muito longe.

A sua caridade paciente e benigna, como a quer o Apóstolo, não é invejosa e *non agit perperam* (não se vangloria), não tem jactâncias: é constante no seu *misereor super turbam* e sacrifica-se pela pobreza que o procura assídua e pela salvação das almas.

O *santo velhinho* de Mariana, como lhe chamou distinto visitante, mais uma vez sentiu de realidade, nas visitas muitas, manifestação de apreço e provas de consideração recebidas, a estima, respeito e amor a que tem feito jus com a sua vida de abnegação e sacrifícios.

Agraciado com um *Decreto* do Exmo. Snr. Arcebispo D. Helvécio jubilando-se por tantos e tantos anos de serviços à querida Diocese, o EXMO. MONS. HORTA continua a prestar-se satisfeito em quanto lhe permitem e dão as forças, talento e prática.

O *Boletim* faz seus os altos conceitos do “*O Germinal*” e da “*A Matraca*”, nosso órgãos de publicidade, a respeito do bondoso Mons. Horta, cujas sagradas mãos beija com votos sinceros de mui longa vida⁸³.

Durante a sua atuação, recebeu duas nomeações eclesiásticas que destacaram o caráter exemplar de sua postura aos olhos da Igreja. Tratam-se de dois códigos honoríficos: o título de Camareiro Secreto⁸⁴ em 1904 e, posteriormente, o de Prelado Doméstico.

⁸² Durante a sua vida e logo após a sua morte, muitas outras reportagens sobre monsenhor Horta foram veiculadas em jornais laicos e católicos. COTTA, op. cit., p.185, p.243.

⁸³ AEAM, *Boletim Eclesiástico*, 1926, p.167.

Horta atuou como Capelão Cantor de 1875 a 1877. Logo após a ordenação, em 1887, ele foi nomeado, por Decreto Imperial da Princesa Regente D. Isabel, cônego da Sé de Mariana. Relutou em assumir o cargo devido à grande responsabilidade que então lhe caberia. Por obediência, foi obrigado a assumir. Começou, então, sua atuação no Cabido de Mariana.

Em vista disto resolvi efetivamente tomar posse da Cadeira em 14 de novembro de 1887, estando porém intimamente convencido de que seria o último dos Cônegos para sempre. É verdade que depois de mim dois Cônegos foram nomeados pelo Regime Imperial, porém não tomaram posse porque veio logo a mudança do Regime Político do Brasil para a República e a suspensão de todas as doações canônicas criadas pelo Império. Como porém a República continuou a pagar aos Beneficiados antigos eclesiásticos a título de pensão as suas cômguas e alguns dos Cônegos antigos abandonaram as suas obrigações pessoais no Coro tomei sobre mim o encargo de suprir as vezes deles na Sé, celebrando as missas e fazendo as suas semanas pessoais. E assim fiz até que foram reformados os primitivos Estatutos pelo Exmo. Arcebispo Dom Silvério, para que não recaíssem na consciência de ninguém as faltas dos ausentes em matéria tão grave⁸⁵.

Os cabidos remontam aos primeiros tempos do cristianismo. Nas suas origens, eram organizados sob a forma de uma comunidade de clérigos seculares que exerciam a vida apostólica, dedicando-se à leitura do martirologio, do necrológio e de artigos de regras monásticas ou canônicas. Eram também incumbidos de atividades litúrgicas nas catedrais: celebração do culto, organização do coro, das rezas e, além disso, assumiam funções coadjuvadoras no pastoreio episcopal. “Uma vez nomeados, seus membros gozavam de vitaliciedade, fazendo jus a remuneração própria, as ditas *cômguas*, a que se somam os emolumentos chamados *distribuições*”⁸⁶. O número de membros que compunham o cabido variou ao longo da história e das necessidades das igrejas locais. Nos *Estatutos do Cabido da Catedral de Mariana*, a definição aparece da seguinte forma: “O cabido Metropolitano de Mariana é uma corporação de sacerdotes, instituída canonicamente para auxiliar e suprir

⁸⁴ “Título concedido a um eclesiástico ou leigo, através do qual a pessoa se torna inserida na Família e na Corte Pontifícia”. Concedido por breve do papa Pio X, em 1904. COTTA, op. cit., 2007, p.241.

⁸⁵ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*. p.16.

⁸⁶ BOSCHI, Caio C. *O Cabido da Sé de Mariana (1745-1820): documentos básicos*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Editora PUC Minas, 2011. p.13.

o Arcebispo no governo da Arquidiocese e celebrar os ofícios na Catedral, segundo as normas e prescrições Canônicas e Litúrgicas⁸⁷.

O primeiro Estatuto do Cabido de Mariana foi instituído por D. Frei Manuel da Cruz em 1748, inspirando-se no modelo do Rio de Janeiro e de Portugal. As apropriações do primeiro estatuto ainda não possuem uma definição concreta, como concluiu Boschi⁸⁸. Porém nota-se uma severa continuidade em suas formulações. “Interrompido, apenas quanto ao exercício coral, poucos anos depois do advento da República, foi restaurado por D. Silvério Gomes Pimenta, primeiro Arcebispo de Mariana, a 1 de Janeiro de 1921, com patrimônio para cóngruas” para as Dignidades (Arce-diago, Arcipreste, Chantre e Tesoureiro-mor); para os oito Cónegos, sendo um deles Teologal, outro Penitenciário, outro Cura da Catedral e outro Apontador; seis capelães; quatro Moços do Coro; um Organista e um Sacristão⁸⁹.

O Cabido era regido, principalmente, pelo *Código Canônico*⁹⁰ (1917), pelo *Estatuto* citado anteriormente e pelo *Regulamento do Cabido*. As dignidades são conferidas pela Santa Sé, e os demais cargos pelo bispo. Como cónego, cargo de prestígio e notoriedade que alcançou em pouco tempo de atuação, Horta estava atarefado não somente de realizar operações litúrgicas e burocráticas, como aparece descrito no Estatuto. Segundo a Pastoral Coletiva de 1915, os cónegos também deveriam auxiliar os bispos na tarefa pastoral e como suporte à autoridade diocesana:

17. Os Cónegos, como também as Dignidades, são obrigados à assistência ao Coro e às sessões ordinárias e extraordinárias do cabido; à capitulação do ofício e celebração das Missas conventuais, em suas semanas e da segunda Missa que lhes tocar na pauta respectiva; às funções do Diácono e Subdiácono nos dias de Pontifical⁹¹.

⁸⁷ AEAM, *Estatutos do Cabido Metropolitano de Mariana*, 1935 [1921], p.3.

⁸⁸ Cf. BOSCHI, op. cit.

⁸⁹ Ibid. p.3.

⁹⁰ Conjunto de normas jurídicas que regem a estrutura burocrática, litúrgica e doutrinal da Igreja Católica. O primeiro *Código Canônico* foi promulgado pelo papa Bento XV, em 1917. A Igreja em âmbito romano também passava por um processo de sistematização e reorganização da sua estrutura. A necessidade de formular uma “constituição eclesiástica” aponta esse momento de “restauração católica” não só no Brasil.

⁹¹ Capítulo IV – Dos cónegos. AEAM, *Estatutos do Cabido Metropolitano de Mariana*, 1935 [1921].

Art. 978 – [os cônegos] são os cooperadores imediatos dos Bispos, e todas as homenagens que se lhes tributam, redundam em obséquio aos Prelados, a quem prestam suas luzes e auxílios, para o bom regime das almas.

Art. 980 – Esta união dos Cônegos com o Prelado é força, luz e vida para a Igreja; ao passo que toda a divergência daqueles com o Bispo enfraquece o vigor da disciplina, põe embaraços à boa administração eclesiástica, entorpece o feliz êxito dos esforços do apostolado, e chega a ser escândalo e ruína espiritual dos fiéis⁹².

Essa reformulação e sistematização do Cabido de Mariana feita no bispado de D. Silvério e presente na Pastoral Coletiva de 1915 não ocorreu sem antes haver um longo processo de reestruturação da Igreja. Antes da reelaboração do Cabido em 1921, a Igreja enfrentou adversidades financeiras das quais tentou sempre negociar: no Império com as dificuldades no pagamento das cômguas pelo Estado e, na Primeira República, com a abolição processual destas⁹³. Mas por que essa restauração do Cabido ocorreu somente a partir desta conjuntura?

A partir da década de 1920, é perceptível uma mudança no projeto teológico-político empreendido pela Igreja Católica no Brasil que, na tentativa de retomar o espaço da religião católica na sociedade brasileira, abalado parcialmente após a separação entre Estado e Igreja em 1890, acabou por se reaproximar do Estado, usando como estratégia central o restabelecimento da ordem social e moral da pátria⁹⁴. Esse novo momento foi denominado de Restauração Católica (ou Neocristandade) exatamente porque a Igreja objetivava reforçar o seu poder na sociedade, em harmonia e consonância com as propostas governamentais.

Não se tratou somente de uma mudança no projeto teológico-político, como aponta a historiografia, até porque a matriz ultramontana ainda vigorava na primeira metade do século XX. A reestruturação do Cabido de Mariana só foi possível devido ao acúmulo de bens e às reformas burocráticas e administrativas que a Igreja de Mariana conseguiu

⁹² Pastoral Coletiva 1915, apud BUAQUE; PIRES, op. cit., p.85.

⁹³ Como mostram os documentos encontrados no Arquivo Secreto do Vaticano (ASV). Índice 1153 – Fundo: Arquivo da Nunciatura Apostólica no Brasil. Fascículo 338 – Diocese de Mariana (cont.) (1887-1892).

⁹⁴ PEREIRA, Mabel Salgado. *Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da neocristandade (1888-1952)*. Tese (Doutorado em História). FAFICH/UFMG, 2010. p.176; AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994b. p.38 e 50.

empreender desde os tempos de D. Viçoso. Com o advento da República e a laicização⁹⁵ do governo, a Igreja processualmente perdeu a ajuda financeira antes fornecida pelo Estado. Nas cartas pastorais da época, os bispos celebraram a liberdade de atuação advinda da laicização, porém lamentavam a perda da ajuda econômica e do apoio político estatal. A Igreja não queria estar subordinada ao Estado, porém não almejava perder os seus privilégios.

A Igreja, já no Império, via-se sempre com problemas financeiros e burocráticos advindos da pouca verba que recebia do Estado. Por isso o relacionamento conflituoso, muitas vezes, entre D. Viçoso e os secretários do Império⁹⁶. Com o advento da República, a Igreja perdeu seus subsídios estatais e foi obrigada a elaborar estratégias de arrecadação monetária a fim de custear seus projetos de expansão e manutenção. Para tanto, contava com as escolas católicas, que se multiplicaram nesse período e eram voltadas, principalmente, para os filhos da elite; e com a ajuda dos fiéis e colaboradores, arrecadando dinheiro nas visitas pastorais, romarias, santuários e por meio de doações.

Somente a partir da década de 1920 é que a Arquidiocese de Mariana conseguiu angariar fundos suficientes para a reelaboração do Cabido e da estrutura burocrático-administrativa da instituição. Nesse sentido, a expansão da Igreja nesse recorte se explica não somente pela reaproximação do Estado, mas por ter conseguido, depois de muito tempo, reorganizar as finanças, debilitadas desde os tempos coloniais⁹⁷. É nesse momento que a Igreja conseguiu maior estabilidade e foi capaz de expandir sua área de atuação por meio da criação de colégios e institutos católicos de caridade e formação religiosa, além do aumento significativo no número de dioceses e seminários no Brasil⁹⁸. A reestruturação também ocorreu por meio das novas alianças feitas pela Igreja. Nesse contexto da Restauração, “A Igreja Católica voltou ao poder sob a proteção do Estado, mas alicerçada

⁹⁵ Podemos falar em um “processo de laicização”, haja vista que a laicização advinda com a proclamação da República não foi efetiva e nem se estendeu para todos os Estados e instituições de maneira brusca e definitiva. A ideia de um Estado laico repentino e de grandes prejuízos para o catolicismo foi uma leitura elaborada e difundida, principalmente, pelo discurso eclesialístico.

⁹⁶ CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado). Mariana: UFOP/ICHS, 2010. p.174-175.

⁹⁷ TRINDADE, Raimundo Otávio, cônego. *Arquidiocese de Mariana*. 2.ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. v.I.; BUARQUE; PIRES, op. cit., p.35.

⁹⁸ MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.58-59.

nas camadas médias urbanas, juntamente com várias frações da classe dominante, como a nascente burguesia industrial, a burguesia comercial e financeira e as antigas oligarquias rurais⁹⁹.

Não foi somente o Cabido de Mariana que conseguiu se reestruturar. A Cúria foi outro órgão que passou por esse processo de reorganização da estrutura e da administração. Nela, José Silvério Horta trabalhou de 1898 a 1918 como Secretário do Bispado de Mariana, haja vista a confiança que havia ganhado desde os tempos de fâmulos do bispo D. Benevides. Tal cargo constituiu-se como o de maior importância e salário dentro da Cúria. Devido ao falecimento do monsenhor José Maria Rodrigues de Moraes, Horta assumiu também o cargo de Vigário-Geral em 1919. Saiu da vigararia em 1926.

A Cúria é um setor crucial no governo de um bispado. Foi inicialmente estruturada pelo *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia* (1704), escrito pouco antes das *Constituições Primeiras*, de 1707. Mas essa organização sofreu alterações ao longo do Império e, principalmente, no início da República. Desprovida do custeio do Estado, a Igreja carecia de uma normatização interna mais apurada e de um montante adequado para suprir as demandas salariais e burocráticas que a Cúria exigia.

Por sugestão do Concílio Plenário Latino-Americano, realizado em Roma em 1899, foram executadas conferências provinciais a cada três anos, agrupando diferentes dioceses. Na parte Meridional, as conferências ocorreram em São Paulo (1901), Aparecida (1904), Mariana (1907), São Paulo (1910) e Nova Friburgo (1915). Tais encontros promoveram a elaboração de vários documentos que culminaram na *Pastoral Coletiva* de 1915, texto base para as *Constituições Eclesiásticas do Brasil*. Acatando algumas modificações propostas pelo *Código de Direito Canônico* de 1917, as *Constituições Eclesiásticas* permaneceram como a legislação fundamental da Igreja no Brasil até o Primeiro Concílio Plenário Brasileiro, em 1939¹⁰⁰.

Com base em tais reformulações, a Cúria passou a abarcar três setores. No campo administrativo existia a Câmara Eclesiástica, voltada para as questões da celebração do matrimônio, do recolhimento de assinaturas e de serviços de estatística da diocese, e a

⁹⁹ PEREIRA, op. cit., p.216.

¹⁰⁰ GOMES, Francisco José Silva. *Le Projet de Neo-Chré'tienté dans le Diocese de Rio de Janeiro de 1869 a 1915*. Thèse (Doctorat) – Université de Toulouse le Mirail, UFR d'Historie, Paris, 1991.

Chancelaria, responsável pela guarda e catalogação dos processos e documentos públicos. No campo jurídico atuava o Tribunal Eclesiástico. Segundo as Constituições Eclesiásticas e o Direito Canônico, a Cúria deveria contar com os seguintes funcionários: vigário-geral, chanceler, secretário, examinadores sinodais e párocos consultores; na parte judicial contava com o promotor da Justiça, defensor do vínculo, juizes, auditores e outros cargos que fossem necessários.

Organizar e subsidiar a Cúria exigia da Igreja investimentos financeiros e de pessoas, o que não era uma tarefa fácil na conjuntura da Primeira República. Desde o início de sua gestão eclesiástica em 1890, quando foi sagrado bispo de Cãmago e auxiliar de D. Benevides, D. Silvério percebeu as graves falhas no serviço da Câmara Episcopal, principalmente nas sessões do Arquivo e da Contadoria¹⁰¹. Somente em 1914, quando as finanças da Igreja estavam mais estáveis, assim como o número de padres, escassos durante o Império¹⁰², é que foi possível iniciar uma reforma administrativa de maior amplitude, vide a seguinte Portaria redigida por José Silvério Horta nesse mesmo ano:

D. Silvério Gomes Pimenta, pela graça de Deus e da Santa Sé Apostólica, Arcebispo Metropolitano de Mariana, Prelado Doméstico de S. S. Pio X e Assistente ao Sólido Pontifício etc.

Para melhor consultar as necessidades da nossa Câmara Arquiepiscopal e dos seus Ministros, havemos por bem regularizar-lhes os serviços da seguinte forma:

Trabalharão cinco horas por dia, começando às 10 ou 10 ½ ou 11 horas da manhã, ao arbítrio do nosso Vigário-geral e perceberão um ordenado fixo, em que vão incluídas as retribuições a que tinham direito até agora por quaisquer atos de seu ofício, exceto o que provém do foro contencioso, e se poderão auxiliar uns aos outros, quando no próprio ofício estiver algum desocupado, debaixo do juramento que prestarem de futuro para alguns destes cargos, que são:

Secretário, que terá de ordenado mensalmente.....	300\$000
Pró-Secretário.....	100\$000
Escrivão ajudante do registro	200\$000
Procurador da Mitra e Promotor	150\$000
Tesoureiro	50\$000

¹⁰¹ TRINDADE, Raimundo Otávio, cônego. *Arquidiocese de Mariana*. 2ª. Ed. v.II. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1955. p.309.

¹⁰² OLIVEIRA, Gustavo. op. cit., p.28.

Arquivista e Contador	70\$000
Amanuense	80\$000
Diretor de estatística	50\$000

Estas determinações serão observadas enquanto as circunstâncias não nos obrigarem a mudá-las. Esta nossa Portaria começara a ter pleno vigor do dia 1º de maio futuro em diante.

Dada em Mariana, sob nosso selo e sinal, aos 21 de abril de 1914. Eu, Monsenhor José Silvério Horta, escrivão da Câmara Eclesiástica, a escrevi. Silvério, Arcebispo de Mariana¹⁰³.

D. Silvério chegou a pedir ajuda ao papa a fim de custear as despesas com o Seminário, com o Cabido Metropolitano e com a Cúria. O patrimônio e as doações da Igreja em Mariana eram pequenos diante do número de órgãos clericais, da extensão da diocese e das reformas na organização da instituição¹⁰⁴. No bispado de D. Silvério, a Cúria Metropolitana se restringia a duas salas do antigo prédio episcopal. Com a chegada do novo bispo em 1922, D. Helvécio, algumas reformulações foram feitas e alguns problemas foram amenizados¹⁰⁵. Mas nenhuma melhoria significativa ocorreu na parte administrativa, pois o bispo não tinha subsídio próprio suficiente para pagar os salários dos funcionários da Cúria. Ele fazia isso com as contribuições das paróquias e com os rendimentos do Selo¹⁰⁶.

Em seu trabalho na secretaria do bispado, Horta redigia circulares e portarias¹⁰⁷. Lia, escrevia e traduzia documentos em latim, bem como resolvia as pendências que lhe fossem ordenadas. Segundo seu biógrafo, “Durante sua longa gestão na Secretaria do Bispado e na Vigararia-Geral, Monsenhor Horta trabalhava até altas horas da noite, despachando papéis urgentes e atendendo solícitamente a quantos o procuravam para negócios da Diocese”¹⁰⁸.

A documentação levantada pouco fala dos serviços de monsenhor Horta na Cúria. Consultando as *Constituições Eclesiásticas do Brasil* e o *Código do Direito Canônico* (1917), foi possível encontrar algumas pistas sobre os cargos assumidos por ele na Cúria Metropolitana. A tarefa de Horta não era apenas redigir, traduzir e emitir missivas e outros

¹⁰³ apud Trindade, 1955, op. cit., p.310-311.

¹⁰⁴ ARQUIVO SECRETO DO VATICANO (ASV). Índice 1153 – Fundo: Arquivo da Nunciatura Apostólica no Brasil (1808-1920) Fascículo 338.

¹⁰⁵ Cf. PEREIRA, op. cit., p.2010.

¹⁰⁶ TRINDADE, 1955, op. cit., p.339.

¹⁰⁷ Muitas delas, inclusive, foram publicadas no Boletim Eclesiástico.

¹⁰⁸ HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934. p.92-93, p.113-114.

documentos. Ele estava em um cargo de resolução de conflitos entre o clero, entre a Igreja e o Estado, e mesmo com as instâncias da sociedade civil.

[...] sendo eu outrora Vigário-Geral de Mariana, recebi várias queixas de pessoas particulares contra seus vigários, que exigiam esmolas às vezes superiores às da tabela diocesana. Também recebi muito mais frequentemente queixas dos vigários contra seus paroquianos, que lhes não pagavam os emolumentos da tabela, obrigando-os por isso a abandonar suas paróquias. (Carta ao Sr. José Simplício de Moraes, 29/10/1928)¹⁰⁹.

Este é apenas um dos muitos casos encontrados na documentação que envolveu uma postura ponderada de José Silvério Horta¹¹⁰. Diante de tais casos conflituos, Horta adotou uma postura diplomática e conciliadora, ponderando as decisões a fim de acatar os interesses dos envolvidos, sem gerar maiores discussões. Não somente nos casos de análise moral, mas na gestão eclesiástica, ele se escorou no humanismo salesiano e na teologia moral de Ligório, aspectos característicos de sua postura pastoral. Isso sem romper com a autoridade de seus superiores. Seu modelo de pastor das almas não se afastou da hierarquia eclesiástica, da qual foi severo seguidor e empregado. No campo da política, Horta também seguiu essa linha da obediência.

2.3.4. O clero e a política no olhar de monsenhor Horta

Monsenhor Horta não teve nenhuma participação na política partidária durante a sua atuação na Arquidiocese de Mariana. Seu envolvimento mais próximo foi com a documentação e com a resolução de casos que, porventura, envolvessem o contato com órgãos governamentais. Somente no final da sua vida, quando a própria relação da Igreja com o Estado voltou a ser mais harmoniosa e cooperante, que ele incentivou a participação do povo na Liga Eleitoral Católica¹¹¹. Não se tratava, porém, de um partido político, mas de

¹⁰⁹ HORTA, 1939, op. cit., p.50.

¹¹⁰ Cf. AEAM, *Correspondência passiva de Monsenhor José Silvério Horta*.

¹¹¹ Criada por D. Sebastião Leme em 1932, com o objetivo de selecionar e recomendar os candidatos ligados ao catolicismo para as eleições à Assembleia Nacional Constituinte.

uma organização que apoiava candidatos que não fossem contra os preceitos cristãos. Em entrevista ao Jornal *O Cruzeiro*, Horta declarou:

Primeiramente pergunta-me o amigo qual a minha opinião sobre a Liga Eleitoral Católica.

Respondo: – É a salvação temporal e moral do Brasil. A primeira República perdeu-se, desprezou Deus na sua Constituição, impingindo à Nação totalmente católica uma Constituição ateia. Por isso, é dever grave dos católicos reparar na nova Constituição a injúria feita a Deus, tornando-a inteiramente católica, proscurendo da Bandeira Nacional qualquer alusão ao materialismo. Por isso me alistei também na Liga Católica, ainda que não me reste esperança de chegar até as próximas eleições, em vista do meu estado de saúde.

S. Excia. Rvma. Faz uma longa pausa e, depois, continua:

- Pelo que se infere desta minha resposta é que a Liga Católica não forma propriamente um partido político, mas uma espécie de federação ou aliança de partidos existentes no Brasil, contanto que dentre eles não se elejam elementos contrários à verdade católica, ensinada pela Igreja de Nosso Senhor J. Cristo.

Todos os teólogos comumente ensinam que no regime representativo, como o nosso, peca gravemente o eleitor que escolhe representante infenso à Igreja Católica, ou nega o seu voto ao que é mais favorável a ela.

Aí está, Sr. Redator, o que penso e sinto da nossa Liga Católica¹¹².

A Igreja Católica em Mariana, e mesmo no Brasil, não foi contra a atuação política. Até porque muitas das suas estratégias de fortalecimento ocorriam nesse campo. Nos tempos do bispo D. Viçoso, quando ele afirmava “que o clero na política é a peste do rebanho”, ele se referia ao envolvimento partidário dos sacerdotes, e não ao apoio dos candidatos católicos e às relações da Igreja com o Estado e com a política¹¹³. José Silvério Horta não mencionou em seus outros escritos esse posicionamento de apoio ao envolvimento dos religiosos na política. Porém reconheceu o valor que isso tinha na

¹¹² AEAM. *O Cruzeiro*. Órgão oficial da União de Moços Católicos. Armário 1, prateleira 4, v.11, n.2. 24 fev.1933.

¹¹³ CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado). Mariana: UFOP/ICHS, 2010. p.176.

proteção e propagação da fé católica na sociedade brasileira da Primeira República. Como um pastor das almas obediente à hierarquia, ele continuou a seguir o posicionamento do catolicismo ultramontano que circulava e do qual foi formado.

O discurso sobre a relação do clero com a política formulado por Horta em 1932 não difere do pensamento de seus superiores. Apesar do projeto ultramontano ainda vigorar na primeira metade do século XX, a Igreja acabou adotando outras estratégias de atuação e fortalecimento ligadas, inclusive, à política, como a Liga Eleitoral Católica. O “movimento de reações eclesiais” na Primeira República “desembocou numa série de iniciativas que, a longo prazo, significaram o fortalecimento organizacional e as condições mínimas de sobrevivência política no acirrado campo de concorrência ideológica, cultural e religiosa do mundo contemporâneo”¹¹⁴. Em carta (fevereiro de 1930) ao cônego Raimundo Trindade, autor de várias obras sobre a Arquidiocese de Mariana, Horta ressaltou a importância da Igreja Católica e do trabalho de Trindade na manutenção da ordem religiosa, social e política da pátria:

Mas que rico cenário não apresenta V. Revma. Nesse longo roteiro, tanto de ordem moral e religiosa, como de ordem social e política! Que quadros deslumbrantes! Que cores indeléveis e suaves! Quantos personagens aí ressurgem do pó do esquecimento! Quantos vultos aí aparecem rodeados ainda da admiração e do culto dos seus contemporâneos e que são exemplos de honra, de nobreza de caráter, na dedicação de seus deveres políticos, religiosos, sociais e de verdadeiros patriotas!¹¹⁵

Em uma espécie de cooperação mútua, a Igreja e o Estado a partir da década de 1920 começavam a manter uma relação mais amigável. Não se tratou propriamente de uma “nova cristandade”, mas de uma harmonização de interesses e objetivos políticos que, de uma certa forma, explicitaram um processo de laicização incompleto da sociedade brasileira. Como afirma Natiele Oliveira, ao analisar a relação entre Igreja e Estado na Arquidiocese de Mariana no bispado de D. Silvério,

¹¹⁴ MICELI, op. cit., p.18.

¹¹⁵ HORTA, 1939, op. cit., p.72.

Se do ponto de vista institucional ocorreu uma separação entre Igreja e Estado, os efeitos concretos dessa ruptura devem ser matizados. Em primeiro lugar, é preciso considerar que a proposta de laicização da esfera pública defendida pelos republicanos mais radicais, não se efetivou de maneira satisfatória. Por outro lado, como resposta a estas pretensões republicanas, a Igreja Católica também buscou novas formas de lidar com os desafios que se colocavam à manutenção da hegemonia da religião no Brasil¹¹⁶.

Aliada ao Estado e aos grupos da classe média e da burguesia¹¹⁷, a Igreja Católica empreendeu seu projeto teológico-político de defesa moral da Pátria que, para ela, deveria se inspirar na matriz religiosa. O combate ao comunismo ateu, a inauguração do Cristo Redentor em 1931 e o Centro da Boa Imprensa¹¹⁸, todos eles conhecidos por Horta, mostram bem essa aliança de interesses políticos entre a Igreja e o Estado a partir da década de 1920. Até porque muitos intelectuais e políticos da época eram católicos e defensores da ideia de uma “pátria cristã”, assim como D. Silvério¹¹⁹. Na pregação de Horta sobre a esmola, fica claro a relação de cooperação que a Igreja deveria manter com o Estado, sobretudo no cumprimento dos deveres cívicos, o que agradava os dirigentes políticos e contribuía para um clima de diálogo entre tais instâncias:

Temos todos nós deveres a cumprir como cristãos e como cidadãos, isto é, deveres para com a Santa Igreja e deveres para com o Estado. A Igreja e o Estado, com efeito, impõem-nos leis justas, fundadas no direito natural que não é lícito infringir. [...]

O governo é o Estado, mas o governo é o pai do povo. Compete ao pai, prover todas as necessidades de sua grande família. Como, pois, poderia exercer esta grave obrigação, se não recebesse do povo os meios necessários para abrir escolas, reparar estradas, manter a ordem pública, promover enfim o bem geral do povo, sua prosperidade, e tantas outras obras de imprescindível necessidade?¹²⁰.

¹¹⁶ OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: UFMG/FFCH, 2013. p.16-17.

¹¹⁷ PEREIRA, op. cit., p.216.

¹¹⁸ Que visava impedir que filmes impróprios para a Igreja Católica e para a moral da Pátria circulassem nas cidades. Horta, inclusive, escreveu uma reportagem sobre o assunto no Boletim Eclesiástico de 1919. (AEAM, *Jornal Boletim Eclesiástico*, 1919, p.67-68)

¹¹⁹ OLIVEIRA, Natiele. Op. cit., 2013. p.17.

¹²⁰ HORTA, op. cit., p.137.

Muitos líderes governamentais eram religiosos e defensores da moral católica e da pátria cristã, o que favoreceu o clima de estabilidade entre a Igreja e o Estado nessa conjuntura em Minas Gerais. A Igreja queria o apoio do Estado para continuar a empreender seu projeto de fortalecimento e de moralização religiosa da sociedade. O governo via nisso um meio de angariar forças e de combater os inimigos da ordem social, como o comunismo e as possíveis ideias subversivas que pudessem circular por meio do cinema e de outros órgãos. Em carta endereçada ao seu amigo Sr. José Simplício de Moraes, datada de 29 de outubro de 1928, Horta explicitou a possibilidade da Igreja liberar o envolvimento do clero em cargos políticos, mesmo que isso não seja um ideal de atuação do padre ordenado:

V. as. Em uma das suas cartas mais antigas, estranhava com razão que sacerdotes exercessem cargos incompatíveis com o ministério espiritual, como o de deputado, senadores, Chefes, ou Presidentes de Municipalidades e outros cargos políticos. Com efeito não podem aceitar tais cargos senão com licença expressa dos seus Superiores Diocesanos, que, às vezes, em casos e circunstâncias especiais, lhes concedem¹²¹.

A carta foi redigida em 1928, momento em que a relação da Igreja com o Estado e com a política estava mais harmoniosa do que durante o Império. Ela nos mostra a possibilidade da atuação direta do clero na política. Havia um campo de negociações que possibilitava tal inserção e, ao mesmo tempo, uma tensão. Esse tipo de envolvimento com a política não era aceito por todos os prelados. O mesmo ocorria quando os padres se envolviam com atividades remuneradas fora do ofício clerical para complementar suas rendas, comprometidas, muitas vezes, pela falta de doações, dízimos e outros pagamentos eclesiásticos¹²². Continuando a carta, Horta escreveu:

Mas de nenhum modo lhes concede exercerem o Comércio, a Indústria, as Artes não liberais, etc. Ora, se tudo é proibido aos sacerdotes, donde terão eles a sua honesta subsistência na sociedade? Certamente do altar; pois S. Paulo disse: *Aqueles que servem ao altar, vivam do altar*. Em outro lugar: *O operário é digno da sua paga*. Eis porque convém seja determinada a esmola das Missas, da administração dos sacramentos e de outras funções

¹²¹ Ibid. p.50.

¹²² PEREIRA, op. cit., p.264.

paroquiais em tabelas aprovadas, para que todos conheçam seus direitos e deveres reciprocamente¹²³.

O envolvimento com outras atividades políticas não era apenas uma estratégia de fortalecimento da instituição e de difusão de sua fé. Nem mesmo uma ajuda mútua entre Igreja e Estado. Esse envolvimento estava imerso em interesses particulares ocasionados pelos baixos subsídios recebidos pelos padres na década de 1920. A situação financeira da Arquidiocese de Mariana ainda era delicada nesse recorte. Manter a Arquidiocese, nas proporções que tinha, era uma tarefa que D. Silvério e D. Helvécio lutavam constantemente para cumprir¹²⁴. Tais aspectos abriam espaço para um campo de negociações, no qual Horta se manteve ao lado de seus superiores. No entanto, tentava sanar os problemas de forma ponderada, buscando diminuir e resolver os conflitos de interesse que estavam por detrás dos inúmeros casos burocráticos que recebia.

2.3.5. O cuidado com as almas: ação evangélica e pastoral

Sua atuação pastoral levava em consideração as fragilidades humanas pois, para monsenhor Horta, “governar uma alma é governar um mundo”¹²⁵. Noção presente também em Bérulle, representante da escola francesa de espiritualidade¹²⁶. Como ele mesmo afirmou, para dirigir as almas é preciso diversidade, transitar entre posturas mais severas e outras mais brandas. “É preciso considerar muito as diversas idades, inclinações naturais e a índole das pessoas”¹²⁷. Além de exercer suas funções oficiais no Cabido e na Cúria, Horta atuou em outras instâncias para referendar o seu projeto pastoral.

José Silvério assumiu um perfil de pastor das almas próximo do povo e afeito às demandas socioculturais que lhes eram requeridas. “Atendia, pela manhã, inúmeros mendigos, doentes, infelizes e atribulados, espalhando bênçãos e repartindo conselhos”¹²⁸.

¹²³ HORTA, 1939, op. cit., p.50-51.

¹²⁴ PEREIRA, op. cit., p.224.

¹²⁵ HORTA, 1939, op. cit., p.14.

¹²⁶ DEVILLE, Raymond. *La scuola francese di spiritualità*. Milano: Edizioni Paoline, 1990. p.125.

¹²⁷ Ibid. p.65-66.

¹²⁸ HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934. p.192.

Eram nesses momentos de aconselhamento, de confissão e cuidado que ele colocava em prática o que aprendera com a teologia moral de Ligório e com são Francisco de Sales, orientando os fiéis a corrigirem suas posturas tidas pela Igreja como inapropriadas. Atendia pessoalmente inúmeras pessoas que chegavam do Rio de Janeiro, de Belo Horizonte, de Ouro Preto e de outras cidades requerendo bênçãos e ajudas de todos os tipos¹²⁹.

Além do atendimento pessoal, reservava grande parte do seu dia para responder às cartas que recebia em grande quantidade, tanto as de atendimento particular quanto as relacionadas ao seu ofício eclesiástico na Cúria Metropolitana¹³⁰. Nas cartas e no atendimento pessoal referendava seu perfil ponderado e conciliador, sem deixar de corrigir as posturas que, para ele, não eram adequadas aos católicos. Na correspondência endereçada ao Vigário J. F. Gindicelli, em 19 de Janeiro de 1912, Horta ratificou esse perfil:

Illmo. e Rvmo. Snr. Vigário J. F. Gindicelli

[...] S. Exa. Rvma. tomou em consideração a carta de 27 de dezembro, em que V. Rvma. expõe o caso, que se passou na residência da Professora, onde se achava V. Rvma. por dever de ofício, e que foi maliciosamente interpretado por certos indivíduos, que pretenderam acusar a V. Rvma. V. Rvma. pela elevação de espírito e de coração não se deixe vencer por esse ardis com que o espírito retos dos turvos procura perturbar o faz ao coração e impedir na paróquia o fruto da dedicação e zelo sacerdotal de V. Rvma.

Com toda a estima sou
De. V. Rvma.
amigo e servo
Monsenhor Cônego José Silvério Horta
Secretário do Arcebispado¹³¹

O uso das cartas como ferramenta de auxílio pastoral e de correção de postura incorretas na visão da Igreja já era uma prática comum na Arquidiocese de Mariana desde os tempos de D. Viçoso¹³². Mas nem a Arquidiocese nem monsenhor Horta se valiam

¹²⁹ Ibid. p.121.

¹³⁰ Ibid. p.191; AEAM. *Correspondência passiva de Monsenhor José Silvério Horta*.

¹³¹ AEAM, *Correspondência passiva de Monsenhor José Silvério Horta*.

¹³² CAMPOS, op. cit.; PIRES, Tiago. Escrita eclesiástica e modernidade: as cartas do padre João Batista Cornagliotto (1855-1902). In: III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades -

apenas desse recurso. Nos jornais oficiais circulavam diversas reportagens que versavam sobre a correção de posturas culturais não adequadas para a pátria e para o povo cristão. Além do artigo sobre a moralização do cinema e sobre a imprensa católica veiculada em 1919, Horta também redigiu um texto no Boletim Eclesiástico de 1924 sobre as festas e jogos proibidos:

Pouco mais de um ano faz, os Exmos. E Revmos Senhores Arcebispos e Bispos da Província Eclesiástica de Mariana, reunidos em conferências episcopais na cidade de Juiz de Fora, entre muitas providências de sumo alcance na administração de suas Dioceses, decretaram a proibição terminante de festas religiosas e de caridade que servissem de pretexto a jogos profanos e ilícitos, jogos de azar, danças e divertimentos, enfim, de moralidade duvidosa [...] ¹³³.

Quando se tratava de festas religiosas, quermesses e romarias, o que incomodava o clero ultramontano não era a prática em si, mas os excessos que porventura pudessem emergir. Danças, bebidas, jogos tidos como inadequados eram vistos com desconfiança pelos eclesiásticos reformistas. O entretenimento não era condenado por completo, e sim o que a Igreja acreditava ser excessivo e não condizente com a postura cultural de um católico. A própria Igreja tinha dificuldade em elaborar o que era ou não uma postura sociocultural adequada para os católicos, por mais que se tentasse fazer isso nos encontros episcopais, como aponta Horta na reportagem citada anteriormente. Essa ortodoxia, essa oficialidade do catolicismo ultramontano era elaborada quando a Igreja entrava em contato com o outro, com a fé e com as ações dos devotos. O caso do Jubileu de Congonhas (antes Bom Jesus do Matosinho) explicita essa tensão.

Em 1900, no bispado de D. Silvério, o Jubileu e o Santuário de Congonhas passaram a ser coordenados pelo bispo de Mariana, que retirou das irmandades o controle sobre a festa e sobre a administração do local. Porém as práticas religiosas realizadas pelos peregrinos não foram substituídas por outras romanizadas. O ato de beijar a fita vermelha em contato com o Senhor Morto, a Sala dos Milagres, da confissão, a benção da água e dos

ANPUH. In: *Anais do III Encontro Faccional do GT História das Religiões e das Religiosidades/ Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá : ANPUH, 2011. v.3.

¹³³ AEAM, *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*, 1924.

objetos que os peregrinos levavam continuaram mesmo após a administração episcopal¹³⁴. A devoção ao Bom Jesus, normalmente ligada às práticas milagrosas e às demandas cotidianas dos fiéis, não foi substituída por outra mais ultramontana¹³⁵, como ocasionalmente ocorria¹³⁶.

A hierarquia eclesiástica não interferiu na religiosidade dos fiéis, apenas condenou o que considerava estar fora do âmbito religioso. A preocupação foi a de concretizar a administração do local e a autoridade do bispo frente às irmandades. O que a hierarquia criticava eram as festas e os excessos considerados como imorais. Porém isso ocorria em uma seção à parte do Jubileu, não fazendo parte da celebração religiosa:

O profano tinha lugar especial. Acontecia do outro lado da ponte, com a realização de “bailes, jogos e certas atrações mundanas. Vinham de fora diversos artistas e os mais famosos circos. Apareciam museus de cera ambulantes e exposições de bichos curiosos. O Jubileu era uma grande festa”¹³⁷.

Horta não deixava de concordar com a postura ultramontana na correção das práticas culturais dos devotos, porém não despendia muito tempo nelas. Pelo menos em seus escritos, na forma como ele se autorrepresentava, ele era mais rigoroso consigo mesmo do que com os fiéis. A reforma ultramontana era, antes de tudo, uma mudança no perfil sacerdotal e, segundo os dirigentes eclesiásticos, uma urgência naquele período¹³⁸. Em meio a tais projetos reformistas, Horta assumiu uma postura pastoral que transitava entre a rigidez e a negociação. Ele acreditava que o que realmente importava não eram somente as práticas morais, religiosas e ritualísticas que a Igreja Católica cobrava em sua reforma romanizadora, mas uma dimensão interior da fé:

¹³⁴ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O jubileu de Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v.11 (2), 2011b p.303.

¹³⁵ Como a substituição pela devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Cf. GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. *Revista brasileira. História*, São Paulo, v. 17, (n. 34), 1997.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ VITARELLI apud SANTOROCCHI, 2011b, op. cit., p.303.

¹³⁸ Como pudemos notar ao analisarmos a documentação encontrada no Arquivo do Vaticano: Índice 1153 – Fundo: Arquivo da Nunciatura Apostólica no Brasil (1808-1920). Fascículo 323 - Alguns pontos de reforma na Igreja do Brasil (1887-1891).

O culto externo nos é necessário e é recomendado clara e expressamente pela Igreja, mas é quando se baseia no culto interno, é quando o acompanha, tornando-se uma demonstração do primeiro. Os exercícios exteriores são belas folhas, flores e belos frutos de uma árvore, cuja raiz deve estar no coração¹³⁹.

Além do cuidado com os fiéis que exercia cotidianamente em suas funções oficiais e pessoais, Horta se empenhou em ajudar as instituições de ensino e de orfandade. Pensava que uma boa educação cristã era o segredo para uma vida religiosa exemplar na posteridade, um caminho para o fortalecimento da fé. Ajudava financeiramente sempre que podia, fornecendo parte de seu ordenado ou angariando fundos para sustentar tais instituições que, continuamente, lhe pediam ajuda. Além disso, se indignava com o descaso público com tais institutos que, para ele, eram fundamentais para a fé e para a ordem social da pátria:

Muitas centenas de órfãs têm sido educadas nesse pobre e miserável Asilo, que nunca recebeu até hoje, nenhuma esmola dos cofres públicos, nem Federal, nem Estadual, nem mesmo Municipal, a não ser a pena d'água gratuita que a municipalidade lhe cedeu. Até cerca de nove anos passados, nunca tivera lembrança de pedir esmolas para essas órfãs, tão numerosas e tão pobres, que é preciso dar-lhes tudo, desde a cozinha até a farmácia e até tintas e papéis para as escolas. É verdade que tenho recebido esmolas e até algumas bem generosas que pessoas caridosas espontaneamente me têm oferecido e até mesmo mantimentos, porém diretamente nunca pedi, nem indiretamente. Certos amigos se ofereceram a pedir em meu nome esmolas para o pobre Asilo de Órfãs e constrangeram-me a dar-lhes autorização para isso. Com uma repugnância quase invencível, concedi-lhes essa autorização, porém de quase nada valeu-me, porque cessaram inteiramente as esmolas espontâneas que me ajudavam e assim nosso Pai do Céu deu-me a conhecer que tais pedidos eram contrários à sua paternal e infinita Providência. Por isso tenho desistido de tudo e Deus me tem consolado deste modo até o presente¹⁴⁰.

O ensino feminino¹⁴¹ tornou-se uma prioridade pastoral para a Igreja Católica na Primeira República. Formadas segundo os valores culturais da época, com aulas de

¹³⁹ HORTA, 1939, op. cit., p.164.

¹⁴⁰ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, p.33.

¹⁴¹ Conferir o levantamento das instituições de ensino femininas e masculinas ligadas à Arquidiocese de Mariana feito pelo cônego Trindade na primeira edição da sua obra sobre a Arquidiocese. TRINDADE,

etiqueta, piano, costura, línguas e humanidades (artes, história, geografia, literatura, etc), as mulheres também recebiam nos colégios religiosos e laicos a catequese. Era importante que elas se formassem e difundissem em suas futuras famílias os princípios católicos que recebiam na escola¹⁴².

Monsenhor Horta, assim como a própria hierarquia clerical, a começar por D. Viçoso que trouxe as Filhas da Caridade de S. Vicente de Paulo para Mariana, incentivava o ensino religioso para mulheres e homens¹⁴³. Não somente para o povo obter uma formação católica que seria espalhada para as futuras gerações, mas porque a Igreja estava concorrendo, a partir do século XX, com os colégios protestantes que aos poucos adentravam na região central de Minas Gerais. Horta lança esse alerta em carta datada de 1924:

Julgo que será muito vantajoso o estabelecimento das Irmãs [Salesianas] em Caratinga, não só porque é uma zona inteiramente destituída de Colégios e Hospitais Religiosos, como também porque os protestantes vêm de muito tempo explorando aquele povo, e já teriam tido grande resultado se não fora a campanha tenacíssima do digno Vigário-Geral em repelir os exploradores hereges. [...] Ao Pe. Superior P. Rotta, 31 de maio de 1924¹⁴⁴.

Os protestantes começaram a adentrar no Brasil com um projeto proselitista a partir do Segundo Reinado, com a vinda de famílias e missionários norte-americanos. Na região sudeste eles se instalaram inicialmente no interior de São Paulo e nas cidades do sul de Minas, ambas regiões ligadas à produção cafeeira¹⁴⁵. Em vista disso, a Igreja começou a investir com mais afinco nas ações evangelizadoras que pudessem concorrer e combater as crenças protestantes, como os colégios, jornais e outros opúsculos católicos. Na seguinte

Raimundo Otávio (Cônego). *Archidiocese de Mariana: subsídios para sua história*. São Paulo: Escolas do Lyceu Coração de Jesus, 1929. p.1491-1493.

¹⁴² LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentistas*. Tese (Doutorado em Educação). Belo Horizonte: UFMG, 2011. p.98-100; NUNES, Maria José Rosado. *Freiras no Brasil*. In: PRIORE, Mary del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1997. p.491.

¹⁴³ PEREIRA, op. cit., p.316.

¹⁴⁴ AEAM, *Correspondência ativa de Monsenhor José Silvério Horta*.

¹⁴⁵ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2008. p.182.

carta, escrita no início do século XX em Bica (sul de Minas), destinada a José Silvério Horta, fica explícito o surgimento de uma relação conflituosa a partir do momento que os protestantes começaram a se instalar e pregar suas doutrinas:

É bastante dizer-lhe que há três dias esteve aqui um protestante impingindo livros protestantes como católicos, sem que o Padre se movesse! Foi preciso que eu, que não sou padre, me dirigisse ao Delegado de Polícia, a quem pedi para intimar o tal moço a retirar-se, o que de fato se deu, porque eu tive a franqueza de dizer ao tal embusteiro que se retirasse senão eu quebrava-lhe as asas, de modo que ele não deu tempo a que fosse intimado; cedeu à minha intimação que fiz como Procurador do Sr. Bispo e me dispunha tratá-lo com o art. 338 § 5º do Código Penal. [...] Marçal Benigno. Bicas, 11 de setembro de 1903¹⁴⁶.

Na região central de Minas, onde fica a Arquidiocese de Mariana, essa inserção protestante foi um pouco mais tardia. Os jornais da Arquidiocese, ao longo do século XIX, não citavam casos de conflitos com protestantes, nem mesmo com os espíritas. A situação começou a se modificar a partir de fins do século XIX, momento no qual as outras religiões ganharam ancoo judicial para exercer e ampliar suas crenças. Somente no bispado de D. Silvério tais críticas começaram a circular nos jornais eclesiásticos e nas pastorais escritas pelo bispo¹⁴⁷. Monsenhor Horta, por outro lado, se manteve mais neutro diante dos conflitos com os protestantes, apesar de estar de acordo com o que era proposto por seus superiores.

Em Minas Gerais, o Colégio Metodista Izabela Hendrix, criado em 1904 em Belo Horizonte, foi um dos primeiros inaugurados na região central. Enquanto no sul de Minas e no interior de São Paulo os protestantes se instalavam, principalmente, nas áreas rurais, nos grandes centros, como Belo Horizonte, eles ganhavam a adesão da classe média urbana, que optava com frequência pela educação protestante¹⁴⁸. Em vista disso, nos bispados de D. Silvério e de D. Helvécio, a preocupação com o ensino tornou-se um aspecto importante não só para angariar fundos para a Igreja, mas por ser um meio de evangelização¹⁴⁹. Mesmo

¹⁴⁶ AEAM, *Correspondência passiva de Monsenhor José Silvério Horta*.

¹⁴⁷ OLIVEIRA, Alípio Odier de, monsenhor. *Traços biográficos de D. Silvério Gomes Pimenta, 1º Arcebispo de Mariana*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1940. p.153.

¹⁴⁸ Cf. CORDEIRO, Ana Lúcia. Religião e projetos educacionais para a nação: a disputa entre metodistas e católicos na Primeira República brasileira. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4 (n. 7), p. 110-124, dez. 2005.

¹⁴⁹ PEREIRA, op. cit., p.316; OLIVEIRA, Natiele Rosa de. op. cit., p.3.

os colégios públicos mineiros, na Primeira República, acatavam o ensino religioso, apesar dele ter sido abolido com a Constituição de 1891, que propunha a laicização da educação¹⁵⁰. Como já discutimos anteriormente, a laicização foi um processo incompleto e questionável em sua efetividade em Minas Gerais.

Monsenhor Horta também promoveu o apoio à fundação de associações leigas na Arquidiocese de Mariana, principalmente o Apostolado da Oração. O Apostolado estava estabelecido em 52 paróquias em 1929, cobrindo aproximadamente 50% da extensão da Arquidiocese. Ele foi fundado na França pelos jesuítas, no ano de 1844. Um de seus objetivos era contestar as propostas liberais que se contrapunham à Igreja desde o pós-Revolução Francesa. No Brasil oitocentista, o primeiro Apostolado foi fundado em 1867 em Recife, difundindo-se rapidamente pelo Brasil. Esta associação estava vinculada ao Sagrado Coração de Jesus, devoção de cunho eclesiástico emergida no século XVII e difundida no Brasil, sobretudo, pelos lazaristas franceses, muito atuantes em Minas durante o século XIX e início do XX¹⁵¹. O Apostolado da Oração “entrecruza o compromisso de ação no mundo (o apostolado) com a valorização da espiritualidade (a oração), a qual baseia-se, de forma particular, na frequência à eucaristia, no oferecimento diário de si a Deus e na valorização da figura do Papa como eixo de unidade da Igreja”¹⁵².

Outras associações, masculinas e femininas, também compunham o cenário leigo da Arquidiocese de Mariana e eram incentivadas, inclusive, pelo bispo D. Silvério, tais como: Pia Associação das Filhas de Maria (estabelecida em 32 paróquias da Arquidiocese), Damas do Coração de Jesus (instaladas em mais de 100 paróquias de Mariana), Moços Católicos, Doutrina Cristã, Liga Católica, Adoração Mensal, Obra dos Tabernáculos, Zeladores do Santíssimo Sacramento, dentre muitas outras. Tais organizações eram severamente normatizadas e submetidas ao controle eclesiástico, o que possibilitava a contraposição ao poder econômico das antigas irmandades e confrarias e uma maior visibilidade da Igreja perante a sociedade e o Estado¹⁵³.

¹⁵⁰ AEAM, *Jornal Boletim Eclesiástico* (Reportagem sobre o Ginásio de Ouro Preto, 1916, p.88-91); SCHUELER; MAGALDI, 2009, op. cit., p.47, p.52.

¹⁵¹ BUARQUE; PIRES, 2012, op. cit., p.58.

¹⁵² Ibid. p.110.

¹⁵³ Ibid. p.111.

Foi um momento em que a Igreja tentou se expandir, saindo da reclusão que manteve durante o Império e no pós-1890. Mesmo com as dificuldades financeiras, a Igreja Católica no Brasil conseguiu ampliar sua área de atuação, seja por meio da criação de dioceses, seminários ou associações leigas e religiosas¹⁵⁴. A proximidade com o povo e as reformas religiosas e espirituais também se constituíram como importantes estratégias de expansão da Igreja. Nesse sentido, é possível afirmar que a ideia de uma “crise” da Igreja Católica advinda com a Primeira República foi uma leitura marcadamente eclesiástica e questionável, haja vista que a laicização não foi efetiva e completa em Minas Gerais, e a Igreja conseguiu se expandir e restaurar suas finanças.

Narra seu biógrafo que, “De vez em quando Monsenhor Horta empreendia longas viagens de trem ou a cavalo, ora atendendo a insistentes chamados de parentes e amigos, ora para celebrar casamentos, batizados, já para atender a doentes, já para salvar os que o queriam, só a ele, por confessor”¹⁵⁵. O contato com o povo era fundamental para José Silvério Horta e para o cumprimento de sua missão pastoral. Tal postura, desenvolvida por Afonso de Ligório inicialmente na obra *Guia do confessor para a direção espiritual dos homens do campo* (1764), se fez presente durante a trajetória eclesiástica de Horta. Em 1928 recebeu uma restrição médica para não mais sair de Mariana, fazendo em maio de 1929 sua última viagem à cidade de Oliveira. No ano seguinte, passou a permanecer em casa, pois estava gravemente doente.

De acordo com a construção narrativa de seu biógrafo, monsenhor Horta, por onde passava, reunia multidões de devotos requerendo confortos materiais e espirituais. “Com admirável humildade, angélica paciência e grande solicitude, distribuía bênçãos, medalhas, terços, água benta, óleo bento, etc”¹⁵⁶. Nas visitas pastorais, às quais era sempre convocado pelos bispos, ele se empenhava em cumprir com sua missão pastoral e com sua obediência aos superiores. Segundo Horta, “Todas as vezes que o Sr. Bispo saía em visitas pastorais levava-me sempre como fâmulos e durante as viagens queria-me sempre perto de si”¹⁵⁷. Em tais visitas, mesmo antes de se ordenar,

¹⁵⁴ MICELI, op. cit., p.58-59.

¹⁵⁵ HORTA, 1934, op. cit., p.114.

¹⁵⁶ Ibid. p.119.

¹⁵⁷ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, p.12.

eu era encarregado de dispor a condução de malas; canastras, de ajudar as Missas de S. Excia. Rvma. e dos sacerdotes todos que o acompanhavam, de sorte que havia dias de ajudar seis e às vezes mais missas, uma após a outra, a crisma e em geral a todas as funções episcopais e sacerdotais e muitas vezes também de preparar as hóstias para o santo sacrifício e comunhões. Porém não perdia momento para estudar a história sagrada e procurava reter na memória tudo que lia e às vezes também a pequena Teologia Moral de S. Afonso de Ligório¹⁵⁸

José Silvério estava atento às demandas do povo, porém nunca afastado das práticas exigidas pela Igreja, como os sacramentos e as missas. Dava uma ênfase à espiritualidade interior, cristalizada nas horas em que passava em oração silenciosa e rezando o terço, devoção favorita desde os tempos da infância. Sua conduta de pastor das almas tentava acolher tanto as demandas da Igreja quanto as dos fiéis, sendo reforçada pelas narrativas (auto)biográficas e memorialistas que emergiram. Nesse sentido, a construção e difusão de sua imagem exemplar e de seu perfil de santidade não ocorreram apenas por meio da escrita, ainda que ela tenha sido fundamental para a consolidação de tais propósitos. Confrontando os diversos testemunhos sobre José Silvério Horta, junto com a análise de seus escritos, podemos perceber que suas práticas condiziam com o que a Igreja e os devotos esperavam, minimamente, dele.

2.3.6. O pastor das almas e suas virtudes: a construção cultural da santidade

Em homenagem publicada no Estado de Minas alguns dias após o falecimento de monsenhor Horta, Sr. Mansur Cuba, professor da Escola de Farmácia de Ouro Preto, proferiu as seguintes palavras:

A vida sacerdotal do inesquecível Mons. Horta sintetizou-se em um conjunto de virtudes e crença, fé e santidade. Seu lema era servir ao próximo em todos os sentidos, indicar-lhe o caminho do bem e da salvação. Suas palavras constituíam, sem favor, verdadeiras lições de catequese. Raro era, talvez, o minuto em que não se dirigia a todos que o

¹⁵⁸ Ibid. p.13.

procuravam, recorrendo-se a seus ensinamentos, bondade, coração magnânimo, caráter adamantino, humildade de padre justo e virtuoso. [...] Fazia tudo com a maior neutralidade e nunca se mostrou indiferente para quem quer que fosse, rico ou pobre, profissional ou operário, porém a classe que mais lhe sensibilizada era a da pobreza desprotegida. [...] Na realidade Mons. Horta se constituiu em vida, o Santo de Mariana, a morte assim o confirmará. Paz e Reino dos céus para sua alma, resignação para a humanidade sofredora¹⁵⁹.

A escrita eclesiástica de cunho (auto)biográfico e memorialista foi essencial para a consolidação das virtudes e do perfil de santidade representado por monsenhor Horta, exaltando atos e corrigindo posturas indevidas. Porém acreditamos que as representações de santidade eclesiásticas não são construções que dependem somente do plano discursivo. “A santidade atribuída a um indivíduo é indubitavelmente o reflexo de uma experiência interior, mas esta refere-se também – e talvez antes de mais – à ideia que os homens de uma certa época faziam da santidade e à função que esta revestia em uma dada sociedade”¹⁶⁰.

A imagem de José Silvério Horta como o “Santo de Mariana” não adveio somente das elaborações simbólicas e memorialistas que versavam sobre ele, mas da sua atuação constante e da sua postura interpretada socialmente e institucionalmente como virtuosa. Alguém só pode ser santo dentro de um contexto sociocultural que elabora e requer um determinado perfil de santidade¹⁶¹. Nesse sentido, a santidade se torna um valor cultural elaborado por demandas eclesiais e populares, que não são, necessariamente, antagônicas. Esse valor cultural normalmente é negado pelo “santo” em um ato de “humildade”¹⁶², tendo em vista que ele não poderia se autorreconhecer como santo, pois estaria negando a virtude da negação da glória pessoal.

O fato da santidade possuir um valor social não exclui a motivação religiosa e pessoal do sujeito em encampar determinada conduta tida como virtuosa. Em nenhum momento monsenhor Horta se autorrepresentou como santo em seus escritos. Ele via nas virtudes que seguia um caminho para ser santo no mundo e, dessa forma, cumprir com sua missão de agradecer a Deus e salvar as almas. Não que ele não tenha visto na santidade um

¹⁵⁹ apud COTTA, 2007, op. cit., p.101-102; apud HORTA, 1934, op. cit., p.153-155.

¹⁶⁰ VAUCHEZ, André. Verbete: Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. p.290.

¹⁶¹ Ibid. p.290.

¹⁶² Ibid. p.290.

valor religioso e social, pois se não visse dessa forma ele certamente não adotaria tal perfil. Porém não se trata apenas de praticar as virtudes dos santos somente pelo reconhecimento social e eclesiástico, mas por escolhas subjetivas e pela crença religiosa de que aquela postura é uma prática de fé, um ato de crer.

Negar a si e negar a própria condição de santo não é apenas uma tópica hagiográfica ou uma autoafirmação exclusivamente retórica. Dizemos isso pois, ao analisarmos seus escritos e outros testemunhos sobre a trajetória de Horta, percebemos que seu discurso sobre si estava alinhado a essa negação de si e ao que as pessoas viam e esperavam dele. Suas virtudes, socialmente reconhecidas e demandadas pelo povo e pela Igreja, estiveram presentes em muitas de suas práticas. Destacamos três delas que, a nosso ver, explicitam bem o modelo de santidade e do bom pastor exercido por Horta: a caridade, o ascetismo e a negação das suas vontades. Todas elas, inclusive, estavam interligadas.

Tais virtudes não são novas na história da santidade católica. Elas circularam nesse contexto, como analisamos no primeiro capítulo, em uma vasta literatura eclesiástica, desde as hagiografias até as (auto)biografias religiosas. Dessa forma, as virtudes de José Silvério Horta são também apropriações das vidas de santos e de eclesiásticos exemplares que ganharam textos memorialistas sobre sua existência. A maneira como as pessoas interpretavam a santidade de Horta, bem como a interpretação que ele fazia de si mesmo, estavam relacionadas aos modelos dispostos no repertório cultural e religioso da época.

A caridade foi uma das virtudes que melhor caracterizou a trajetória de Horta. Nela, ele vivenciava também a negação de si em prol do outro. Via em tais ações filantrópicas, institucionalizadas ou não, um caminho para cumprir com a sua função de padre e pastor de almas:

Quero falar-vos, por alguns instantes, Senhores, sobre a esmola, considerada como sacramental e, portanto, como um meio muito eficaz para a nossa santificação e para a nossa salvação. A esmola é uma obra que se faz ao próximo por compaixão, ou pelo amor de Deus. [...] E essas esmolas que se dão com alegria de coração, atraem infalivelmente as bênçãos de Deus, sem as quais não pode haver prosperidade alguma sobre a Terra¹⁶³.

¹⁶³ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p.131, p.134.

A grande quantidade de pessoas que se reuniam entorno da Igreja após as missas, requerendo ajuda financeira, era um caso rotineiro na vida de Horta¹⁶⁴. As demandas materiais requisitadas pela população eram um fator cada vez mais presente na sociedade mineira de fins do século XIX. Os ex-escravos desalojados e a população que vivia com dificuldades monetárias devido à falta de emprego e por causa da instabilidade econômica da sociedade mineira na Primeira República¹⁶⁵, faziam da caridade uma urgência pastoral da Igreja.

Terminada a Missa, consagrava-se à atenção dos pobres, que já o esperavam para lhes fornecer algum alimento diário ou para os confortar em suas dores e desgostos íntimos. Neste trabalho, passava quase toda manhã, sucedendo às vezes ficar sem tempo para tomar o café...[...] às nove horas da noite, os corredores e salas de sua residência ainda costumavam se achar cheios de pobres esperando pela esmola. Alguns vindo de longe, pernoitavam em sua casa, onde sempre encontraram humilde cama para repousar os membros cansados¹⁶⁶.

Em tais práticas, José Silvério Horta se aproximou da concepção de caridade elaborada por São Vicente de Paulo e estendida na fundação da Companhia das Irmãs de Caridade, criada em 1633 em parceria com Luisa Marillac¹⁶⁷. Essa vertente da religiosidade francesa se desenvolveu em Horta, além de já estar presente na Arquidiocese de Mariana desde os tempos de D. Viçoso, que impulsionou a vinda dos padres lazaristas¹⁶⁸. Na vertente vicentina, a caridade não é apenas um cuidado material e com o corpo, mas uma ação evangelizadora.

No século XIX, o projeto assistencial de Vicente de Paulo foi também incorporado por leigos através da criação, em 1833, da Sociedade São Vicente de Paulo (vicentinos). Surgiu na França em um momento de forte instabilidade social e política, a partir da iniciativa de seis estudantes, liderados por Antônio Frederico Ozanam. No Brasil, os

¹⁶⁴ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, p.18, p.26; HORTA, 1934, op. cit., p.119.

¹⁶⁵ WIRTH, John. *O fiel da balança*. Minas Gerais na Federação Brasileira (1889-1937). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p.119-120.

¹⁶⁶ Cotta, op. cit., p.92.

¹⁶⁷ BUARQUE; PIRES, op. cit., p.175.

¹⁶⁸ Ligados à Casa da Congregação da Missão, na qual Vicente de Paulo é patrono.

vicentinos se estabeleceram em 1867, e em 1890 já contavam com 25 conferências espalhadas pelo Rio, Recife, Salvador, Ceará e Goiás¹⁶⁹.

Em meados do século XIX a caridade foi reinterpretada em uma ótica político-social, inspirada inicialmente na encíclica *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII. O documento marcou a fundação da Doutrina Social da Igreja. Com essa doutrina, a Igreja passou paulatinamente a se preocupar com questões sociais, como a falta de emprego e os abusos sofridos pelos empregados em seus ofícios¹⁷⁰. Em nossa leitura, não havia uma postura de mudança da ordem social vigente, nem uma luta política mais direta em prol do povo. Pelo menos não de início. Buscava-se evitar e amenizar questões sociais pontuais, sobretudo aquelas ligadas ao trabalho. No século XX, até mesmo as instituições de caridade passaram a seguir a linha da Doutrina Social. Era uma espécie de “caridade social”, que contava com a ajuda da elite e do Estado, voltada para a formação moral do indivíduo e atenta às exigências do mercado de trabalho¹⁷¹.

Apesar dessa noção perpassar as práticas caritativas de Horta, pois ele era um incentivador de instituições que promoviam a ajuda social (orfanatos, escolas, asilos)¹⁷², ele acabou assumindo também um outro viés. Estava disposto a ajudar a quem fosse preciso, não somente por uma obrigação social elaborada pela Igreja, mas para referendar o seu perfil pastoral de cuidado às necessidades do povo, na linha do humanismo devoto e da caridade vicentina. Na homenagem prestada a Horta no *Boletim Eclesiástico* de 1905, em ocasião do recebimento do título de Camareiro Secreto, é ressaltado no âmbito narrativo esse viés assumido pelo monsenhor:

S. S. Pio X elevando a tão alta dignidade o prelado Conego Moraes e o santo cônego Horta, quis atendendo aos pedidos dos seus sinceros e leais amigos, recompensar naquele os numerosos e constantes trabalhos em

¹⁶⁹ Cf. SILVA, Cláudia Neves da; LANZA, Fabio. Sociedade de São Vicente de Paulo: caridade católica aos problemas sociais? *História*, v.29, n.1, p.40-55, 2010; SOUZA, Rildo Bento de. “O Pobre é Nossa Riqueza”: A Sociedade São Vicente de Paulo na Província de Goiás (1885-1888). In: *SEMINÁRIO DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA*, 2, 2009, Universidade Católica de Goiás. Disponível em: <http://extras.ufg.br/uploads/113/original_IISPHist09_RildoBento.pdf>.

¹⁷⁰ LEÃO XIII. Carta encíclica *Rerum Novarum* sobre a condição dos operários. [1891]. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerumnovarum_po.html>.

¹⁷¹ BUARQUE; PIRES, op. cit., p.182-183.

¹⁷² HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, p.32-33.

prol da glória de Deus e zelo da salvação das almas e neste a perfeita imitação da doçura de S. Francisco de Salles, entrelaçada com a admirável caridade do glorioso S. Vicente de Paulo. Parabéns! *Ad multos annos!*¹⁷³.

A caridade não foi a única postura considerada virtuosa. O próprio monsenhor Horta via no ascetismo um caminho de aperfeiçoamento espiritual e de renúncia das paixões. Chegou a utilizar métodos de mortificação pessoal, reconhecendo posteriormente a existência de outros caminhos para se viver a “morte de si” ou, como propunha São Francisco de Sales, a “morte de amor”¹⁷⁴, haja vista que a mortificação salesiana não visa apenas o controle das vontades, mas a aproximação com a divindade¹⁷⁵. Em sua autobiografia, Horta relata com detalhes essa transformação:

Por falar em cilícios e disciplinas, lembrei-me de que quando moço e mais forte, presumi sair destes instrumentos de mortificação da carne, não tendo porém, nem conhecendo cilícios, usei de cordas ásperas e nodosas sobre a carne e fiz dessas cordas uma espécie de flagelo ou chicote de muitas pernas, com grossos nós na extremidade e quando tinha oportunidade servia-me deles. Depois, tendo visto um antigo cilício com um colecionador de antigualhas, fabriquei por mim mesmo, muito ocultamente ainda que inabilmente, um igual de que me servia sobre a carne nua. Enquanto pude, usei dele, porém comecei a sentir uma espécie de vertigem ou síncope, o que acontecia às vezes em público e me vexava extremamente. Compreendo que era imprudência continuar nesta espécie de mortificação, suspendi isso, mas em compensação, para me vingar de tanta delicadeza corporal, renunciei completamente e para sempre toda e qualquer satisfação, ainda que mínima, da minha própria vontade e de cumprir a de Deus com a mais perfeita obediência, a qualquer autoridade superior, desde o Sr. Arcebispo até o último dos seus prepostos no governo temporal e espiritual da Diocese. Tenho sido entretanto nesse completo abandono à vontade de Deus, o mais feliz dos padres da Diocese. Direi mesmo do mundo inteiro. Tão feliz como a criança que dorme descuidada no colo de seu pai¹⁷⁶.

Essa forma mais rígida de abstenção se deu pelos traços rigoristas presentes na formação e mesmo na atuação de José Silvério Horta, inspirada na escola francesa de espiritualidade. Nessa vertente religiosa, a mística (a experiência com Deus) era

¹⁷³ AEAM, *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*, 1905.

¹⁷⁴ LACOSTE, op. cit., p.1587.

¹⁷⁵ FARMER, David Hugh. *The Oxford Dictionary of saints*. New York: Oxford University Press, 2011. p.174.

¹⁷⁶ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, p.37-38.

subordinada pelo ascetismo (requisito para uma relação mais próxima com o sagrado)¹⁷⁷. Essa escola reafirmava uma visão pessimista da natureza humana, mesmo após as considerações do seu continuador, o oratoriano Charles de Condren. Condren afirmava que era impossível o homem se comunicar com Deus devido à sua concupiscência. Dessa forma, era preciso aniquilar a humanidade (pela ascese exterior e interior) a fim de unir-se à divindade¹⁷⁸.

A escola francesa não foi a única a adotar essa postura mais rigorista. O próprio humanismo salesiano incorporou essa noção do aniquilamento de si, porém era mais afeito às fragilidades humanas e, dessa forma, menos severo quanto às práticas de mortificação. Horta acabou se aproximando mais da segunda vertente, endossada pelas leituras das obras de Afonso de Ligório. O que importava era a negação dos valores do mundo considerados pela Igreja como não virtuosos, com a supervalorização de si e dos bens materiais. Era esse tipo de negação de si e de mortificação que Horta tentava seguir e que seus escritos (auto)biográficos tentavam reforçar e construir. Em suas palavras, “Furtar-se às vistas do mundo é um dos caracteres da Santidade”¹⁷⁹.

Esse ascetismo presente na espiritualidade de Horta não deve ser interpretado como um caminho de reclusão, de fechamento em si mesmo. Pelo contrário, a ação da Igreja na sociedade se tornou, desde o século XVII, um fator essencial no projeto pastoral e evangelizador¹⁸⁰. No século XIX e XX, em meio aos projetos ultramontanos de reforma, e sobretudo no período da Restauração Católica, a ação em meio à sociedade e ao Estado tornou-se um caminho fulcral e valorizado por Horta e pela Igreja Católica¹⁸¹. A instituição precisava empreender suas táticas de fortalecimento e, para tanto, precisava ganhar visibilidade e espaço social.

Em meio a práticas e construções narrativas sobre a vida e as virtudes de José Silvério Horta, formou-se um modelo de santidade e de pastor das almas em Minas Gerais. Importante para a Igreja não apenas por ter sido um sacerdote obediente à hierarquia e

¹⁷⁷ BURQUE; PIRES, op. cit., p.127.

¹⁷⁸ Ibid. p.127-128.

¹⁷⁹ HORTA, 1939, op. cit., p.99.

¹⁸⁰ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p.135.

¹⁸¹ PEREIRA, Mabel Salgado. *Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da neocristandade (1888-1952)*. Tese (Doutorado em História). FAFICH/UFMG, 2010. p.179, p.183.

cumpridor dos seus deveres, mas por conseguir difundir e angariar a fé do povo mineiro. Um sacerdote que ajudou a referendar o projeto de fortalecimento da instituição, mas, ao mesmo tempo, esteve atento às demandas religiosas e sociais dos fiéis, ocupando-se até mesmo com os detalhes da cotidianidade deles.

Monsenhor Horta se encaixou tanto em uma leitura eclesiástica contemporânea da santidade – mais afeita às virtudes morais e psicológicas, e promovida, principalmente, a partir do século XVII por meio dos decretos de Urbano VIII – quanto em uma leitura que os devotos faziam dos santos – mais ligada às práticas “sobre-humanas”, como os milagres, as visões, as curas e os objetos abençoados¹⁸². Segundo Vauchez, a partir do século XVII, o povo deixou de ser o produtor dos “santos autênticos”, já que tal processo se tornou cada vez mais institucional¹⁸³. Contudo, ao longo da história contemporânea, são muitos os “santos populares”, ou seja, aqueles cultuados por um determinado grupo e sociedade, porém não reconhecidos pela instituição (não canonizado)¹⁸⁴. Não entraremos nessa discussão da canonização nem nas discussões atuais sobre a santidade de José Silvério Horta. Apenas objetivamos discutir nesse tópico as apropriações e a formação cultural de um perfil de santidade e de conduta clerical (o pastor das almas), que se concretizou por meio de práticas e representações.

Ao discutir a relação entre o santo, os dons “sobrenaturais” (curas, exorcismos) e a fé do povo, André Vauchez elenca um questionamento acerca da processual queda da influência social da santidade no decurso da primeira metade do século XX. Para ele, a modernização das cidades e o advento da sociedade industrial teriam produzido outras formas de credibilidade, pautadas na política e na ciência¹⁸⁵. Tal mudança alterou as formas de crer, mas não foi capaz de inibir a crença e a devoção aos santos, muito menos aos dons “sobre-humanos” atribuídos a eles. Ao analisarmos a trajetória de monsenhor Horta, podemos inferir que essa demanda pelo santo, pela santidade e pela ajuda material e espiritual não se ausentaram das demandas sociais do povo de Minas Gerais:

¹⁸² VAUCHEZ, op. cit., p.294, p.298.

¹⁸³ Ibid. p.298.

¹⁸⁴ Cf. WOODWARD, Kenneth L. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992.

¹⁸⁵ VAUCHEZ, op. cit., p.299.

Sempre tive, é verdade, vontade de viver mais em contato com as almas na mais obscura Paróquia ou Capela Curada da Diocese. Mas Deus, que conhece e lê os mais íntimos desejos do coração, não quis conceder-me esta graça, mas trocou-a por outra melhor, permitindo se formasse na minha porta uma verdadeira paróquia, pela constante multidão de povo de todas as paróquias desta, de outras Dioceses de Minas e de fora dela, que me procuram incessantemente nas suas necessidades espirituais e temporais¹⁸⁶.

O que percebemos é que o perfil de pastor das almas e de santidade representado por monsenhor Horta transitou entre os requisitos da instituição e as demandas do povo, sem que tais instâncias se tornassem antagônicas. Os “milagres”, as curas e “visões” conferidas a Horta fizeram parte do seu perfil de santidade, mas não foram analisados neste tópico, pois reservamos para tal discussão um capítulo específico. A noção polarizada entre ortodoxia e religiosidade popular pode ser relativizada quando analisamos o lado “sobrehumano” das práticas de Horta. Muito do que achamos que é “popular”, na verdade, foi reconhecido pela instituição no período da reforma ultramontana. Apesar desse reconhecimento, a postura da Igreja Católica diante das ações interpretadas como sobre-humanas não é tão simples. É uma relação tensa e, muitas vezes, conflitiva, principalmente com os casos de exorcismo e “possessão”. De que maneira a Igreja se relacionou e manuseou tais ações e discursos sobre os milagres, exorcismos e outros eventos “sobrenaturais” presentes na vida de monsenhor Horta? É o que objetivamos analisar e responder no capítulo seguinte.

¹⁸⁶ HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, p.34.

CAPÍTULO 3

CURAS E EXORCISMOS: O SOBRE-HUMANO COMO ESTRATÉGIA DE FORTALECIMENTO

3. O “sobre-humano” na trajetória de Horta: cultura, demandas sociais e conflitos

O objetivo deste capítulo consiste em analisar as práticas e representações de monsenhor Horta interpretadas como sobre-humanas, entendendo-as dentro de um sistema cultural que produziu e legitimou tais ações e discursos. Além disso, almejamos entender os usos que essas condutas assumiram nas narrativas escritas por e sobre José Silvério Horta, ganhando uma dimensão combativa e de fortalecimento da fé católica no início do século XX. Começaremos analisando a construção do pensamento e das práticas “sobrenaturais” do monsenhor por meio da sua formação cultural, das escolhas subjetivas e das demandas sociais que proporcionaram essa postura e forma de atuação.

Eventos interpretados por Horta e por seus contemporâneos como “sobrenaturais” fizeram parte da trajetória deste sacerdote desde os tempos da infância. No seguinte relato, presente em sua autobiografia, uma situação cotidiana é submetida a uma análise subjetiva, transformando-a em uma ação do “demônio”, representado por um animal:

Já então um pouco mais crescido e apesar de não vestir ainda calças, mas uma camisola comprida, tinha muita vergonha de fazer as necessidades fisiológicas em presença de qualquer pessoa e procurava longe de casa algum ponto mais apropriado. Aconteceu por várias vezes que naquela posição apresentava-se um gato enorme que me encarava com os olhos chamejantes. Assustava-se naturalmente e por um instante cristão gritava: Nossa Senhora! E aquele animal desaparecia repentinamente¹.

Casos como esse voltaram a se repetir ao longo da vida de José Silvério Horta. Alguns eventos foram compreendidos como intervenção “diabólica” também pelo bispo D.

¹ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.2

Benevides e por outros líderes eclesiais da Arquidiocese de Mariana. Referindo-se a uma visita pastoral em que acompanhava o bispo, Horta narrou em sua autobiografia a seguinte situação:

Certa noite tive necessidade de procurar fora de casa algum lugar para as funções fisiológicas e dirigi-me sem saber para onde, fora das extremidades da rua até encontrar os muros do cemitério local. Chegando aí, apresentou-se-me um enorme cão da Terra Nova, de pelos compridos e negros e começou a rosnar e ameaçar-me. Assustado sem arma alguma, tirei dos bolsos o terço de N. Senhora, e com ele nas maoes, ameacei-o também, e aquele fantasma desapareceu, dando um grito como se houvesse levado um tiro. Tremendo de medo voltei para a casa. No dia seguinte quis indagar de quem seria aquele cão, dando dele os sinais, mas ninguém sabia, nem conhecia o animal. E como eu persistisse nessa indagação o Sr. Bispo disse-me: Meu Horta, não precisa mais indagar do dono do cão, porque é o demônio. Eu duvidei um pouco, porém dez anos depois, sendo eu já padre, a mandado do Sr. Bispo procedi aos exorcismos em um louco em Barbacena, e o demônio nessa ocasião disse-me que ele era o cão, que eu já conhecia de vista².

Além da representação do mal como um cão feroz ou um gato, imaginário recorrente durante a história moderna³, Horta assimilou um outro evento em sua vida como de ordem sobrenatural: uma suposta intervenção angelical. Uma mescla da representação bíblica e dos primeiros anos do Império Romano – anjo sem asas e sem auréola – com uma representação mais elaborada e fantasiosa, presente a partir do século IV e revisitada pelo Renascimento com uma imagem mais infantilizada e androgena, de um anjo loiro e com traços infantis⁴. Essas representações angelicais mais naturalistas, ainda que abarcando apropriações dos anjos tradicionais (com asas e auréolas), também passaram a ser mais recorrentes na produção cultural do século XIX⁵. Esse evento nos mostra que as suas interpretações não se ausentavam do repertório cultural e religioso circulante:

² AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.12-13.

³ MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p.147

⁴ JONES, David Albert Jones. *Angels: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2011. p.30

⁵ *Ibid.* p.24.

Aí, com o guarda-chuva aberto, me detive um instante e notei um pouco mais embaixo uma criança loura, sem chapéu, e vestida de uma túnica branca, a brincar com uma varinha à beira do rio. Eu considerava comigo mesmo: Ora, que serviço me pode prestar este menino? Porém, a loura criança aproximou-se de mim, dizendo: eu acho que o senhor quer passar aqui. Respondi-lhe: sim, meu filho, mas como passarei? Você sabe de algum caminho ou ponte? Não senhor, mas se me acompanhar poderá passar facilmente. [...]

A senhora não apareceu como me prometera e vim pela estrada de “Vamos-vamos”. Mas como pôde passar no rio? Respondi-lhe: um menino me guiou e nem vi água, somente barro e lama. Admiradíssima me disse: Creio que esse menino não pode ser criatura da terra, mas um anjo. Pediu-me desculpas por ter esquecido de me indicar outro caminho, caso não nos encontrássemos a tempo, por onde ela e os demais viajantes passavam para fugir das enchentes. Com efeito, achei extraordinária a vivacidade de tal criança com a qual não troquei palavra antes, nem depois da perigosa passagem do rio cheio, e entretanto parecia conhecer todos os meus pensamentos e aflições naquela minha viagem. De volta em casa, três ou quatro dias depois, melhorado o tempo, eu quis pessoalmente agradecer aquele menino e conhecer a família estrangeira, inglesa ou francesa, pais da criança. Tomei o animal e me dirigi para as margens do rio. Moravam por ali, pobres famílias brasileiras e me pus a indagar desses moradores onde residia a família estrangeira, porém ninguém soube dar-me notícia. Então fiquei mesmo convencido da intervenção do anjo, e agradeci muito a paternal providência e bondade de Deus para comigo, o mais vil e miserável dos seus ministros, certo de que assim procedia não por minha causa, mas por sua própria causa, salvando a pobre alma do doente, confessando pela primeira vez na sua vida⁶.

Um dos fatores que contribuiu para as leituras sobrenaturalistas feitas por Horta foi a sua formação religiosa. Em sua autobiografia, ele citou dois padres que escreveram sobre a teologia mística no século XVIII:

Continuei, pois, dedicado aos serviços particulares do Sr. Bispo no Palácio. Aos meus estudos habituais ajuntei o da Teologia ascética e mística. Caiu-me nas mãos o excelente compêndio de *Schram* que devorei em pouco tempo deliciosamente. Depois também a obra mística de *Scaramelli* que admirei principalmente, porque explorava toda doutrina do compêndio de Schram, tendo ambos publicado as suas obras no mesmo tempo, sem se conhecerem, um na Itália, outro na Alemanha. Que

⁶ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.23.

felicidade foi a minha de ter podido assim completar os estudos da Moral para o futuro exercício de Confessor!⁷

Segundo Ceci Mariani, a teologia mística sofreu um “divórcio” ao longo da história moderna, desprendendo-se do modelo medieval e do início da modernidade. Os traços considerados como “sobrenaturais”, como as levitações, êxtases, visões e outras formas de experiência com o sagrado, não necessariamente desapareceram, porém entraram em segundo plano. A “união com Deus” estaria mais no esvaziamento e na mortificação de si, como propunha a escola francesa de espiritualidade, do que em uma experiência mística de “transbordamento”. O que ocorre é que no “final do século XIX e início do século XX, [...] nasce, no interior de uma nova escolástica, um esforço de reengajamento entre os temas da espiritualidade e da Teologia”. Porém “o ponto de partida, agora, não será mais a experiência, mas os princípios que governam a Teologia dogmática”⁸. Os autores lidos por Horta transitaram entre tais concepções teológicas.

As práticas e interpretações religiosas de Horta podem ter sido balizadas por essa perspectiva, presente em sua formação religiosa por meio das obras do germânico Dominikus Schram (1722-1797) e do italiano Giovanni Battista Scaramelli (1687-1752). Schram adotou uma postura mais comedida em relação aos fenômenos da vida espiritual (aparições, visões), valorizando a prática sacramental e o discernimento que deveria vir de um padre devidamente preparado. Já Scaramelli defendeu com mais afinco o lado “extraordinário da graça divina” (as revelações e visões), aliando-o a uma postura pastoral de contemplação e oração⁹. Na autobiografia de Horta aparecem alguns casos compreendidos por ele como uma revelação ou visão proporcionada pelo sagrado. Apesar de não serem recorrentes, tais situações despontam indícios da sua formação religiosa e de apropriações da teologia mística de Schram e, principalmente, de Scaramelli:

⁷ Ibid. p.12. *Grifos nossos*.

⁸ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo*. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 854-878, jul./set. 2012. p.869.

⁹ SBALCHIERO, Patrick (dir.). *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008. p.1549-1551; SCARAMELLI, John Baptist. *Directorium Asceticum or Guide to the spiritual life*. R. & T. Washbourne, Paternoster Row, London; Benziger Bros: New York, Cincinnati and Chicago, 1902. V.1-4.

Mas durante a sua agonia rezei todo o rosário tristemente, porque estava ele em S. Paulo, longe da família e talvez também das práticas religiosas. E como meus pais estivessem muito abatidos e fatigados assisti eu só a agonia do Afonso. Morto ele, sentindo-me também fatigadíssimo recostei-me um pouco, porém não dormi inteiramente, e entre a vigília e o sono aparece-me o Afonso dizendo-me: Nossa Senhora mandou que eu te viesse agradecer o rosário que você rezou enquanto eu agonizava; foi bastante para me salvar! e desapareceu. Mas que bondade de minha Mãe do Céu! Que ternura para este pobre e desolado filho! Não consentistes, ó Mãe de toda consolação, que o pobre filho vosso permanecesse nem um momento na cruel incerteza da salvação daquela alma querida, pela qual desde os seus tenros anos sempre rezei o vosso terço! Só então, despertando daquele torpor, comuniquei aos meus pobres pais a morte de seu querido filho Afonso, mas não me lembro se lhes referi o caso de seu feliz aparecimento a mim, a Mandado de Nossa Senhora¹⁰.

Os escritos de Horta denotam que a própria cultura religiosa da Arquidiocese de Mariana fornecia sentido e sustentava os acontecimentos interpretados por ele como de ordem sobre-humana. A postura de D. Benevides, que esteve presente também no bispo sucessivo, D. Silvério, criou um espaço cultural dentro da instituição eclesiástica que amparava as práticas e leituras sobrenaturalistas de Horta descritas em sua autobiografia e em outros opúsculos sobre sua vida. Apesar do repertório cultural ser favorável à aceitação de tais interpretações em Mariana e em outras regiões de Minas Gerais¹¹, os outros membros da Igreja, até mesmo os bispos, não se pronunciavam sobre o assunto de maneira explícita. A postura era sempre comedida, tanto em relação às curas e visões quanto aos exorcismos atribuídos a José Silvério Horta. Em Roma e para os representantes da Santa Sé no Brasil, a atitude desconfiada era ainda mais severa, como analisaremos mais à frente.

Segundo Ernesto de Martino, as práticas mágico-religiosas só fazem sentido e adquirem a sua eficácia dentro de uma sociedade que as aceita e legitima¹². Nesse sentido,

¹⁰ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.13.

¹¹ MARTINS, Marcos Lobato. *Assombrações e prodígios sobrenaturais em Diamantina na virada do século XIX para o século XX*. Disponível em: <<http://www.minasdehistoria.blog.br/wp-content/arquivos/2008/02/assombracoes-e-prodigios-sobrenaturais-em-diamantina-na-virada-do-seculo-xix-para-o-seculo-xx.pdf>>. Acesso em 12/11/2013. p.6.

¹² Abordagem proposta em seu livro: DE MARTINO, Ernesto. *Sud e magia*. Milano: Saggi, 2010. p.X. Para uma discussão sobre a tradição historiográfica da Escola Italiana de História das Religiões, da qual Ernesto de Martino fazia parte, conferir: SILVA, Eliane Moura da. *Entre religião,*

como propõe o historiador italiano, deve-se tentar compreendê-las dentro de um sistema histórico-cultural que possibilitou o seu desenvolvimento. Tantos os exorcismos como as curas conferidas a Horta podem ser analisadas por essa perspectiva demartiniana.

Não foi só a Igreja em Mariana que possibilitou o desdobramento dessas ações religiosas. As posturas de Horta foram perspectivadas por um ambiente cultural e por suas escolhas subjetivas, já que as suas ações não eram tão comuns, apesar de minimamente aceitas por seus superiores. Havia também uma demanda social, uma busca por tais práticas religiosas que possibilitava a continuação e a apreciação dessa maneira de conduzir o sacerdócio.

A Igreja não possuía a capacidade de impor todas as suas doutrinas sem que antes elas fossem ressignificadas e reelaboradas pelos fiéis. Os católicos de Mariana e do entorno recorriam a José Silvério Horta com pedidos de oração, cura e exorcismos. Havia uma busca pelo “milagroso” e pelo livramento daquilo que eles interpretavam como o mal, como o demônio. Nas palavras do monsenhor:

Sempre que posso, dou as minhas graças depois da Missa, porém raramente o posso fazer, porque é tão grande a multidão do povo que me cerca desde cedo pedindo bênçãos para si, para os estranhos, para objetos de piedade, pra as águas, remédios, para sementes, a medicina que neste trabalho consumo horas e horas, às vezes até meio dia, principalmente quando me aparecem obsessos ou possesso do demônio, o que não é raro¹³.

Nesse sentido, trata-se também de um perfil pastoral assumido por Horta para sanar as demandas cotidianas (curas, problemas pessoais e psicológicos) do povo mineiro, recorrendo ao que ele compreendia como uma intervenção divina. Monsenhor Horta aproveitava esses momentos de “intercessão sobre-humana” não somente para ajudar, mas para reforçar a fé dos fiéis na religião católica. Uma estratégia de fortalecimento e combate

cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de C. Humanas, Viçosa*, v. 11 (n. 2), p. 225-234, jul./dez. 2011.

¹³ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.28.

às outras práticas mágico-curativas advindas de meios pelos quais a Igreja condenava, como é o caso do espiritismo¹⁴.

O “sobre-humano” na trajetória de Horta comportava uma duplicidade: ao mesmo tempo em que realizava práticas inscritas na liturgia católica, ele assumiu uma postura pastoral que era aceita e apreciada pelo povo, como as suas orações “milagrosas”, as bênçãos de objetos e os ritos de exorcismo, vistos pela população mineira como um caminho de cura para o corpo e para a alma.

Nesse sentido, é possível repensar a ideia de ortodoxia dentro da reforma ultramontana no início do século XX. O oficial proposto pela Igreja não se contrapunha totalmente às práticas dos fiéis de Minas Gerais. Pelo contrário, tentava incorporar e reelaborar o que já era contemplado pelo povo, como as devoções e o apreço pelas “intervenções divinas”. Nesse processo de circulação cultural, a própria ortodoxia se repensava e entrava em conflito, não somente por meio das demandas sociais, mas dentro de si mesma. Afinal, como lidar com as leituras sobrenaturalistas? Aceitar ou não os exorcismos como meio de expulsar um “diabo metafísico” capaz de possuir o corpo dos fiéis? Ao analisarmos os casos de “possessão” presenciados por José Silvério Horta, entenderemos que a própria elite eclesiástica tinha dificuldades em definir seus caminhos religiosos, mesmo eles estando inscritos no corpus doutrinal católico.

3.1. Curas e milagres: soluções e interpretações para a dor

As curas e milagres atribuídos à José Silvério Horta pela população de Mariana e do entorno podem ser explicados pela demanda sociocultural por práticas de cura e pela interpretação de viés religioso que ressignificava os acontecimentos de superação de doenças e problemas cotidianos. Em fins do século XIX e início do XX, mesmo com o avanço da medicina institucionalizada, a região da Arquidiocese de Mariana vivia um

¹⁴ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a loucura e o demoníaco: o discurso contra o espiritismo nas linhas do jornal Santuário da Trindade em Goiás na década de 1920. *Revista de História Regional* 19(1): 227-247, 2014; COSTA, Flamarion Laba. Onde o diabo agia na sociedade brasileira segundo a Igreja Católica na primeira metade do século XX. *Guairacá*. Guarapuava, Paraná, (18), 2002. p. 41-59.

período crítico na área da saúde, ocasionado pelas epidemias constantes que assolavam a sociedade mineira. Reportagens de mortes ocasionadas por doenças e epidemias eram recorrentes nos jornais, inclusive no periódico oficial da Arquidiocese¹⁵. Desde o final do século XIX os casos de varíola assolavam a região, como foi descrito em vários artigos do jornal *Bom Ladrão*: “A varíola vai grassando com espantosa atividade, alcançando e prostrando todos os dias cinco e seis pessoas, e ceifando a vida a um e dois diariamente. Ora isto em uma cidade que mal contará dois mil habitantes, é lastimoso em extremo”¹⁶.

Monsenhor Horta também descreveu em sua autobiografia esse clima apreensivo que se instaurou na sociedade marianense devido às epidemias que tornavam-se constantes em alguns anos:

Raiou enfim o suspirado dia da minha ordenação de subdiácono que me impunha para sempre a suave obrigação do ofício divino quotidiano e a prática das virtudes sacerdotais. Mas permitiu Deus que a minha alegria tivesse um misto de tristeza por causa do grave estado de saúde do meu querido irmão Carlos, em Ouro Preto. [...] Lá encontrei de fato o meu querido irmão Carlos desenganado dos médicos. [...] Tinha já recebido todos os sacramentos inclusive o da extrema unção. Mas às duas horas exatamente expirou. No dia seguinte enquanto se providenciava para o enterro receberam meus pais numerosas visitas de pêsames dos amigos, entre eles a do Rvmo. Vigário de Antônio Dias que era o confessor do Carlos, o qual me disse: alma feliz a do seu irmão, morreu pode-se dizer que com inocência quase batismal, nunca teve falta grave deliberada! Feito pobremente, mas decentemente o enterro, começou o Afonso a sentir-se doente. Chamado o médico, este declarou que havia ele também contraído a febre tifo. E prescreveu-lhe o tratamento exigindo a mudança da casa imediatamente. Saí então a correr a cidade procurando alguma casa para alugar, porém não foi possível. Por último tive a notícia de uma construção ainda não concluída inteiramente. Dirigi-me à pessoa encarregada da construção e obtive a chave não sem dificuldade porque não era o proprietário. Uma vez com a chave da nova casa tratamos logo da mudança. Porém no dia seguinte começou o Afonso a delirar. Tratamos logo de chamar o Vigário para administrar-lhe os sacramentos, porém com muito custo, visto que era preciso esperar algum intervalo de lucidez. Por fim confessou-se recebeu o viático e foi ungido, mas imediatamente caiu no delírio e no 7º dia da sepultura do Carlos morreu também. [...]

¹⁵ AEAM. *Jornal Boletim Eclesiástico*, Mariana, 1918. Armário 2, Prateleira 4. p.353-355;

¹⁶ AEAM. *Jornal Bom Ladrão*, Mariana, 16/10/1874. Direção Pe. Silvério Gomes Pimenta. Armário 6, Prateleira 4 (1874-1878). p.1.

Minha mãe só veio ao quarto ver o corpo do querido Afonso, porque meu pai não pôde se levantar. Tinha também contraído a febre de tifo¹⁷.

Pouco tempo depois, seu pai também foi sepultado, vítima da febre tifo adquirida também por seus dois filhos, Afonso e Carlos:

Era o 7º dia da morte do Afonso. Minha mãe, coitada, morta de dor ajoelhou-se e exclamou: Minha Mãe das Dores, compadecei-vos de mim! E debulhando em lágrimas continuou a orar em silêncio. Mas que espetáculo doloroso! Deixava meu pai viúva a minha mãe, e na orfandade a mim, seu primogênito e os dois últimos filhos Antônio e Manuel em tenra idade. Compareceram então pessoas de amizade e de caridade que tomaram o cuidado de amortalhar o corpo, enquanto eu saí a providenciar sobre o enterramento¹⁸.

A procura por médicos não foi tão comum durante o século XIX. Porém outras “artes de curar” circulavam na sociedade mineira e eram bem aceitas, sendo utilizadas conjuntamente com a assistência médica¹⁹. A figura do curador poderia ser traduzida em inúmeras funções, comportando até mesmo elementos mágico-religiosos:

A intermediação entre o paciente e o seu problema poderia ocorrer através da figura ampliada do curador, seja ele o benzedor ou aquele que indica mezinhas, chás e receitas conhecidas, aquele que reza, aquele que observa, diagnostica e prescreve ou, ainda, por meio de alguns elementos que podem representar proteção: patuás e amuletos espalhados pelo corpo, ou outras formas de crença²⁰.

A arte de curar era mais ampla do que o discurso científico e acadêmico veiculado pelos médicos no século XIX. Seus discursos normativos não conseguiram acabar com as outras práticas de cura circulantes em Minas Gerais. Em muitos momentos, os próprios

¹⁷ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.12-13.

¹⁸ *Ibid.* p.13.

¹⁹ FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. 2ª ed. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008. p.20, p.30.

²⁰ *Ibid.* p.21.

médicos recomendavam rezas e outros artefatos religiosos para ajudar na cura dos pacientes. Nos usos da população, não havia um antagonismo entre a dita cultura popular e a cultura médico-acadêmica como afirmavam os discursos médicos. Também não havia uma diferença de classe em relação à busca por diferentes métodos de cura. Pobres e pessoas mais abastadas se submetiam aos métodos curativos da medicina, mas também recorriam aos curandeiros²¹, padres, benzedeadas²². O próprio monsenhor Horta apresentou essa situação, mesclando a sua crença com a busca por uma ajuda racional (médica) no tratamento de suas doenças, algo presente no pensamento dos eclesiásticos de Mariana, como podemos perceber na seguinte narração:

Um ou dois dias depois regressou para o Rio de Janeiro o Exmo. Sr. D. Lacerda, indo diretamente e acompanhado do Sr. Bispo de Mariana e de mim. Como houvesse o Sr. Bispo D. Benevides de demorar-se lá, o Sr. D. Lacerda julgou oportuno que eu me submetesse a um exame médico e convidou para isso o seu próprio médico, que o era também do seu Seminário, Dr. Antônio de Seixas Secioso. Este achou que eu devia tratar de uma fístula no céu da boca que comunicava com a cavidade nasal e muito me incomodava. Sujeitei-me a isto, visto que nenhuma despesa particular houvesse de fazer. Nesse tratamento fui feliz porque fiquei perfeitamente são. Mas o médico disse-me: Sr. Horta, eu não lhe aplico nenhum cautério, porque em geral prejudica o estômago, mas recomendo-lhe que fume, não os cigarros de fumo confeitado, porém de rama e de palhas. Mas, Sr. Doutor, o fumo, dizem que produz a tísica. Não creia nisto, antes cura-a, porque é um desinfetante do canal respiratório e previne qualquer micróbio de tísica. Mas, Dr., até quando deverei fumar? Enquanto viver respondeu-me, mas não abuse do fumo. Em vista disto os caridosos Srs. Bispos D. Benevides e D. Lacerda toleraram que eu fumasse em saletas próprias de recreios e até às vezes mandaram que eu fizesse assim em obediência ao médico. Deste modo contraí o hábito, mas nunca abusei de fumo e facilmente dele me abstenho em certas circunstâncias²³.

²¹ Curandeiro e médico-feiticeiro normalmente apareciam como sinônimos: “Apelavam para o mundo da fé e da crença, auxiliados por raízes, flores e ervas. E muitas vezes, sobre eles, pesava o estigma da charlatanice.” Ibid. p.131.

²² Ibid. p.22. O mesmo acontecia na região de São Paulo, como apresenta Regina Xavier ao estudar as práticas médicas em Campinas do século XIX. Cf. XAVIER, Regina. Dos males e suas curas: práticas médicas na Campinas oitocentista. In: CHALHOUB, Sidney et al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p.335-336.

²³ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.11.

Ao longo do século XIX, o campo médico deu início a um processo de institucionalização e de consolidação do discurso que considerava a medicina científica como a única maneira correta de se tratar as doenças. Em meio a esse contexto, o discurso médico acabou criando representações pejorativas sobre as outras formas de curar feitas por pessoas não formadas em instituições de ensino científico, como os curandeiros, vistos pela medicina oitocentista como charlatões portadores de métodos ineficazes²⁴.

Os médicos, farmacêuticos e boticários²⁵, cada grupo atuando de forma diferenciada, recebiam uma licença da Câmara Municipal a fim de exercerem seus ofícios. Muitas vezes, pela falta de médicos, pelo preço mais elevado ou por escolhas culturais, a população de Minas Gerais optava ou mesmo preferia recorrer aos curandeiros, aos padres, aos boticários e farmacêuticas para obterem a cura de alguma doença²⁶.

Na medida em que o discurso médico tentava se inserir como o verdadeiro, legítimo, ele passava a desclassificar as outras práticas curativas feitas por curandeiros, feiticeiros ou membros do espiritismo, grupos presentes na sociedade brasileira da época²⁷. A luta contra as “superstições” que promoviam a cura de males físicos não foi um embate somente elaborado pela Igreja Católica. O catolicismo contava também com a ajuda da medicina e da psiquiátrica, bem como da legislação brasileira:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas: Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.2 (BRASIL.

²⁴ FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. Op. cit., p.46.

²⁵ Farmacêuticos/boticários: vendiam remédios, indicavam e muitas vezes assumiam as funções dos médicos. Eram próximos do povo e mais baratos que os médicos. Ibid. p.152.

²⁶ Ibid. p.52.

²⁷ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALHOUB, Op.cit., p.414; FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. Op. cit., p.48.

O discurso religioso estava imbricado no posicionamento político e mesmo no discurso médico e psiquiátrico de fins do século XIX e início do XX. Tanto o Estado quanto os psiquiatras consideravam as práticas espíritas de cura como infundadas e prejudiciais à saúde da população, devendo ser condenadas e aniquiladas²⁹. Contudo, quando as curas eram atribuídas às ações católicas ditas “sobre-humanas” (rezas, benção de medalhas, “milagres”), nem o Estado nem a medicina se impunham, pois não consideravam como práticas supersticiosas, mas religiosas. O conceito de “superstição”, elaborado pela Igreja Católica para dar nomes às ações de curandeiros e espíritas, foi apropriado pelo discurso político e psiquiátrico a fim de promover um combate a alguns elementos do espiritismo, que se difundiu no Brasil desde a segunda metade do século XIX. Tais discursos dialogavam e se fundamentavam, em muitos casos, em premissas interpretativas católicas para se reafirmarem diante da sociedade.

As críticas eram tecidas quando havia um envolvimento com práticas supersticiosas de cura, o que não era o caso do catolicismo. “Nesse sentido, uma religião de culto racional, cuja mistificação permanecia praticamente ausente, como é o caso do catolicismo das igrejas e breviários, não teria qualquer incidência sobre os problemas psicológicos acusados pela Medicina, tampouco sobre os crimes registrados pelo Estado”³⁰.

Apesar do clima de perseguição às práticas curativas mágico-religiosas e do processo de legitimação do discurso médico desde fins do século XIX, a população mineira ainda se encantava e procurava o “sobre-humano” como forma de solucionar dificuldades cotidianas e males físicos³¹. Na relação entre medicina e catolicismo em fins do século XIX e início do XX, o conflito, caso existisse, era mais ameno. As soluções médicas eram severamente acatadas e complementadas pela fé católica. Não havia um clima de

²⁸ Apud GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a loucura e o demoníaco: o discurso contra o espiritismo nas linhas do jornal Santuário da Trindade em Goiás na década de 1920. *Revista de História Regional* 19(1): 227-247, 2014. p.228.

²⁹ Ibid. p.240.

³⁰ Ibid. p.246.

³¹ FIGUEIREDO, Op. cit., p.183; CHALHOUB, Op. cit., p.405.

condenação, mas de cooperação. Isso se explica pela presença da crença católica na formação cultural dos médicos e da sociedade mineira. Monsenhor Horta e seus familiares sempre procuravam os médicos para os casos de doença, criando com eles laços de amizade e confiança:

Decorridos dois anos pouco mais ou menos recebeu meu pai a visita de um médico inglês Dr. Vening. Este achando-me magro e desfeito, ofereceu-se a me examinar, o que fez diligentemente, e disse a meu pai que de nenhum modo eu podia prosseguir nos estudos e que me fizesse passear e descansar em alguma fazenda sem me preocupar com os estudos. Este mesmo prognóstico fez outro célebre médico também inglês, Dr. Malta, pouco tempo depois. Por último o médico brasileiro Dr. Eduardo Moura confirmou plenamente a opinião dos dois médicos ingleses e como era espiritualmente ligado a meus pais por ter batizado o meu terceiro irmão Carlos, teve mais do que os outros a franqueza de dizer a meus pais que eu teria poucos meses de vida se não me tratasse seriamente, mas fora de Mariana. Em vista disso fui-me obrigado a renunciar a cadeira de Capelão cantor da Sé e retirar-me de Mariana para a fazenda do meu avô materno. Mas com que pesar deixei esta querida cidade, a Sé, a Capela do Santíssimo! A última oração que fiz nessa Capela, derramando lágrimas, Deus a ouviu e benignamente despachou: “Senhor, sou obrigado a afastar-me dos vossos pés, mas vos levarei no meu pobre coração, no fundo da minha alma, e se vos agrada isto, concedei-me a graça de não perder a hora da minha acostumada visita, que farei espiritualmente onde quer que esteja”. Aprestamo-nos portanto para a viagem meu pai e eu; não havia outro remédio. Nessa tarde, véspera da viagem, precepei-me em separar os livros de piedade, etc. e também a pequena Teologia Moral de S. Afonso de Ligório, e partimos cedo no dia seguinte, porque deveríamos viajar nove léguas, quanto dista de Mariana, a fazenda de Monte Alegre³².

Contudo, quando a medicina não era capaz de solucionar um determinado problema, monsenhor Horta recorria ao que denominava de “intervenção divina”, interpretando tal situação como milagrosa. Em tal postura, Horta revela o seu entendimento sobre o que considerava um milagre, aproximando-se da concepção de Tomás de Aquino, no qual o “Milagre é aquilo que foi feito por Deus fora da ordem de toda natureza criada”³³. O

³² AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.7-8.

³³ HOZ, José Carlos Martín de la; BESCÓS, Ricardo Quintana. *Causas de canonización y milagros*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009. p.124.

seguinte caso, narrado por Horta em sua autobiografia, elucida essa percepção acerca do milagroso e da relação do monsenhor com a intervenção médica:

Com a esmola que pedia, dei-lhe também uma benção e mandei que quando lavasse as feridas, tocasse nos banhos uma medalhinha de N^a Senhora que eu tinha benzido e que podia também ser tocada na água pura para beber. Era ainda moço, mas por causa da doença, foi obrigado a morar fora da povoação. Passado algum tempo voltou de novo à minha presença pedindo-me licença para casar, mas já perfeitamente livre da moléstia. Disse-lhe: o senhor sofria de uma moléstia perigosa; só um médico lhe poderá dar esta licença. Respondeu: já consultei com vários e bons médicos e todos eles estão de acordo que eu nunca mais sofro do meu antigo incômodo e diziam que posso tomar este estado sem susto³⁴.

Um acontecimento se torna milagroso não pelo fato de não saber explicá-lo por premissas científicas, mas pela fé, pela crença de que aquilo que foi obtido adveio de uma intervenção divina. “O milagre só é milagre para aquele que o contempla religiosamente ou num ato de fé”³⁵. Nesse sentido, a explicação do milagre sob um viés histórico é construída por meio das demandas sociais da população de Mariana e por meio da interpretação de viés religioso fornecida às circunstâncias relatadas por Horta e por outros testemunhos. Afinal, por que recorrer aos padres ao invés de buscar o auxílio médico? Por que o dito “sobre-humano” (orações, bênçãos de objetos, exorcismos) ainda era um caminho escolhido para a cura física e mental?

Não havia muitos médicos durante o século XIX em Minas Gerais. Os preços também não eram tão acessíveis. Mesmo assim, ao longo da segunda metade do século XIX, os médicos começaram a ganhar maior prestígio social perante a população de Minas Gerais³⁶. Contudo, a partir do que apresentamos anteriormente, podemos inferir que a busca pela religião na cura de doenças e dificuldades cotidianas era sustentada por uma demanda cultural da população que optava e, em muitos casos, preferia recorrer aos “auxílios espirituais” como forma de tratar problemas físicos e de ordem pessoal. Todavia, tal procura não inibia as consultas com médicos, farmacêuticos ou outros oficiais da saúde. As

³⁴ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.21.

³⁵ GROETELAARS, Martien Maria. *Milagres e religiosidade popular*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981. p.43.

³⁶ FIGUEIREDO, Op. Cit., p.170-171.

cartas recebidas por Horta no início do século XX denotam essa procura e a crença das pessoas no que Horta classificava como “milagre” ou como “intervenção divina”:

Carta 1: Venho por meio destas linhas pedir-lhe pelo amor que V. Excia. tem a Nosso Senhor Jesus Cristo, para em vossas orações me valer, pois vivo em um verdadeiro martírio com pessoas que só pensam no presente, só fazem enredar-me com o meu sogro e este por sua vez faz com que o meu marido viva só me atormentando; há 36 anos que sou casada e para lhe dizer a verdade poucos meses tenho tido satisfação. Estando com uma amiga, ela me aconselhou a lhe escrever fazendo este pedido. Peço pelo amor ao Santíssimo Sacramento valer-me nesta grande aflição. De uma filha que pede a bênção. Formiga, 14 de julho de 1924. Georgina Ottoni Guimarães.

Carta 2: A minha pobre cozinheira Maria Suerina envia para os pobres de V. Ex. essa insignificante lembrança de 5000. De novo pede a V. Ex. uma bênção especial para sarar da doença das pernas das canelas para baixo. O farmacêutico deu a ela uma pomada para passar, e a pomada queimou-lhe as canelas, e agora ressecadas e vermelhas e dói muito. V. Ex. tenha a bondade de dar alívio à pobre Marina. Remédio é [fêta - ilegível]. Peço a bênção de V. Ex. para mim e para ela. Beijo-lhe as mãos, amigo velho. Padre Antônio Cândido Torres de Santana. São Gonçalo do Baçõ, 15 de fevereiro de 1924”.

Carta 3: Monsenhor Horta, Oponina de Lima me pediu para vos escrever pedindo a Vossa Revma. [para] em vossas fervorosas orações rezar por ela, pois está muito nervosa e cismada que está ficando doida. Ela pede a V. Revma. uma bênção e pedir muito por ela e para a salvação, Eu, em particular, vos peço rogar a Deus por mim e uma bênção para me dar força e resignação. Respeitosamente, vos peço licença para assinar-me sua indigna serva e criada. Um ser inútil. Maria da Conceição Dias. Desculpe a amolação. Vila Nova de Lia, 3 de janeiro de 1917.

As cartas recebidas e enviadas por Horta mostram não somente o apreço cultural e as demandas sociais pelas práticas de cura e solução “divinas”, mas nos apresentam uma circularidade de ideias que desconstrói a noção de “milagre” e “superstição” como pertencentes ao campo do “catolicismo popular”³⁷. A própria Igreja Católica condenava as

³⁷ Ralph della Cava, em *Milagre em Joazeiro*, identifica uma situação semelhante. As implicâncias diante das práticas “sobre-humanas” do padre Cícero eram formadas não pelas práticas em si, mas pela postura de desobediência aos superiores, por ele não respeitar a autoridade da elite eclesiástica do Vale do Cariri em muitas circunstâncias. Isso criava uma noção de polarização entre “ortodoxia” e “fê popular”, o que não ocorria, necessariamente, na vivência social. Cf. DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

“superstições” e os excessos do “sobrenatural”, porém tinha dificuldades em definir exatamente o que era ou não permitido dentro da própria doutrina. A noção de ortodoxia se torna fluída e difícil de ser definida, não podendo ser classificada como uma contraposição às práticas e demandas religiosas dos fiéis, como vemos na seguinte correspondência de Horta a uma religiosa:

Dou a benção que V. Revma. me pede contra as formigas, brocas, capins, baratas, ratos e animais daninhos. Não molestarão mais as Irmãs nem aos seus vizinhos. Não é preciso destinar campo nem outros lugares para esses nossos pobres irmãos. Deus é que os sustenta largamente e eles também devem honrar e louvar a Deus em nós e por nós, obedecendo a voz da Santa Igreja. Ponha na horta, na fonte e outros pontos infestados, uma destas medalhinhas bentas. (Carta à Madre Maria de Jesus, 25/9/1929)³⁸

A demanda não era somente da população leiga. Alguns eclesiásticos de Mariana sustentavam essa crença, como demonstra o pedido da madre Maria de Jesus. O “supersticioso” que era condenado pela Igreja Católica tornava-se um conceito pejorativo quando associado às práticas não católicas, como o espiritismo. A Igreja aprovava as interpretações milagrosas e de cura divina, e utilizava isso como ferramenta de difusão da fé e de fortalecimento da instituição, vide os casos ocorridos em Lourdes nesse mesmo contexto, amplamente divulgados em um tom político pelos periódicos eclesiásticos de Roma³⁹. Além disso, o catolicismo estava concorrendo com outras artes de curar vinculadas às outras religiosidades. Reconhecer o milagre, a cura divina, era uma maneira da Igreja afirmar o seu poder diante das outras crenças que se instalavam na sociedade mineira a partir da segunda metade do século XIX. Entretanto, em meio a essa aceitação, a Igreja Católica mantinha uma postura comedida e desconfiada, sobretudo quando as práticas “sobre-humanas” católicas corressem o risco de serem associadas ao espiritismo ou a outras religiosidades, como ocorreu com José Silvério Horta.

Em carta ao vigário Guilhermino, de 5 abril de 1930, Horta deixa claro a sua posição contrária ao espiritismo e o desgosto em ser associado a tais grupos. Suas práticas

³⁸ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p. 59-60.

³⁹ Consultamos os periódicos do *L'Osservatore Romano* entre 1900 a 1934 durante o nosso estágio de pesquisa em Roma. Arquivo da Casanatense - Roma. Per. 85. *L'Osservatore Romano*.

abarcavam interpretações “sobre-humanas” e ganhavam a afeição dos grupos espíritas em várias localidades de Minas Gerais. Tal fator era motivo de preocupação não somente para a instituição, mas para monsenhor Horta, que interpretava a situação como uma “obra diabólica”:

Não me admirei do fato de ser tido aí no Amparo da Serra como espírita, porque também em Belo Horizonte, Barbacena, S. João Del-Rei, nos respectivos centros espíritas tenho sido considerado como tal pelos espíritas, tanto assim que me mandam cartas e impressos etc. Mas eu vejo nisto mais uma das artes com que o demônio procura iludir as almas [...] A arte mais predileta do demônio, pela prática do espiritismo, é a de inculcar nas almas simples e cristãs a convicção de que não há eternidade de penas, que as almas, no momento da morte, não se achando inteiramente purificadas, não são logo condenadas ao inferno, mas que se tornam a encarnar num corpo em que sofram até expiar suas faltas e pecados, e semelhantes reencarnações se repetem por séculos inteiros, até que enfim possam gozar da clara vista de Deus e viverem, então, felizes e bem-aventurados eternamente. Esta tática diabólica, como V. Revma. bem compreende, destrói nas almas incautas todo o temor de Deus e as faz companheiras do demônio no inferno [...] em geral os fatos de possessão diabólica provêm do espiritismo; portanto, não deixe que os seus paroquianos assistam a semelhantes sessões nem façam consultas a *medium*⁴⁰.

Os eventos considerados por Horta como intervenções sobre-humanas não se restringiram ao campo do divino. A ação do “demônio” (do mal) se fez presente, de acordo com a leitura do monsenhor, em vários episódios de sua trajetória, a começar pela infância. O exorcismo se apresentou também como uma alternativa de cura para a sociedade mineira do início do século XX, como uma solução “sobrenatural” para os males mentais e para os problemas do cotidiano. Nesses casos, o posicionamento da Igreja Católica foi mais comedido e, por vezes, mais severo, principalmente entre os representantes da Santa Sé.

3.2. Os demônios em oculto: práticas e representações do exorcismo no discurso do monsenhor José Silvério Horta

⁴⁰ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p.15; 16; 17-18.

Desde o século XIX, a Igreja Católica apresentou um silenciamento diante do tema do exorcismo⁴¹. Já enfraquecido após os casos sucessivos ocorridos no século XVII⁴², ao longo do oitocentos o assunto é tratado cada vez mais de forma moderada e desconfiada. Com exceção da oração de libertação feita por Leão XIII em 1886⁴³, o exorcismo não foi uma temática recorrente nos discursos eclesiais do século XIX e início do XX. Casos raros podem ser encontrados na Europa, mas não um posicionamento aberto da instituição e do clero ligado à Santa Sé. Na Arquidiocese de Mariana a situação se desdobrou de maneira diferenciada, sobretudo pela atuação de monsenhor José Silvério Horta como exorcista oficial desde o início do século XX.

Encontramos poucos indícios que apontam a presença de exorcistas na Arquidiocese de Mariana entre fins do século XIX e início do XX. Falar sobre o exorcismo foi algo incomum na conjuntura que estamos analisando. Nosso objetivo não é verificar a “realidade” dessas ações, nem mesmo estudá-las na perspectiva antropológica do rito. Nossa proposta neste tópico é entender de que forma as práticas e representações acerca do exorcismo apareceram na trajetória de Horta, dialogando ou rompendo com as interpretações eclesiais que circulavam na época. Propomos entendê-las diante das demandas culturais e dos usos políticos que as atividades exorcísticas assumiram, ganhando um sentido específico para aquela comunidade.

O rito do exorcismo praticado por Horta estava ligado a interesses religiosos e políticos, mas também era sustentado por suas escolhas subjetivas e pela procura dos fiéis. No seguinte trecho, retirado de sua autobiografia, José Silvério relata os inúmeros exorcismos que presenciou, sendo chamado para atender situações que eram interpretadas tanto pelas pessoas quanto por ele como intervenções demoníacas:

⁴¹ RADOANI, Silvana; GAGLIARDI, Giorgio. *Vattene, o satana*. L'esorcismo: rito, psiquiatria e mistero. Bologna: EDB, 1997. p.43.

⁴² Como os casos ocorridos em Loudun, na França, analisados por Michel de Certeau. Cf: CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

⁴³ A oração feita por Leão XIII se referia ao exorcismo menor, ou seja, às práticas de libertação e proteção concatenadas em orações, e não ao rito de expulsão do “demônio”, que caracteriza o exorcismo solene (ou maior). RADOANI; GAGLIARDI. Op. cit. p.39.

Casos semelhantes são inúmeros e de possessão individual são algumas centenas. Eu as contei até 96 (noventa e seis), depois não me dei mais ao trabalho de contar porque tem sido quase todos os dias casos de verdadeiras possessões. Quanto aos casos duvidosos cotei trezentos e isto já de bastantes anos. Referirei aqui apenas um dos mais recentes. Foi no arraial de Passagem, mais próximo de Mariana. O possesso era um pobre e honesto pai de numerosa família. Chamado por um dos filhos dele, lá fui visitá-lo. Apenas chegado na casa do possesso, ele deu um grito medonho e quis saltar por uma das janelas, porém foi detido pelos da família. Era português, homem robusto e carroceiro, que sabia ler e escrever, porém muito mal. Fiz os exorcismos, porém sendo já quase noite, prometi voltar no dia seguinte. De fato voltei, e durante os exorcismos ficou furioso e disse: eu sou homem que carrego em meus braços a carga de um burro, entretanto não tenho forças para quebrar-lhes esses ossinhos, do contrário os poria em pó. E prosseguindo eu nos exorcismos disse: Tu me pagarás porque a mula russa te dará uma queda formidável. Era meu animal de sela, de uma mansidão de cordeiro, por isso não fiz caso. Por último ele disse-me: venceste esta batalha, e acrescentou “*equidem per fidem tuam*”. Estava livre do demônio⁴⁴.

Os exorcismos funcionavam como uma prática de cura para problemas físicos e mentais⁴⁵, ou como uma solução para as dificuldades pessoais que a população não conseguia resolver e compreendia, muitas vezes, como obra do “demônio”. Na sociedade mineira do início do século XX, com todas as dificuldades econômicas e com a falta de recursos técnico-científicos para a solução das epidemias e outras doenças, o exorcismo tornava-se um possível caminho de “cura” ou alívio⁴⁶. Em um viés histórico-antropológico⁴⁷, o exorcismo pode ser considerado um rito em que a pessoa “possuída” é construída por meio de uma estruturação ritualística (e linguística) e por meio de apropriações do repertório cultural (inclusive demonológico) circulante. Nesse sentido, a

⁴⁴ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.19

⁴⁵ A “possessão demoníaca” era, em muitos casos, associada à loucura pelo discurso médico e pela população mineira, como aparece nos relatos de Horta. O próprio monsenhor chegou a nomear um indivíduo como “louco” antes da realização do exorcismo. De louco passou a ser “possesso”. A loucura, nesse caso narrado por Horta, estava associada, segundo ele, à “intervenção diabólica”, como analisaremos mais à frente. Cf. AEAM. HORTA, *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.17.

⁴⁶ FIGUEIREDO, Op. cit., p.52; 102.

⁴⁷ Como propõe Adelina Talamonti em sua obra: TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

“possessão demoníaca” torna-se uma interpretação e uma prática religiosa que produz o corpo da possuída, a “carne convulsiva”⁴⁸.

O viés histórico-antropológico proposto por Adelina Talamonti, por exemplo, tende a se afastar da explicação psicanalítica⁴⁹ da possessão, entendendo-a como uma construção simbólica que produz e ao mesmo tempo expulsa o mal causador da adversidade. A solução do problema, interpretado como obra diabólica, estaria no plano simbólico e na crença de que o mal existia e podia ser expulso. Isso exigia um acordo entre os envolvidos: o exorcista e a “possuída”. Nos relatos de exorcismo feitos por José Silvério Horta, é possível percebermos tanto o processo de nomeação e expulsão do mal como as representações culturais dos “possuídos” contidas na literatura católica⁵⁰ e no imaginário social:

Conhecendo eu certamente a presença do demônio procedi então aos exorcismos e mandei que ele, o louco se ajoelhasse. Ele respondeu-me: É coisa que nunca fiz, nem farei, não me prostro. Eu insisti mandando que se ajoelhasse, não respondeu-me, mas deu um salto e caiu de bruços. Os companheiros dele, nove eram seus irmãos, se assustaram dizendo: morreu. Eu então os tranquilizei, dizendo-lhes: Não está morto mas é a arte do demônio. [...] Perguntei-lhe então, como se chama? Respondeu: Manuel. Indaguei dos homens como se chamava o doente, responderam: Manuel. Voltei então a perguntar como se chamava, dizendo: Estás mentindo, não é este o teu nome dize-me o teu nome. Eu sou o diabo. Respondi: Sei que és o diabo, mas tu e cada um dos teu tem seu nome próprio, que eu te pergunto em nome de N. S. J. Cristo. Respondeu: Ora tu já me conheces há dez anos; já me viste: sou o cão, e deu um grito que me fez recordar do cão que me aparecera em Santa Ana de Ferros, havia justamente dez anos. Prossegui ainda nos exorcismos, mas pedi muito a Deus que não livrasse aquele possesso enquanto permanecesse em Barbacena, mas fora daquela cidade e Deus ouviu a minha oração, levando aquele pobre a se retirar da cidade de Barbacena depois de alguns dias de completa calma. De sua casa em Montevidéu os companheiros escreveram-me que o louco estava completamente bom e me agradecia. Era o possesso completamente analfabeto, mas naquele estado tinha uma linguagem corretíssima e até elegante. Falava eu ordinariamente em latim com ele, mas certa vez lhe falei em língua vernácula: voltando-se para mim disse-me: Esqueceste o teu latim? Corrigiu-me alguma vez o latim

⁴⁸ Ibid. p.257; 270.

⁴⁹ Que interpreta os casos de possessão como histeria ou distúrbio mental, dentre outras explicações. Cf: CENTINI, Massimo. *L'esorcismo*. Milano: Xenia, 2008. p.108-109

⁵⁰ No *Ritual Romano* ou em tratados demonológicos produzidos desde o século XVII-XVIII, como analisou Certeau ao estudar as possessões em Loudun. Cf. CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

porém muito delicadamente. Perguntei-lhe uma vez: Quantos sois que aqui estais? Respondeu: Mil. Eu vi que não era exato e insisti na pergunta, e respondeu: *Cem. Adhuc semel mentiris, non est hic numerus tuorum; dic mihi verum numerum tuorum*. Respondeu: Nove. E com efeito era esse o número verdadeiro, porque nove vezes repeti o exorcismo até que se ficasse livre o possesso. Mas ameaçava-me de mãos fechadas e dizia: Se eu pudesse te engolia. Outra vez disse-me: Tu me tocas da casa que Deus me deu, mas para onde irei? *In locum quem paraverit tibi Deus*, respondi. Deixa-me ir para teu corpo? *Si id tibi Deus permisiverit, veni, ure, nihil mihi parcas*. Então fugiu dizendo: Quem pode entrar na casa de Deus sem licença? Que espetáculo horrível o de um possesso! E que martírio para o exorcista!⁵¹

Os ritos exorcísticos descritos por José Silvério Horta seguem um modelo muito parecido com os casos descritos em outros momentos da história, como, por exemplo, as possessões em Loudun do século XVII⁵². Os usos, as demandas e as questões políticas envolvidas que se modificaram com mais pujança. É possível identificarmos uma longa duração em muitos elementos presentes no rito. Isso se explica pelo fato da liturgia que rege o exorcismo ter se modificado intimamente até meados do século XX, abarcando somente novos vocábulos e alguns documentos extras, como a oração de libertação feita por Leão XIII e o *Código de Direito Canônico* de 1917. O Ritual Romano ainda era o guia central na condução de tal atividade, e estava sempre com monsenhor Horta mesmo em outras ocasiões: “Persuadido de que seria alguma dúvida sobre mistérios da fé, ou escrúpulos sobre virtudes cristãs, tomei a pequena estola e o vasinho de água benta que costume trazer sempre comigo e dei-lhe a bênção do Ritual “*pro infirmis*”⁵³. Para realizar os exorcismos, Horta seguia os princípios litúrgicos promulgados pela Igreja, seja nos exorcismos solenes ou em casos de infestação demoníaca⁵⁴.

⁵¹ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.17.

⁵² Cf. CERTEAU, Michel de. Op. cit., 2000.

⁵³ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.26

⁵⁴ O exorcismo solene é o rito em si no qual o sacerdote expulsa o “demônio” do corpo da “possuída”. Já a infestação é uma circunstância causada pela influência demoníaca: ataques físicos, movimentação de objetos, etc. Ambos estão descritos no Ritual Romano de 1614 e na literatura católica sobre o assunto. RADOANI, Silvana; GAGLIARDI, Giorgio. *Vattene, o Satana. L'esorcismo: rito, psichiatria e mistero*. Bologna: EDB, 1997. p.43.

O *Ritual Romano* foi promulgado em 1614 e foi uma obra de sistematização litúrgica da Igreja Católica⁵⁵. Uma parte da obra foi dedicada ao exorcismo, que deveria ser realizado somente por sacerdotes autorizados⁵⁶. Até então, o exorcismo era praticado seguindo diferentes manuais produzidos ao longo do medievo e no início da história moderna⁵⁷. O *Rituale* foi modificado somente em 1952⁵⁸ e, em 1998, foi adicionado o novo rito do exorcismo, que rege a prática na contemporaneidade⁵⁹. Além do Ritual Romano, outro documento se tornou importante na regência do exorcismo no início do século XX: o Código de Direito Canônico de 1917, que contém três cláusulas sobre o tema (1151-1153)⁶⁰.

Segundo o *Rituale Romanum* de 1614, o sacerdote deveria ser “piedoso, prudente e íntegro”, agindo não por virtude própria, mas divina. Deveria ser uma pessoa madura e “digna de respeito”. Os requisitos cobrados do exorcista são de ordem moral, e buscam excluir qualquer tipo de associação entre exorcista e mago⁶¹. Uma preocupação que aparece nos escritos de José Silvério Horta. Além disso, requer-se do sacerdote que ele seja instruído e que não considere todos os casos como de “possessão demoníaca”, avaliando a situação com parcimônia para ver se não se trata de um episódio de doença ou melancolia. Os sintomas para o padre identificar um caso de “verdadeira possessão”, segundo o Ritual Romano, são os seguintes: falar em línguas desconhecidas ou compreender quem fala;

⁵⁵ O exorcismo foi considerado uma ordem menor a partir do IV Concílio Lateranense (1215), perdurando como ordem até 1972.

⁵⁶ SCAFOGLIO, Domenico; DE LUNA, Simona. *La possessione diabolica*. Roma: Avagliano Editore, 2003. p.134.

⁵⁷ Tais como: *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (V-VI); *Missale Gallicanum Vetus* (VII-VIII); *Sacramentarium Gregorianum* (IX-XI); *Pontificale romano-germanicum* (950); *Malleus Maleficarum* (1494); *Liber Sacerdotalis* (1523). BOGETTI, Maurizio. *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel cânone 1172 del codice di Diritto Canonico*. Torino: U.S.E.D.E.I., 2011. p. 97-105.

⁵⁸ Houve uma modificação de estrutura do texto em 1752 e, em 1872, o acréscimo de algumas fórmulas de benção. Porém o conteúdo central ainda era o mesmo. OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008. p.48.

⁵⁹ BOGETTI, op. cit., p.106. O rito do exorcismo presente no Ritual Romano de 1952 foi reformulado somente em 1998, com a publicação do *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* por João Paulo II. Os outros ritos não necessariamente receberam mudanças após 1952. Cf. OMARA, Francis. Op. cit., 2008.

⁶⁰ Ibid. p.26

⁶¹ SCAFOGLIO, Domenico; DE LUNA, Simona. Op. cit., p.134-135.

adivinhar coisas do passado ou ocultas; manifestar energia superior em relação à idade e condição física⁶².

O Código de Direito Canônico de 1917 foi o documento que trouxe alguns acréscimos à prática do exorcismo, haja vista que a parte do Ritual que trata do assunto foi modificada com pujança somente em 1998. No Código Canônico foi reforçada a severidade na escolha do exorcista e na liberação da licença para essa atividade. O exorcismo podia ser celebrado por sacerdotes devidamente autorizados em favor dos católicos, não católicos e excomungados⁶³. O *Codex Iuris Canonici* de 1917 concatenou uma conduta que já vinha sendo praticada desde o século XIX e que já era sugerida no Ritual Romano de 1614. A postura da Igreja Católica diante dos casos de possessão e exorcismo se torna cada vez mais comedida, desconfiada. Os documentos posteriores (Código de Direito Canônico de 1983 e o Ritual Romano de 1952/1998) confirmaram uma conduta que já era almeja por muitos membros da Igreja desde os fins do século XIX: um exorcismo não teatralizado, sem expectadores, e feito somente em casos rigorosamente comprovados⁶⁴. No seguinte relato de Horta, essas intenções se apresentam:

Com efeito na manhã seguinte compareceram à Matriz, mas o louco falava extraordinariamente dizendo coisas que não se podia ouvir e o Vigário ali estava ocupado com administração do batismo, casamento, etc.. Mandeí por isso que o conduzisse a outra Igreja que era a do Rosário e mais isolada do centro. O povo porém excitado pela curiosidade correu adiante e encheu completamente a pequena Igreja. Lá chegando eu disse àquela multidão que ia apenas fazer uma experiência e que não podia fazê-la em público porque a Igreja proibia, por isto era constrangido a pedir ao povo que se retirasse para fora⁶⁵

A partir dessas prescrições e dos casos narrados por Horta em sua autobiografia e em suas cartas, podemos entender que os exorcismo feitos por Horta seguiam as orientações tanto do *Rituale Romanum* quanto do Código de Direito Canônico de 1917. O exorcismo era uma prática oficial da Igreja, algo que podemos classificar como pertencente

⁶² BOGETTI, op. cit., p.29.

⁶³ Ibid. p.26.

⁶⁴ SCAFOGLIO, Domenico; DE LUNA, Simona. Op. cit., p.141.

⁶⁵ AEAM. HORTA, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.17.

à ortodoxia. Na Arquidiocese de Mariana esse ministério era exercido por Horta com um mínimo de aceitação. Não era uma prática recorrente, mas era feita com a aprovação dos líderes religiosos da arquidiocese.

A dita mensagem oficial da Igreja não era algo fixo e certo, pelo menos não foi no caso dos exorcismos no início do século XX. Havia diferentes posturas do catolicismo em relação ao assunto. Dentro da própria ortodoxia existiam divergências e conflitos. Segundo nossas análises, percebemos que a postura mais comedida e desconfiada era mais marcante entre os membros e representantes da Santa Sé no Brasil e em Roma, como poderemos verificar no seguinte caso, documentado no Arquivo do Vaticano e discutido pela historiadora Mabel Pereira⁶⁶.

Em carta do dia 28 de agosto de 1922, o bispo auxiliar de Mariana, D. Antonio, fez o seguinte requerimento ao Núncio Apostólico que, na época, era Enrico Gasparri:

Exmo. Rvm. Snr. Núncio Apostólico

Por favor especial os V. Excia Revma. Humildemente suplico a S. Santidade, o Papa Pio XI, uma Bênção Apostólica para uma pobre alma (minha dirigida) que está em perigo de perder a fé, porque é vexada a muitos anos pelo demônio que terrivelmente a tortura moral e fisicamente, apesar de já se ter empregado tudo quanto a S. Igreja aconselha em tais casos.

O caso é tratado debaixo de sigilo, por isso não posso declarar o nome da paciente.

+ Antonio, Bispo Auxiliar
Mariana, 28 de agosto de 1922⁶⁷.

Diante de tal pedido, o representante da Santa Sé no Brasil, o núncio Gasparri, enviou a seguinte declaração ao Secretário de Estado do Vaticano:

Hesitei muito em acatar os desejos de monsenhor Assis, mas agora que ele veio para o Rio de Janeiro para o Congresso Eucarístico, me fez todas as

⁶⁶ PEREIRA, Mabel Salgado. História, Literatura e demônios. *SAECULUM* – Revista de História (20). João Pessoa, jan/jun. 2009.

⁶⁷ ARQUIVO SECRETO DO VATICANO (ASV). Fundo: Secretaria de Estado. Ano 1922 – Rubrica 82 – Fascículo 2 – Protocolo 9781. p.167.

pressões e insistência possível, para que eu enviasse tal pedido ao Santo Padre. Ele me deu também explicações e informações sobre o assunto em questão que, no entanto, têm contribuído para aumentar as minhas suspeitas de que o caso se trata de uma mistificação.

Monsenhor Assis confirma o que ele diz com o testemunho de Dom Silvério, Arcebispo de Mariana, que morreu cerca de um mês atrás. Mas eu conheci muito bem o Monsenhor Dom Silvério, da mesma maneira que eu conheço o Mons. Assis: ambos são almas crédulas extremas e não são apenas simples, mas *simplicites simplices*; bem capaz de caírem com facilidade em um truque.

[...]

Mas como o negócio é muito suspeito e na sua complexidade em grande parte também indecente (devendo intervir os médicos) e, em seguida, mais cedo ou mais tarde poderá ser também razão pública, não convém absolutamente que se saiba que Sua Santidade tenha feito qualquer intervenção, de qualquer forma.

Em consequência no caso de Sua Santidade dignar-se a dar a benção solicitada pelo Mons. Assis, peço não comunicar nem a mim, nem ao Monsenhor Assis, nem a qualquer outra pessoa.

Eu me ocuparei com Mons. Assis lhe dizendo que mandei, não por via oficial, a sua súplica e não sei no momento qual foi o resultado da mesma⁶⁸.

O posicionamento do núncio Enrico Gasparri denota uma postura vigente entre muitos membros da hierarquia católica do início do século XX. No caso do exorcismo relatado pelo bispo auxiliar de Mariana, nota-se que a referida prática tinha o consentimento do arcebispo D. Silvério. Nesse sentido, a hierarquia eclesiástica da Arquidiocese de Mariana estava minimamente de acordo com os ritos exorcísticos durante o tempo em que monsenhor Horta atuava. O questionamento da veracidade dos casos de possessão veio dos representantes da Santa Sé, e não dos líderes religiosos da arquidiocese.

O núncio fundamentou a sua argumentação apropriando-se do discurso médico-científico. O caso deveria, na opinião de Gasparri, ser resolvido pelos médicos, e não por um exorcista. É interessante notar que o discurso psiquiátrico, circulante naquela

⁶⁸ ASV. Fundo: Secretaria de Estado. Ano 1922 – Rubrica 82 – Fascículo 2 – Protocolo 9781. p.164-166.

conjuntura⁶⁹, estava presente dentro da instituição eclesiástica e sustentava a postura desconfiada de muitos sacerdotes. O saber médico-psiquiátrico também se inseriu nos documentos oficiais ao longo do século XX, como foi o caso das reformulações do Ritual Romano, que incorporaram categorias e linguagens médicas e psicanalíticas⁷⁰.

Não encontramos documentos suficientes para fazermos uma análise mais aprofundada sobre outros casos semelhantes na Arquidiocese de Mariana. O silenciamento sobre o tema dos exorcismos e possessões, e mesmo a postura do núncio, nos fornecem indícios que comprovam a leitura que fizemos do assunto: a Igreja tendia a manter uma postura comedida e desconfiada em relação ao exorcismo, sobretudo os representantes da Santa Sé. Entretanto, não podemos afirmar que os eclesiásticos da Arquidiocese de Mariana, incluindo José Silvério Horta, mantinham uma conduta de ampla aceitação e difusão dos exorcismos. Existiam conflitos e diferentes interpretações. A desconfiança pode ter sido menor, mas ainda assim esteve presente, sobretudo pelos riscos de associação com práticas espíritas ou com outras religiosidades. Em um momento de reforma e de reafirmação da identidade católica, tal associação seria ainda mais perigosa e preocupante.

Ao aproximar práticas eclesiásticas (exorcismos), demandas sociais (busca por curas e soluções de problemas pessoais) e representações culturais presentes no imaginário da sociedade mineira do início do século XX, monsenhor Horta conseguiu estabelecer um perfil pastoral de fortalecimento da fé dos fiéis e do poder da instituição. Esse caminho não foi trilhado sem embates e conflitos de interpretação, mas foi sustentando por tais elementos.

Percebemos ao analisarmos a documentação (auto)biográfica referente a monsenhor Horta que a leitura demonizante feita por ele era compartilhada pela população, já que as pessoas recorriam a ele como exorcista. Entretanto, em muitos momentos da sua narração, pudemos compreender que a leitura demonizante era reforçada por José Silvério Horta. Em muitos casos, a pessoa que o procurava não interpretava o seu problema como de ordem “diabólica”. Na medida em que Horta fornecia essa compreensão, o fiel acabava acatando,

⁶⁹ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a loucura e o demoníaco: o discurso contra o espiritismo nas linhas do jornal Santuário da Trindade em Goiás na década de 1920. *Revista de História Regional* 19(1): 227-247, 2014. p.237.

⁷⁰ Cf. OMARA, Francis. 2008.

não porque era passivo diante desse processo interpretativo, mas porque compartilhava daquele imaginário e daquelas representações culturais. No seguinte relato essa situação se delinea:

Em Mariana uma família achava-se em constantes discórdias sendo aliás muito bons católicos o marido e a mulher. Porém não havia meios de continuarem de sorte que me traziam em contínuas perturbações, porque ora vinha a mulher expor suas contrariedades íntimas de família, ora era o marido que vinha por sua vez queixar-se da sua mulher. Eu ouvia com muita paciência a um e a outro e não lhe achava razão para tal discórdia. Certo dia, porém, apareceu-me a infalível mulher queixando-se do marido; não tinha ela ainda se despedido quando veio também o marido a queixar-se da mulher. Eu então lhe disse: Foi bom encontrarem-se aqui porque a sua mulher se queixa do senhor e não tem razão; o senhor também não tem razão, mas o maior culpado é o demônio que os perturba, e para reconhecerem esta verdade eu irei hoje à sua casa para benzê-la. Me esperem depois que eu fechar a Secretaria, às 4 horas. De fato lá fui e era esperado por ambos: marido e mulher, juntamente com as filhas já mocinhas. Fiz a bênção da casa e mandei que o demônio deixasse na santa paz de Deus aquela pobre família. Oh! Ninguém imagina a quantidade imensa de demônios que saía pelos ares com uma gritaria infernal. Os vizinhos espantados saíram pelas ruas a perguntar-me: Que é isto? Ninguém entendia o que falavam. Eu tranquilizei ao povo dizendo-lhes o que se passava na casa e que eram demônios. Depois disto nunca mais fui importunado pela pobre família que eram meus compadres⁷¹.

Monsenhor Horta procurava auxiliar as pessoas que o procuravam escolhendo esses e outros caminhos já analisados por nós no segundo capítulo. Em meio a esses auxílios, ele não deixava de reforçar o discurso da instituição e corrigir as práticas tidas pela Igreja como inapropriadas. Tais elementos faziam parte de um projeto de reforma e fortalecimento que a arquidiocese empreendia desde meados do século XIX. No entanto, José Silvério Horta também utilizou seus escritos para fazer circular a sua postura pastoral, a sua mensagem de fé e combater aquilo que porventura considerasse como inimigo da fé católica, como foi o caso do espiritismo.

3.3. O sobre-humano nos escritos: a circularidade da crença

⁷¹ AEAM. Horta, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.18.

No final do século XIX, muitas obras de Allan Kardec já circulavam no Brasil, sendo traduzidas para o português por jornalistas ou outros interessados no assunto⁷². Em 1884 foi criada a Federação Espírita Brasileira (FEB), o que apresenta indícios da consolidação desses grupos religiosos em vários locais do país. Segundo Bernardo Lewgoy, o espiritismo logo transformou-se em “uma alternativa religiosa de vanguarda, cujo charme estava em sua singular conjunção entre ciência experimental e fé revelada, associada a um anticlericalismo que agradava a um público de opositores ilustrados do Império”⁷³. Apesar do apreço das classes médias, o espiritismo, que posteriormente serviu de matriz sociocultural para a formação da umbanda⁷⁴, se desdobrou em diferentes grupos sociais, inclusive entre os mais pobres, que viam nessa religiosidade um caminho terapêutico para o tratamento de suas doenças e problemas pessoais.

Uma significativa produção literária e jornalística contra o espiritismo circulava no início do século XX, geralmente ligada à Igreja Católica. Feitas sobretudo por padres, as obras objetivavam criticar e combater o avanço do espiritismo no país, visto pelo discurso eclesiástico como “perigoso” e “diabólico”⁷⁵.

Nos jornais da Arquidiocese de Mariana de fins do século XIX e nas cartas pastorais de D. Silvério⁷⁶, as críticas ao espiritismo já eram realizadas. Uma das primeiras críticas da Igreja surgiu na carta pastoral de 1867 feita por D. Manuel Joaquim Silveira, arcebispo da Bahia, em resposta ao livro *Filosofia Espiritualista* de Luiz Teles de Menezes (1828-

⁷² LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(1): 84-104, 2008. p.87; Cf. SILVA, Eliane Moura da. *O Cristo Reinterpretado: espíritas, teósofos e ocultistas do Século XIX*. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~elmoura/biblio.htm>; SILVA, Eliane Moura da. *Vida e Morte: o homem no labirinto da eternidade*. Tese (Doutorado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 1993.

⁷³ Ibid. p.87.

⁷⁴ Formada nas décadas de 1920 e 1930, com apropriações do espiritismo kardecista e de religiosidades de matriz africana, tendo como seguidores, inicialmente, grupos de baixo grau de escolarização. Ibid. p.87.

⁷⁵ COSTA, Flamarion Laba. Onde o diabo agia na sociedade brasileira segundo a Igreja Católica na primeira metade do século XX. *Guairacá*, Guarapuava, Paraná, n.18, p.41-59, 2002.

⁷⁶ OLIVEIRA, Natiele Rosa de. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: UFMG/FFCH, 2013. p.29; AEAM. *Jornal Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana* (1902, p.241). Armário 2, Prateleiras 3.

1893)⁷⁷. Horta reforçava essa crítica institucional e a fazia circular por meio de suas cartas e da comunicação que mantinha com a população. Sua leitura demonizante reforçava a postura de combate assumida pela Igreja Católica contra o espiritismo desde meados do século XIX.

As práticas e representações exorcísticas também foram utilizados por Horta como forma de criticar os avanços de outras religiosidades, combatendo, assim, as doutrinas não católica que circulavam na Arquidiocese de Mariana e no Brasil. Em muitas de suas correspondências, e também em sua autobiografia, ele associava a ação diabólica ao envolvimento em grupos mediúnicos: “Seria coisa intérmina e enfadonha se quisesse referir todos os casos de diabolismo que me têm acontecido de perto e de longe e, coisa singular, muitos destes casos determinados pela prática do espiritismo”⁷⁸. Em carta ao Vigário Guilhermino, de 5 de abril de 1930, Horta fez a seguinte declaração:

[...] o demônio procura iludir as almas, no que é habilíssimo mestre, como ele mesmo (o demônio) me disse há poucos anos, enquanto eu exorcismava certo possesso, na presença de muitas pessoas da família do doente e estranhas, que ele era *Lucifero*, o único *espírito* que enganava os homens, mas que a este careca (referindo-se a mim), ele não podia enganar, porque sempre e em toda parte o perseguia. Aquele pobre doente, bom chefe de numerosa família, mas gente simples e rústica, ficou possesso do demônio por causa do espiritismo. Quase analfabeto, entretanto, falava com muita elegância e correção a língua latina e outras línguas humanas [...] ⁷⁹.

Os casos de exorcismo, de curas e “milagres” atribuídos a Horta compuseram os opúsculos (auto)biográficos que emergiram logo após a morte do sacerdote: a biografia e a compilação de cartas e sermões organizadas por seu sobrinho Francisco Horta⁸⁰. Muitos eventos narrados pelo monsenhor em sua autobiografia foram relatados com alto grau de

⁷⁷ Professor primário, escritor e jornalista baiano, considerado um dos pioneiros do espiritismo no Brasil. BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p.149; 221.

⁷⁸ AEAM. Horta, José Silvério. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.19.

⁷⁹ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939. p.15-16.

⁸⁰ HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939; HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934.

semelhança em tais obras memorialistas. Na autobiografia, o tema foi abordado com mais detalhes e sem muitas restrições. Além do convívio com seu tio, Francisco Horta provavelmente teve acesso ao manuscrito autobiográfico de José Silvério. Dessa forma, como já mencionamos, a autobiografia de Horta circulou de maneira indireta.

A aceitação das práticas de monsenhor Horta tidas como “sobre-humanas” envolveu alguns conflitos de interpretação. A sua autobiografia, na qual a maioria dos eventos dessa ordem foram descritos, não chegou a ser publicada. Os excessos do “sobre-humano” podem ter sido um empecilho para a publicação do manuscrito autobiográfico, ainda que alguns eclesiásticos de sua época estivessem de acordo com as suas funções e leituras. A circularidade adveio, principalmente, com as obras memorialistas posteriores.

Os casos de exorcismo narrados por Horta e por seus memorialistas ultrapassaram o campo narrativo eclesiástico, sendo mencionados também em obras literárias, porém sem um tom combativo ao espiritismo. Em seu livro “Mariana”, publicado pela primeira vez em 1932 e reeditado em 1966, Augusto de Lima Júnior⁸¹ criou uma narrativa que se desenvolve na cidade de Mariana no período da passagem do episcopado de D. Silvério Gomes Pimenta (1896-1922) para o de D. Helvécio Gomes de Oliveira (1922-1960). O autor ainda era vivo durante o bispado de D. Helvécio, chegando a participar de comemorações no Seminário da cidade. “A obra nos revela o perfil do seu clero, dos seus fiéis e dos seus grandes momentos administrativos, da mesma forma, nos confirma as tensões e os conflitos que se desenvolveram durante o seu governo episcopal”⁸². Em sua obra, Lima Júnior elencou traços documentados da história da arquidiocese com elementos ficcionais.

⁸¹ “Nasceu em Leopoldina, no dia 13 de abril de 1889 e, ainda criança, foi morar em Ouro Preto, então capital da Província. Faleceu em Belo Horizonte, em 1970. [...] Augusto de Lima Júnior escrevia artigos para vários jornais, ‘sendo colaborador de diversos periódicos cariocas (como A Gazeta de Notícias, A Noite, Jornal do Brasil, Jornal do Comércio, Correio da Manhã). Ele também manteve presença ativa na imprensa do seu estado, fundando o jornal O Diário da Manhã (1927), que, nas mãos de outros proprietários, tornou-se o Estado de Minas’. Historiador de ofício, redigiu variadas obras, grande parte sobre a capitania de Minas Gerais, dentre as quais o romance *Mariana*”. BUARQUE; PIRES; 2012, op. cit. p.221.

⁸² PEREIRA, Mabel Salgado. História, Literatura e demônios. *SAECULUM* – Revista de História (20). João Pessoa, jan/jun. 2009. p.93.

Os nomes das personagens referem-se aos membros do clero marianense. D. Helvécio foi nominado de D. Salesius⁸³ e o monsenhor Horta foi chamado de Monsenhor Jardim. Um dos capítulos da obra, intitulado de “Um caso de satanismo”, relata um caso de “possessão diabólica” e exorcismo ocorrido em Passagem de Mariana. Uma situação semelhante foi descrita por monsenhor Horta em sua autobiografia⁸⁴. O caso vivenciado pelo monsenhor deve ter ganho algum tipo de repercussão na época, chegando ao conhecimento de Augusto de Lima Junior que, em uma linguagem metafórica, descreveu o acontecido de forma verossimilhante se compararmos com os escritos de Horta e com as diretrizes eclesiásticas sobre o rito:

Manoel João, feitor da mina, um homem bom e sossegado, de há três dias para cá ficou furioso, machucou a mulher com uma acha de lenha e não matou o filho porque o povo correu em socorro. O doutor foi vê-lo, deu-lhe várias injeções, chamou outro doutor para ajudar, mas os dois não arranjaram nada. O Manoel João não dorme, está amarrado, ferindo-se todo e falando língua estrangeira de vez em quando. Se algumas vezes, num quarto perto daquele onde ele está, falávamos em chamar o Sr. Padre Zeca para benzê-lo, Manoel João, sem ouvir nossa conversa, disparou-se a dizer: - Padre Zeca que venha para cá, se for capaz! Ponho-lhe aqui os podres para fora. Seu Padre Zeca soube disso e não quis vê-lo. [...] ⁸⁵.

Continuando a narração do exorcismo – descrito em um clima de tensão e combate, juntamente com críticas indiretas às posturas de alguns sacerdotes –, Lima Junior apresentou a forma como Horta supostamente enfrentava o “demônio”, seguindo o que era prescrito pela Igreja no *Rituale Romanum*:

- Padre infame, safado e estúpido! Quem te mandou aqui perseguir-me, imundo! Parte já, ou te porei os segredos para fora!
Todos olharam espantados para Monsenhor, que com a maior tranquilidade do mundo, abria a maleta em mãos de Eugênio e, tirando de dentro dela a sobrepeliz, a estola e o *Rituale*, paramentou-se ali mesmo [...] traçou sobre o possesso uma cruz com a mão e começou

⁸³ Em menção à ordem salesiana na qual pertencia D. Helvécio.

⁸⁴ AEAM. HORTA, José Silvério Horta. *Manuscrito Autobiográfico*, 1932. p.19.

⁸⁵ LIMA JÚNIOR, Augusto. *Mariana*. Belo Horizonte: Edições do autor, 1966. p.93.

tranquilamente a ler as orações do ritual: ‘... *ut fias creatura exorcisata ad effugendam omenm potestatem inimici, et ipsum inimicum erradicare...*’⁸⁶.

Os eventos compreendidos por monsenhor Horta e pela população como de ordem sobre-humana, como foi o caso do exorcismo, foram legitimados dentro da Arquidiocese de Mariana não somente pelas demandas sociais ou pelas ações eclesíásticas. As cartas e narrativas de e sobre Horta, bem como outras publicações literárias, ajudaram a construir um imaginário em que tais práticas se tornassem difusas, legítimas e eficazes. Tais opúsculos não podem ser vistos como retratações do ocorrido, mas como elementos construtivos das representações circulantes na sociedade mineira do início do século XX. Havia uma elaboração e uma circularidade da fé proporcionadas pelas narrativas que emergiram durante e após a morte de José Silvério Horta. Uma fé que deveria atender aos pedidos dos fiéis, reforçar o poder da instituição, reformar certas condutas e combater os avanços dos grupos tidos pela Igreja como oponentes e perigosos. Nos relatos de Horta, o “sobre-humano” corroborava com a reafirmação do poder eclesíástico. Afinal, a Igreja Católica ainda “curava”, ainda fazia “milagres”, ainda expulsava o “demônio”. Na leitura eclesial, a Igreja era um meio eficaz e o caminho que deveria ser seguido por padres e fiéis na resolução dos diferentes problemas da vivência humana.

⁸⁶ Ibid. 96-97.

CONCLUSÃO

As narrativas de e sobre monsenhor Horta analisadas nesta pesquisa não constituíram-se apenas como fontes históricas. Elas tornaram-se objetos de estudo que nos possibilitaram traçar uma história de tais narrativas, pensando-as como parte de um lugar de produção e circulação capazes de representar e projetar um espaço ausente: a morte do monsenhor. Em nosso intento historiográfico, procuramos buscar nessa presença que nos é faltante um sentido, as relações e as tensões que fizeram parte daquela sociedade e daquele indivíduo. A narratividade é performática, é capaz de elaborar um imaginário que, de certa forma, deve ser pensado como “real”, ou como produtor de um “efeito de real”. Essa problemática e abordagem teórica perpassa cada capítulo de forma singular, sem se ater a uma cronologia severamente demarcada e biográfica. A trajetória de monsenhor Horta está diluída ao longo do texto, porém não deixou de ser importante para o cumprimento dos nossos objetivos e para compreendermos a elaboração dos opúsculos (auto)biográficos referentes a José Silvério Horta.

No primeiro capítulo buscamos entender de que forma as (auto)biografias católicas do período foram capazes de construir uma imagem exemplar de José Silvério Horta, apropriando-se de diferentes estilos narrativos circulantes naquela conjuntura, como os opúsculos autobiográficos de Teresa de Lisieux, as hagio-biografias do cura d’Ars e as biografias religiosas e históricas que emergiram durante os séculos XIX e XX no Brasil. O poder performático da narratividade se fez presente também na elaboração de um modelo pastoral e espiritual pautado na representação do sacerdote como um pastor das almas. Um protótipo seguido e ressignificado por José Silvério Horta por meio de suas apropriações e escolhas subjetivas, como demonstramos no segundo capítulo ao analisarmos sua trajetória e atuação eclesial na Arquidiocese de Mariana.

No terceiro capítulo reservamos um espaço de discussão para as práticas e narrativas do “sobre-humano”, que se efetivaram na vida de Horta de uma forma singular, mediando as demandas da instituição e da população mineira. As narrativas de e sobre Horta proporcionaram não somente uma circularidade das crenças nos milagres, curas e exorcismos, mas elaboraram no campo topográfico um repertório a ser creditado e usado

como ferramenta de combate a outros grupos religiosos. A arte de narrar tornou-se, desse modo, uma modalidade do crer.

Consistiu como nosso objetivo de investigação o estudo das práticas religiosas de monsenhor José Silvério Horta durante a sua trajetória, entendendo-as como formulações socioculturais ligadas a construções narrativas que elaboraram o seu modelo de sacerdote exemplar, de pastor das almas na Arquidiocese de Mariana em fins do século XIX e início do XX. Horta se apropriou do repertório cultural e espiritual circulante em sua conjuntura para elaborar táticas e estratégias de difusão da fé e de fortalecimento da instituição, escolhendo caminhos que atendiam às demandas sociais e eclesiais. Em muitas ocasiões, esses caminhos eram questionados por membros da hierarquia eclesiástica.

Nesse sentido, foi possível repensar o que a historiografia postulou como leitura legítima para o catolicismo do século XIX e do início do XX: o ultramontanismo. Uma matriz teológico-política circulante neste contexto, porém algo que não era fixo nem totalmente definido. Não havia uma ideia consolidada sobre todas as práticas religiosas que então se desenvolviam no Brasil. A ortodoxia, dividida entre si em muitos aspectos, reelaborava as suas ações pastorais de acordo com as demandas dos fiéis, incorporando-as, resignificando-as ou mesmo combatendo elas. Um estudo pormenorizado e localizado na figura de monsenhor Horta nos fez ver elementos tensionais e conflituosos que as análises historiográficas mais remotas não perceberam.

Ao entramos em contato com a documentação presente no Arquivo do Vaticano, percebemos a existência de vários projetos reformadores para a Igreja Católica, delineados tanto em Roma quanto nas dioceses brasileiras. Os projetos pensados pelos representantes da Santa Sé não eram algo a ser imposto às igrejas locais, mas era, certamente, uma noção a ser posta em circulação por meio de textos e ações pastorais. Havia um diálogo significativo entre Roma e Brasil que possibilitava a circulação de tais ideias, ainda que elas não tenham sido implantadas em sua totalidade nas diferentes dioceses brasileiras. As resignificações e adaptações se fizeram presentes, bem como as escolhas de outros caminhos que não fossem estritamente ultramontanos ou romanos.

Monsenhor Horta, tanto em sua formação quanto em suas escolhas subjetivas, não deixou de dialogar com as matrizes do pensamento eclesiásticos presentes na Arquidiocese

de Mariana e nas formulações da Santa Sé. Contudo, ele se inspirava em perspectivas que, muitas vezes, causavam um certo estranhamento em muitos membros da hierarquia eclesiástica. As práticas consideradas por ele como “sobre-humanas” (milagres, curas, exorcismos) foram exemplos disso. Ao mesmo tempo em que se inseriam na liturgia oficial, eram repensadas pelos representantes da Santa Sé tanto no Brasil quanto em Roma. Por correr o risco de ser associada às outras religiosidades presentes na sociedade mineira, como o espiritismo, a interpretação “sobre-humana” era perpassada por um clima de desconfiança e posturas comedidas. Na Arquidiocese de Mariana, tais condutas pastorais de Horta eram mais aceitas, ainda que houvessem críticas e dúvidas quanto ao viés “sobrenatural” de muitas delas. Nosso objetivo não foi avaliar a validade delas, mas de que forma o discurso “sobre-humano” foi manuseado como forma de difusão e fortalecimento da fé, bem como um instrumento de combate às outras religiões.

O que chamamos de “sobre-humano” foi uma leitura, uma interpretação feita por monsenhor Horta e por parte da população acerca de situações que demonstravam a superação de uma dada dificuldade. José Silvério e os fiéis, apropriando-se do imaginário social e das postulações eclesiásticas, ressignificavam e delineavam diversos caminhos para se exercer a crença católica e contemplar as suas diligências. Nesse sentido, o que chamamos de ortodoxia não se opunha totalmente à religiosidade da população e, dentro da própria mensagem oficial, havia conflitos e diferentes leituras do que deveria ou não ser seguido e difundido.

Por meio de suas práticas religiosas, sobretudo as denominadas de “sobre-humanas”, Horta acabou assumindo uma postura pastoral que acatava as demandas sociais e pessoais da população, sem excluir os elementos litúrgicos e doutrinários da instituição. Essa postura pastoral, que pode ser compreendida como uma tática de atuação, intentava fortalecer a fé do povo e consolidar um ideal de catolicismo. Horta fez isso inspirando-se na espiritualidade do bom pastor e nas representações sacerdotais que viam o padre como um “pastor de almas”. Sua conduta mais flexível, mas ainda com traços de sua formação rigorista, intentava pastorear a população por meio do atendimento de suas necessidades e das exigências eclesiásticas postas por seus superiores. Horta não rompeu com a instituição, mas propôs outras formas de se exercer o ofício clerical.

A postura e as práticas religiosas de José Silvério Horta não foram suficientes para a consolidação dele como um sacerdote exemplar na Arquidiocese de Mariana. As narrativas de cunho (auto)biográfico foram elementos essenciais no processo de construção da figura de Horta como um pastor das almas. A sua exemplaridade não adveio necessariamente de suas práticas, mas da maneira como as pessoas, inclusive a instituição, o via e o representava. As demandas culturais e eclesiais fizeram dele um modelo a ser seguido e difundido por meio de opúsculos memorialistas. A trajetória eclesiástica do monsenhor não foi retratada em textos, mas configurada conjuntamente com o plano narrativo, corretor dos excessos e exaltador das “virtudes”. O exemplar, segundo a nossa leitura, não significou a perfeição, mas a elaboração/projeção de um caminho possível e almejado, ainda que raramente seguido.

A arte de narrar torna-se, nesse sentido, não somente um meio de explicação do historiador, uma metáfora do ausente. Ela é também um caminho a ser estudado, levando em consideração as apropriações, as mediações e as tensões que se estabeleceram entre o narrado e o vivido por José Silvério Horta, entre o dito e o não dito, entre afirmações e silenciamentos.

REFERÊNCIAS

Fontes institucionais e sobre monsenhor Horta

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). *Jornal Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana* (1902-1933). Armário 2, Prateleiras 3 e 4.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). *Primeiro Sínodo da Diocese de Mariana*, 1903. Arquivo 8, gaveta 3.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). *Estatutos do Cabido Metropolitano de Mariana* de 1924. São Paulo, 1935.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). *Correspondências ativas e passivas do monsenhor José Silvério Horta*.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). HORTA, Monsenhor José Silvério. *Manuscrito autobiográfico*, 1932.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). *O Bom Ladrão*: periódico religioso, literário e noticioso. Sob o cuidado dos bispos de Mariana e Diamantina, armário 6, prateleira 4 (1874-1878). 20 fev. 1875.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). *O Cruzeiro*. Órgão oficial da União de Moços Católicos. Armário 1, prateleira 4, v.11, n.2. 24 fev.1933.

ARQUIVO DA CASANATENSE - ROMA. Per. 85. *L'Osservatore Romano* (1900-1934).

ARQUIVO SECRETO DO VATICANO (ASV). Arquivo Secreto do Vaticano (ASV) – Fundo: Secretaria de Estado (1900-1934).

ARQUIVO SECRETO DO VATICANO (ASV). Índice 1153 – Fundo: Arquivo da Nunciatura Apostólica no Brasil (1808-1920).

ARQUIVO SECRETO DO VATICANO (ASV). Índice 1153A – Fundo: Arquivo da Nunciatura Apostólica no Brasil (1920-1927).

HORTA, José Silvério. *Cartas, sermões, práticas e outros escritos*. Compilados por Francisco Horta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1939.

HORTA, Francisco. *Monsenhor Horta: esboço biográfico*. São João del Rei: Oficinas Gráficas Castelo, 1934.

Outras fontes

GHÉON, Henri (1875-1944). *O Cura d'Ars*. São Paulo: Quadrante, 1998. [19--]¹

LISIEUX, Teresa de. *História de uma alma*. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]².

MONNIN, Alfred. *Spirito del curato d'Ars: pensieri, omelie, consigli di san Giovanni Maria Vianney*. Milano: Edizioni Ares, 2009. [1864].

NEWMAN, John Henry cardinal. *Apologia pro vita sua*. Being a history of his religious opinions. London: Oxford University Press, 1964 [1864].

PIMENTA, Silvério Gomes, padre. *Vida de D. Antonio Ferreira Viçoso. Bispo de Mariana, Conde da Conceição*. 3ª edição revista pelo autor. Mariana: Typographia Archiepiscopal, 1920 [1ª edição, 1876].

SCARAMELLI, John Baptist. *Directorium Asceticum or Guide to the spiritual life*. R. & T. Washbourne, Paternoster Row, London; Benziger Bros: New York, Cincinnati and Chicago, 1902. V.1-4.

SOUZA, D. Joaquim Silvério de Souza (1º Arcebispo de Diamantina). *Vida de D. Silvério Gomes Pimenta, 1º Arcebispo de Mariana. Editada pelo Exmo. Sr. Dom Helvécio Gomes de Oliveira*. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus. Alm. Barão de Piracicaba, 36-A, 1927.

TROCHU, Francis (1877-1967). *O Cura d'Ars*. São João Batista Vianney (1786-1859). Petrópolis: Editora Vozes, 1960 [1925 editada na França].

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Narrativa e cura em preces populares brasileiras. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 37, p.15-33, jul./dez. 2009.

¹ Começou a escrever livros de vida dos santos dentre outras obras afins a partir de 1915, durante a Primeira Guerra Mundial, momento em que recupera a sua fé. (GHÉON, 1998, p.4)

² A obra apareceu em 20 de outubro de 1898, com 2.000 exemplares. p.348.

ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. *Revista Estudos Históricos*, vol. 4 (nº7), 1991, p.66-81.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004.

AMARAL, Miguel de Salis. A santidade da Igreja em Johann Adam Möhler. *Didaskalia* XXXVI, 2006 (2), p.195-205.

ANDRADE, Solange Ramos. A Identidade católica: entre a religião e a religiosidade. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos (org.). *Identidades Religiosas*. Franca: UNESP/Civitas Editora, 2008.

_____. A religiosidade católica e a santidade do mártir. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 237-260, dez. 2008.

_____. O catolicismo popular no Brasil: notas sobre um campo de estudos. *Revista Espaço Acadêmico* (online), ano VI (nº67), dezembro 2006. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/067/67andrade.htm#_ftn8>.

ANHEZINI, Karina. Como se escreveu a história do Brasil nas primeiras décadas do século XX. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 21 (nº 34), Julho 2005, p.474-483.

AQUINO, Maurício. Romanização, historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-sp (1909-1923). *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, ano VIII, vol. 8 (ano 2), 2011.

ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico: mapa do território. In: *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ARX, Jeffrey (ed). *Varieties of Ultramontanism*. Washington : The Catholic University of America Press, 1998.

AVELAR, Alexandre de Sá. Figurações da escrita biográfica. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 13 (n. 22), p. 137-155, jan.-jun. 2011.

AZEVEDO, Ferdinand. A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império. *Perspectiva Teológica* (20), 1988, p.201-218.

AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994b.

_____ (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

_____. *O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994a.

BAKHTIN, Mikhail. O ato e o auto-informe-confissão. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAZIELICH, Antoni. La spiritualità di Sant'Alfonso Maria de Liguori. Studio storico-teologico. *STUDIA*. Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris Roma. 1983, vol. 31, n°2, p. 331-372.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das Ordens e congregações religiosas no Brasil, 1870-1930. In: AZZI, Riolando; BEOZZO, José Oscar (org). *Os religiosos no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BLOT, Dominique. El Cura de Ars en el magisterio pontificio, de san Pío X a Benedicto XVI. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, p. 267-275.

BOGETTI, Maurizio. *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel cânone 1172 del codice di Diritto Canonico*. Torino: U.S.E.D.E.I., 2011.

BOSCHI, Caio C. *O Cabido da Sé de Mariana (1745-1820): documentos básicos*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Editora PUC Minas, 2011.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. [1986]

BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito*. Una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001.

BRAGA, Antonio Mendes Costa. *Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Tese (Doutorado em Antropologia). Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2007.

BRAMBILLA, Elena. *Corpi invasi e viaggi dell'anima: santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*. Roma: Viella, 2010.

BRANDÃO, Marcella de Sá. Viçoso nas letras, um percurso literário na vida de um prelado. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11 (2), p. 270-281, jul./dez. 2011.

BRELICH, A. Prolegómenos a uma historia de las religiones. In: _____. *Historia de las Religiones – Las Religiones Antiguas*, – v. 1. 7. ed. Madrid: Siglo XXI, 1989.

BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. *Monsenhor José Silvério Horta e a espiritualidade do Bom Pastor*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

BUARQUE, Virgínia. Autobiografias eclesásticas: para além da representação de si. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011.

_____. *Paixão de Santidade: o epistolário de Madre Maria José de Jesus*, ocd (1882-1959). Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. Uma interpretação histórica sobre a escrita religiosa autobiográfica. Anais do III Encontro Nacional do GT História das religiões e das religiosidades – ANPUH. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011.

_____. Uma história moral, apologética e... moderna? A escrita católica de meados do século XVIII ao início do XIX. *História da Historiografia*, v. 6, p. 142-157, 2011.

BULTMANN, Rudolf. *Milagre: Princípios de interpretação do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Novo Século, 2003.

CAES, André Luiz. *As portas do inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916)*. Tese (Doutorado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2002.

CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Estudos Históricos*, n. 21, 1998.

CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado). Mariana: UFOP/ICHS, 2010.

CENTINI, Massimo. *L'esorcismo*. Milano: Xenia, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

- _____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- _____. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- CEZAR, Temístocles. Livros de Plutarco: biografia e escrita da história no Brasil do século XIX. *MÉTIS: história & cultura* – v. 2, n. 3, p. 73-94, jan./jun. 2003.
- CHALHOUB, Sidney et al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- _____. *A História Cultural entre práticas e representações*. 2ª edição. Lisboa: Difel, 2002.
- COELHO, Tatiana Costa. A reforma católica em Mariana e o discurso ultramontano de Dom Viçoso (Minas Gerais, 1844-1875). *Anais do Simpósio Nacional da CEHILA-Brasil* 2008. Disponível em <http://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Tatiana_Costa_Coelho.pdf>. Acesso em 24/05/2013.
- CORDEIRO, Ana Lúcia. Religião e projetos educacionais para a nação: a disputa entre metodistas e católicos na Primeira República brasileira. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4 (n. 7), p. 110-124, dez. 2005.
- COSTA, Flamarion Laba. Onde o diabo agia na sociedade brasileira segundo a Igreja Católica na primeira metade do século XX. *Guairacá*. Guarapuava, Paraná, (18), 2002. p. 41-59.
- COTTA, Augusta de Castro. *Monsenhor José Silvério Horta, homem de Deus*. Perene dom de Mariana para o mundo. 2ª edição. Mariana: Editora Dom Viçoso, 2007.
- CUERVO, María Elena. Consideraciones em torno a la *Apologia pro vita sua*, del cardenal John Henry Newman. *Revista de Literaturas modernas*, n. 36, 2006. p.99-122.
- DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica. Séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Milano: ilSaggiatore, 2013.

_____. *Il mondo magico*. Prolegomeni a una storia del magismo. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

_____. *Sud e magia*. Milano: Saggi, 2010.

DEVILLE, Raymond. *La scuola francese di spiritualità*. Milano: Edizioni Paoline, 1990.

DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009.

FARMER, David Hugh. *The Oxford Dictionary of saints*. New York: Oxford University Press, 2011.

FERREIRA, Ana Emília Cordeiro Souto; CARVALHO, Carlos Henrique de. As escolas primárias no Brasil na Primeira República: influências pedagógicas (1890-1930). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. 2ª ed. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *Ética, sexualidade, política*. Trad. de Dits et écrits. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *O que é um autor?* Lisboa: Veja, 1992.

FREUD, Sigmund. *Autobiografía*. Historia del movimiento psicoanalítico. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A bíblia como literatura: uma introdução*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. *Rev. bras. Hist.*, São Paulo, v. 17, n. 34, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881997000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 26 Nov. 2012.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (org). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

GOMES, Francisco José Silva. *Le Projet de Neo-Chrétienté dans le Diocese de Rio de Janeiro de 1869 a 1915*. Thèse (Doctorat) - Université de Toulouse le Mirail, UFR d'Histoire, Paris, 1991.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a loucura e o demoníaco: o discurso contra o espiritismo nas linhas do jornal Santuário da Trindade em Goiás na década de 1920. *Revista de História Regional* 19(1): 227-247, 2014.

_____. Profeta, santo e sacerdote: o conflito da legitimidade religiosa em Goiás. *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR), v. 1 (n. 3), 2009. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

GROETELAARS, Martien Maria. *Milagres e religiosidade popular*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

HOZ, José Carlos Martín de la; BESCÓS, Ricardo Quintana. *Causas de canonización y milagros*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

IGREJA CATÓLICA, Gregório XVI; Pio IX. *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878)*. [org. Lourenço Costa]. São Paulo: Paulus, 1999.

JONES, David Albert Jones. *Angels: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2011.

LACOSTE, Yves (dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentistas*. Tese (Doutorado em Educação). Belo Horizonte: UFMG, 2011.

LEÃO XIII. *Carta encíclica Rerum Novarum sobre a condição dos operários*. [1891]. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerumnovarum_po.html.

LEJEUNE, Philippe. *O Pacto Autobiográfico*. De Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006 [1989].

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(1): 84-104, 2008.

LIGUORI, Alfonso M. de. *Compendio della Teologia Morale*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1947. V.1-V.2.

LIMA JÚNIOR, Augusto. *Mariana*. Belo Horizonte: Edições do autor, 1966.

LÓPEZ, Teodoro. El problema de las fuentes y el método de la teología moral em san Alfonso María de Ligorio. *Scripta Theologica*, 21, 1989/1. p.141-149.

MARQUES, José Oscar de A. *Rousseau e a forma moderna da autobiografia*. ABRALIC/Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Forma_moderna_da_autobiografia.pdf>. Acesso em 03/03/2013.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 854-878, jul./set. 2012.

MARTINS, Karla Denise. Culturas popular e erudita, breve revisão. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11 (2), p. 235-244, jul./dez. 2011.

_____. “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”: relações entre a Igreja e o Estado no Pará oitocentista. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, 13, mar. 2009.

MARTINS, Marcos Lobato. *Assombrações e prodígios sobrenaturais em Diamantina na virada do século XIX para o século XX*. Disponível em: <<http://www.minasdehistoria.blog.br/wp-content/arquivos/2008/02/assombracoes-e-prodigios-sobrenaturais-em-diamantina-na-virada-do-seculo-xix-para-o-seculo-xx.pdf>>.

Acesso em 12/11/2013.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MINOIS, Georges. *O diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo, R. M. de. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTNER, Henrique (org.). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: EDUSP, 2000.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado*. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2008.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1997.

OLIVEIRA, Alípio Odier de, monsenhor. *Traços biográficos de D. Silvério Gomes Pimenta, 1º Arcebispo de Mariana*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1940.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010.

_____. O cônego, o bispo e o imperador. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v.11 (2), 2011.

OLIVEIRA, Luciano Conrado; MARTINS, Karla Denise. O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v.11 (2), 2011.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. Traçando vidas de brasileiros distintos com escrupulosa exatidão: biografia, erudição e escrita da história na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839-1850). *História*, São Paulo, v. 26 (n. 1), p. 154-178, 2007.

_____. Fazer história, escrever a história: sobre as figurações do historiador no Brasil oitocentista. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 30 (nº 59), 2010, p. 37-52.

OLIVEIRA, Natiele Rosa de. “Bispo e Pastor” de Mariana: o discurso teológico-político de D. Silvério Gomes Pimenta. *Anais do ICHS – II Encontro Memorial*. Mariana, MG: ICHS/UFOP, 2009. Disponível em: www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/h551.pdf.

_____. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: UFMG/FFCH, 2013.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Religião e hegemonia burguesa. In: *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

OMARA, Francis. *Exorcism in church law: charism, ministry and canonical regulation*. Tese (Doutorado em Direito Canônico). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008.

PEREIRA, Mabel Salgado. *Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da neocristandade (1888-1952)*. Tese (Doutorado em História). FAFICH/UFMG, 2010.

_____. História, Literatura e demônios. *SAECULUM – Revista de História* (20). João Pessoa, jan/jun. 2009.

_____. *Romanização e reforma ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004.

PIRES, Tiago. Uma produção suspeita: o estudo dos discursos eclesiásticos na superação de uma historiografia memorialista e apologética. In: 4º. Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado, 2010, Mariana/MG. *Caderno de resumos & Anais*. Ouro Preto : EdUFOP, 2010.

_____. O discurso do Padre João Cornagliotto, 1855-1902: desafios do catolicismo frente à modernidade. In: III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (III SIRCP). *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires : Patricia Fogelman, 2010.

_____. Escrita eclesiástica e modernidade: as cartas do padre João Batista Cornagliotto (1855-1902). In: III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades - ANPUH. In: *Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões*

e das Religiosidades/ Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá : ANPUH, 2011. v.3.

PIVA, Edgar Antonio Piva. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.26 (nº85), 1999. p.205-237.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. A mitohistória de Padre Pelágio: memória e tradição hagiográfica. *História Agora*, nº 9, 2010. Disponível em: <http://www.historiagora.com/dmdocuments/revista9_DOSSIE_3.pdf>. Acesso em 10 de março de 2013.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. O padre Pelágio e o padre eterno: práticas devocionais em torno do "Santo De Goiás". *Caminhos*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 203-212, jan./jun. 2011.

RADOANI, Silvana; GAGLIARDI, Giorgio. *Vattene, o satana. L'esorcismo: rito, psichiatria e mistero*. Bologna: EDB, 1997.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

RIGOLO FILHO, Pedro. *A Romanização como cultura religiosa (1908-1920)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: IFCH/Unicamp, 2006.

ROSA, Maria de Lurdes. “Fazer história”... para “fazer santos”: uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 2000 (12). p.439-455.

ROSENTHAL, Gabriele. A estrutura e a gestalt das autobiografias e suas consequências metodológicas. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SANTANA, Paulo Vinicius Silva de. *Ministério sacerdotal na Sé de Mariana: posse de livros, organização familiar e atividades econômicas (1820 a 1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: FFCH/UFMG, 2011.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades*, vol. 2 (2), ago/dez., 2010.

_____. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. *Mneme – Revista de Humanidades*, v.12 (29), 2011a.

_____. O jubileu de Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v.11 (2), 2011b.

SANTOS, Márcia Pereira dos. *A compreensão do si mesmo e do outro em autobiografias: contribuições ricoeurianas na escrita da história. Emblemas. Boletim da Linha de Pesquisa Campos de Experiência e Relações de Força. Catalão, Universidade Federal de Goiás – Campus de Catalão: Editora Modelo, v.2 (nº2), 2006.* Disponível em: <<http://www.catalao.ufg.br/historia/boletimemblemas/Sumario/sumariov1n2/04.pdf>>.

Acesso em 20 de novembro de 2012.

SANTOS, Maria de Lourdes dos. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “ser santo”. *Estudos de História*, Franca, v.7 (1), p.27-39, 2000.

SBALCHIERO, Patrick (dir.). *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008.

SCAFOGLIO, Domenico; DE LUNA, Simona. *La possessione diabolica*. Roma: Avagliano Editore, 2003.

SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; MAGALDI, Ana Maria Bandeira de Mello. Educação escolar na Primeira República: memória, história e perspectivas de pesquisa. *Tempo*, vol.13 (26), 2009, pp.32-55.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2003). Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História*, nº 30, 2005, 31-78.

SESBOUÉ, Bernard e THEOBALD, Christoph. *História dos dogmas*. T. 4: A Palavra da salvação (séculos XVIII – XX). T. 4. São Paulo: Loyola, 2006.

SILVA, Cláudia Neves da; LANZA, Fabio. Sociedade de São Vicente de Paulo: caridade católica aos problemas sociais? *História*, v.29, n.1, p.40-55, 2010.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11 (n. 2), p. 225-234, jul./dez. 2011.

_____. *O Cristo Reinterpretado: espíritas, teósofos e ocultistas do Século XIX*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~elmoura/biblio.htm>>.

_____. *Vida e Morte: o homem no labirinto da eternidade*. Tese (Doutorado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 1993.

SOUZA, Rildo Bento de. “O Pobre é Nossa Riqueza”: A Sociedade São Vicente de Paulo na Província de Goiás (1885-1888). In: *SEMINÁRIO DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA*, 2, 2009, Universidade Católica de Goiás. Disponível em: http://extras.ufg.br/uploads/113/original_IISPHist09_RildoBento.pdf.

SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

TALAMONTI, Adelina. *La carne convulsiva: etnografia dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

TRINDADE, Raimundo Otávio (Cônego). *Archidiocese de Mariana: subsídios para sua história*. São Paulo: Escolas do Lyceu Coração de Jesus, 1929.

TRINDADE, Raimundo Otávio, cônego. *Arquidiocese de Mariana*. 2.ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. v.I.

TRINDADE, Raimundo Otávio, cônego. *Arquidiocese de Mariana*. 2ª. Ed. v.II. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1955.

VASCONCELOS, Diogo de. *História do Bispado de Mariana*. Belo Horizonte: Edições Apollo, 1935.

VAUCHEZ, André. Verbete: Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v.12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VERBO. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Ed. Verbo, 1993. v.12.

VERGOTE, Antoine. *Modernidade e cristianismo: interrogações e críticas recíprocas*. São Paulo: Loyola, 2002.

VILANOVA, Evangelista. La escuela de Tubinga: la teologia como encrucijada de eclesialidad, cientificidad y vitalidad. In: *Historia de La teologia Cristiana*. T. III. Siglos XVIII, XIX, XX. Barcelona: Herder, 1992.

VOLTAIRE. *Questões sobre os milagres*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WIRTH, John. *O fiel da balança*. Minas Gerais na Federação Brasileira (1889-1937). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

WOODWARD, Kenneth L. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992.