

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE “SANTA DICA” E A ORDEM
REDENTORISTA EM GOIÁS (1923-1925)**

**MARIANA – MG
2012**

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE “SANTA DICA” E A ORDEM
REDENTORISTA EM GOIÁS (1923-1925)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto.

Orientador: Dr. Sérgio Ricardo da Mata

**MARIANA – MG
2012**

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE “SANTA DICA” E A ORDEM
REDENTORISTA EM GOIÁS (1923-1925)**

Dissertação apresentada como
requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal
de Ouro Preto.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____
Professor Dr. Sérgio Ricardo da Mata

1º Examinador: _____
Professora Dr^a Jacqueline Hermann

2º Examinador: _____
Professora Dr^a. Virgínia Albuquerque de Castro Buarque

Mariana, 14 de junho de 2012.

G633m	<p>Gomes Filho, Robson Rodrigues. O movimento de “santa Dica” e a Ordem Redentorista em Goiás (1923-1925) [manuscrito] / Robson Rodrigues Gomes Filho - 2012. 181f. : il. color.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata.</p> <p>Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-graduação em História.</p> <p>Área de concentração: Poder e Linguagens.</p> <p>1. Messianismo - Teses. 2. Redentoristas - Teses. 3. Carisma (Traço da personalidade) - Teses. 4. Tipologia (Teologia) - Teses. 5. Grupos sociais - Goiás - Teses. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 27-789.62(817.3)(091)</p>
-------	--

Catálogo: sisbin@sisbin.ufop.br

AGRADECIMENTOS

A realização da presente dissertação só foi possível graças ao apoio de diversas pessoas e instituições sem as quais nada do que foi pensado, proposto, alvitado e realizado teria se tornado uma realidade, hoje disposta em forma de texto. Embora a versão textual do conhecimento produzido na presente pesquisa seja aquilo que fundamentalmente se passará adiante em diversas outras pesquisas, críticas ou demais utilizações do nosso trabalho, houve todo um conjunto de aprendizados, esforços, dúvidas, compreensões e incompreensões que tangeram a produção de um conhecimento que, embora textualmente conclusivo, se põe em aberto.

Agradeço, portanto, em primeiro lugar ao professor Sérgio Ricardo da Mata, que, ao aceitar comigo correr o risco da realização da presente pesquisa, se tornou um mestre e modelo intelectual e pessoal de uma iniciante carreira. Diante do desafio da pesquisa fundamentada, da crítica equilibrada, da interpretação cuidadosa e da redação erudita, a paciência, didática e o apoio, tornaram realizações pessoais e profissionais, aquilo que até então não passavam de potencialidades. Estou seguro que essas potencialidades necessitaram de um despertar, um estímulo que tornasse o que era potencial em uma realidade atualizada. Tal “despertar” não teria sido possível sem o generoso auxílio do professor Sérgio da Mata.

Agradeço também a profissionais que se tornaram amigos. Cito de modo bastante especial a professora Virgínia Albuquerque de Castro Buarque, cuja generosidade, amizade e imensa contribuição intelectual foram de fundamental importância para que a presente pesquisa se concluísse. Agradeço ainda a pessoas que, mesmo nos bastidores, me foram alicerces para que, no que excedia em profissionalismo, não faltasse em humanidade: à minha noiva Vanessa Carnielo Ramos, que sempre em apoio, carinho, compreensão e amor me tornou mais forte e capaz; ao meu pai Robson (exemplo de persistência e competência), minha mãe Sirlei, minha irmã Nayara, minhas avós Divina e Olina, meus falecidos avós Manoel e Walson e aos amigos Marco Aurélio, Allyne e Englesson. A todos esses, meu carinho e agradecimento pelo aprendizado e companheirismo que, embora não se expresse no texto que se segue, são de importância singular para que um intelectual não se esqueça de que é antes de tudo um ser humano.

Agradeço, por fim, às instituições que me dispuseram a possibilidade do presente trabalho: à CAPES pelo financiamento da pesquisa, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (PPGH/UFOP) pela credibilidade depositada no projeto que se tornou dissertação e à Universidade Estadual de Goiás (UEG), cujo aprendizado através da docência me proporcionou significativos ganhos intelectuais para o trabalho que se segue.

A todos os citados, e muitos outros, o meu *muito obrigado*.

GOMES FILHO, Robson. **O movimento messiânico de “santa Dica” e a Ordem Redentorista em Goiás (1923-1925)**. 2012. 181 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

RESUMO

Em 1920, após a suposta ressurreição de uma adolescente 15 anos de idade, iniciou-se no interior de Goiás, em uma pequena fazenda chamada “Monzodó”, o mais importante movimento religioso de caráter messiânico do estado. “Santa Dica”, como ficou conhecida Benedita Cipriano Gomes, dizia conferenciar com anjos, através dos quais curava, profetizava, abençoava, batizava, crismava e até mesmo casava aqueles que a procuravam em seu reduto. Todavia, de acordo com as fontes consultadas, é somente a partir de 1923, com a chegada de algumas importantes personagens no reduto, que o movimento propriamente dito teve seu início, com ritos e organização singulares. Em cerca de dois anos a pequena fazenda Monzodó se tornou um vilarejo conhecido por “Lagoa”, onde a “santa”, segundo relatos, reuniu cerca de 500 seguidores, e onde até 70 mil pessoas a teriam visitado em romaria. No mesmo período, entre 1923 e 1925, a Ordem do Santíssimo Senhor Redentor (Redentoristas), trazida ao estado de Goiás no final do século XIX, lançava através de seu jornal *Santuário da Trindade* uma verdadeira campanha contra Dica e seus seguidores, chegando ao ponto de exigir constantemente a intervenção policial no reduto onde o movimento ocorria. Tal intervenção aconteceu em outubro de 1925 (o “dia do fogo”), na qual dezenas de pessoas foram mortas ou feridas. A repressão religiosa dos Redentoristas sobre o movimento de “santa Dica” é objeto central da presente dissertação, cuja proposta encerra-se em uma análise histórico-sociológica a partir da utilização de tipologias e conceitos weberianos.

Palavras-chave: messianismo, redentoristas, “santa Dica”, carisma.

ABSTRACT

In 1920, after the supposed resurrection of a girl 15 years old, was initiated in the interior of Goiás, in a little farm called “Monzodó”, the most important religious movement with messianic character of the state. “Saint Dica”, as became known Benedita Cipriano Gomes, the resurrect girl, said to be able to talk with angels, through which she cured, augured, blessed, baptized, made chrisms and even married the people who followed her. However, in accordance with the consulted sources, just since 1923, with the arrival of some important personages in the redoubt, the movement properly said had its beginning, with singular rites and organization. About two years, the little Monzodó became a village, known by “Lagoon”, where the “saint”, according to reports, congregated about 500 followers/inhabitants, and where up to seventy thousand people would have visited it in pilgrimage. In the same period, between 1923 and 1925, the Redemptorists Order, brought to the state of Goiás in the end of century XIX, launched through its periodical *Santuário da Trindade* a great campaign against Dica and her followers, constantly asking the police intervention in the redoubt where the movement occurred. Such intervention happened in October of 1925 (known as “day of the fire”), in which dozens of people had been killed or wounds. The religious repression of the Redemptorists on the “saint Dica” movement is the central object of the present work, whose proposal consist of a historic-sociological analysis, using weberian concepts and ideal-types.

Word-key: messianism, Redemptorists, saint Dica, charisma.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	pág. 10
CAPÍTULO 1: TIPOLOGIA, CARISMA E PODER: PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS.	pág. 20
1 – Relações de poder e dominação em Max Weber e Pierre Bourdieu: perspectivas teórico-metodológicas.....	pág. 22
1.1 – Poder e dominação religiosa em Max Weber.....	pág. 23
1.2 – O funcionalismo tardio nos estudos de religião: perspectivas teórico-metodológicas de Pierre Bourdieu.....	pág. 26
2 – Carisma e dominação carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica.....	pág. 33
2.1 – Tipologia dos agentes religiosos: a dominação carismática no contexto religioso.....	pág. 42
3 – Perspectivas teórico-metodológicas acerca do messianismo/milenarismo	pág. 50
CAPÍTULO 2: A “SANTA DO RIO DO PEIXE”: CARISMA, RELIGIÃO, CARACTERÍSTICAS E DESFECHO DO MOVIMENTO MESSIÂNICO DE “SANTA DICA”.	pág. 61
1 – “Reduto dos Anjos”: o germinar de um movimento messiânico.....	pág. 63
2 – Uma nova religião? Santidade, ritos, carisma e estrutura religiosa do movimento de “santa Dica”.....	pág. 71
3 – A repressão político-social e o desfecho do movimento de “santa Dica”: do “Dia do Fogo” ao processo criminal.....	pág. 98
3.1 – As acusações “legais” contra Dica e seu “movimento dos Anjos”.....	pág. 106
3.2 – Do “Dia do Fogo” ao Processo Criminal: a repressão policial ao movimento de “santa Dica”.....	pág. 121
CAPÍTULO 3: DO SANTUÁRIO DE TRINDADE AO SANTUÁRIO DA TRINDADE: A REPRESSÃO REDENTORISTA AO MOVIMENTO DE “SANTA DICA” EM GOIÁS	pág. 130
1 – O jornal <i>Santuário da Trindade</i> : os redentoristas e a reação católica no pós-padroado em Goiás.....	pág. 132
1.1 – O pós-regime de padroado: o bispado de Dom Eduardo Duarte Silva e a vinda dos Redentoristas a Goiás.....	pág. 133
1.2 – A Ordem do Santíssimo Senhor Redentor em Goiás: do santuário de Trindade ao jornal <i>Santuário da Trindade</i>	pág. 138

1.3 – O <i>Santuário da Trindade</i> : características, posicionamentos e argumentos do jornal.....	pág. 145
2 – Apropriação religiosa e monopólios do sagrado: as relações entre o movimento messiânico de “santa Dica” e a Igreja Católica goiana.....	pág. 152
3 – Entre o <i>sacerdote</i> e o <i>profeta</i> : o conflito entre os Redentoristas e “santa Dica” a partir das tipologias religiosas de Weber e seu conceito de “carisma”.....	pág. 163
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	pág. 172
REFERÊNCIAS:	pág. 175
ANEXOS:	pág. 179

INTRODUÇÃO

Na década de 1920, após a suposta ressurreição de uma adolescente de pouco mais de 15 anos de idade, surgiu no interior de Goiás, em uma pequena fazenda chamada “Monzodó”, o mais importante movimento religioso de caráter messiânico do estado. “Santa Dica”, como ficou conhecida Benedicta Cypriano Gomes – a menina que ressuscitara – dizia conferenciar com anjos, através dos quais curava, profetizava, abençoava, batizava e até mesmo casava as aqueles que lhe procuravam em seu reduto. Seus ritos, embora muito confundidos com práticas do espiritismo, se deram de maneira híbrida, uma vez que mesclou tanto características do catolicismo, quanto do próprio espiritismo.

De acordo com as fontes consultadas pela presente pesquisa, é somente a partir de 1923, com a chegada de algumas importantes personagens no reduto, que o movimento propriamente dito teve seu início, com ritos e organização próprios. Em cerca de dois anos a pequena fazenda Monzodó se tornou um vilarejo conhecido por “Lagoa”, “Reduto dos Anjos”, “Calamita dos Anjos”, e, mais tarde, “Lagolândia”¹, onde a “santa”, segundo relatos, reuniu cerca de 500 seguidores/habitantes, e onde até 70 mil pessoas a teriam visitado em romaria entre 1923 e 1925.

Por outro lado, entre 1924 e 1925, a Ordem do Santíssimo Senhor Redentor (Redentoristas), trazida ao estado de Goiás por bispos ultramontanos, em 1894, lançava – através de seu jornal *Santuário da Trindade* – ataques expressivos contra Dica, exigindo constantemente a intervenção policial no reduto onde o movimento ocorria. Tal intervenção se deu em 14 de outubro de 1925 (o “Dia do fogo”), havendo mortos e feridos.

Dado a pouca quantidade de baixas na invasão (16 mortos e 5 gravemente feridos), os relatos dos moradores descrevem tal quantidade de mortos no conflito como comprovação dos poderes sobrenaturais de Dica, uma vez que a mesma não foi morta, ou mesmo capturada pelas forças policiais. Além disso, há relatos na tradição oral de que as balas que chegavam à “santa” eram presas por seus cabelos, ou caíam a seus pés em forma de grãos de milho, dentre outros inúmeros relatos orais que atribuem ao evento cenas miraculosas de heroísmo e santidade da parte de Dica. Além das supostas ações miraculosas da taumaturga, os mesmos moradores sobreviventes entrevistados por Lauro de Vasconcellos (1991) asseguraram que os

¹ Atualmente, Lagolândia é distrito da cidade de Pirenópolis, em Goiás.

anjos protegiam o local, uma vez que as balas atiradas pelas tropas do governo seriam “desviadas” pelos seres divinos, atingindo somente a copa das árvores e telhados das casas.

Em todo caso, o conflito travado entre “santa Dica” e os missionários redentoristas (mais ataques por parte dos redentoristas que propriamente conflito entre ambos) remete antes de tudo a divergências do ponto de vista da “autoridade religiosa”. Isso significa que embora os condicionamentos políticos, econômicos e sociais sejam condições *sine qua non* para compreendermos as razões e motivações de tal conflito, é a partir do ponto de vista da dinâmica propriamente religiosa que podemos de fato fugir de reducionismos e simplificações demasiadas dos “interesses religiosos” a que se dispôs nosso objeto de pesquisa.

Neste sentido, entendemos que, face às inúmeras possibilidades de interesses religiosos presentes nas ações repressoras dos redentoristas ao movimento de Dica, há uma dinâmica fundamental que parte da “autoridade religiosa” de ambas as partes envolvidas no conflito. Se, por um lado, os redentoristas não falavam por si próprios, mas em nome de uma instituição religiosa a qual pertenciam, sendo – portanto – por ela própria legitimados, “santa Dica”, por outro, não gozava da mesma situação. Seu “lugar de fala”, e, portanto, sua autoridade religiosa, derivava de uma posição de periferia. Entretanto, foi justamente em tal posição periférica que Dica estabeleceu, a partir de sua atividade carismática, uma autoridade religiosa alheia à instituição católica, fora de seu controle, e, por isso, concorrente à sua monopolização de dominação religiosa.

Este processo de repressão religiosa sofrido por “santa Dica” por parte dos editores redentoristas, no qual se evidenciam relações de poder e interesses políticos, econômicos, sociais e religiosos, tornam possíveis análises teóricas fundamentais acerca do conceito weberiano de “carisma” (dentre outros), de maneira a amadurecer importantes debates teórico-metodológicos nos estudos de religião, como as difíceis relações entre tipologia e singularidade histórica. Mais que isso, os eventos que transcorreram este peculiar processo de condenação nos permite compreender importantes relações políticas e religiosas entre Igreja, Estado e indivíduos, tanto de um prisma teórico quanto propriamente histórico, especialmente se tratando de um movimento de caráter evidentemente messiânico-milenarista.

Embora, como já dito, o movimento de “santa Dica” tenha sido o mais importante de caráter messiânico-milenarista em Goiás, cujas características em muito contribuem para avanços no conhecimento científico acerca do messianismo religioso em geral, as produções acadêmicas acerca do que se passou entre 1923 e 1925 em Lagolândia permanecem há 20

anos sem significativos avanços, releituras ou aprofundamento de pesquisa. Não obstante a presença de pequenos relatos e produções independentes (jornalísticas, artísticas e literárias) desde a década de 1930 sobre o “movimento dos anjos”, somente na transição da década de 1980 para 1990 é que “santa Dica” entra para o índice de assuntos a serem tratados na história regional (especialmente religiosa) de Goiás.

Uma das primeiras obras de caráter crônico-literário a mencionar os eventos concernentes à “santa Dica” refere-se à *Mulheres e Monstros*, publicada em 1933 pela editora Unitas, de São Paulo, sob autoria do jornalista e cronista Ariosto de Colona Marosini Palombo, conhecido popularmente por seus pseudônimos “João de Minas” e “Mahatma Patiala”. Nascido em Ouro Preto (MG), em 1915, Ariosto Palombo se tornou um jornalista conhecido na década de 1920 e 1930 por trabalhar para jornais como *O Minas Gerais*, *Lavoura e Comércio*, *O Paiz* e *O Estado*. Sua carreira foi marcada não só por publicações jornalísticas, mas principalmente literárias, as quais ganham destaque *Mulheres e Monstros* (1933), *Pelas Terras Perdidas* (1934), e *Horrores e mistérios no sertão desconhecido* (1934), todos livros que transitam entre a crônica jornalística e a literatura sobre o sertão de Minas e Goiás².

No que tange o movimento de “santa Dica”, João de Minas produziu um pequeno texto de oito páginas inserido em *Mulheres e Monstros* (1933). Em seu conto, o autor se coloca em primeira pessoa, cuja narrativa se passa em uma suposta “segunda edição” do movimento dos anjos entre “setembro de 1926 aos últimos dias de janeiro de 1927” (Minas, 1933: 62). Nesta suposta segunda empreitada religiosa, Dica teria voltado do Rio de Janeiro após seu exílio, posterior à sua absolvição em segunda instância do processo criminal de 1925. Nas palavras do autor:

O caso é que enxotada do estado, a saborosa morena, com os olhos quentes e negros, foi ao Rio e lá conheceu um tal Mário Mendes, jornalista, que veio consigo a Goiás, pro negócio de vender o céu a prestação aos trouxas. Mário Mendes, com a amante, dava sessões espíritas ou de macumba nas fazendas, onde aparecia enfiado numa farda vermelha de general, pra melhor assombrar e convencer os pobres sertanejos. (Minas, 1933: 61).

Já na citada passagem o leitor percebe qual o posicionamento adotado pelo cronista no que tange o movimento de “santa Dica”. No decorrer de sua narrativa, João de Minas descreve com expressividade uma possível fraude por parte de Dica, a qual nada mais

² Sobre a biografia de João de Minas, ver: Almeida (2007).

desejaria senão ascender financeiramente à custa do “fanatismo” de seus crédulos seguidores. Para o autor, destarte, “santa Dica” usava terríveis processos de fanatização, e que, na verdade, se não fossem embargados a tempo, renovariam em Goiás o drama de Canudos” (Minas, 1933: 60).

A perspectiva de João de Minas, entretanto, embora corroborasse com parte do que se queria acreditar que se passava no “movimento dos anjos”, especialmente por parte de Igreja, Estado e coronéis (como analisaremos ao longo da presente dissertação), não se tornou de todo imperante nas produções intelectuais sobre o assunto. Artistas consagrados no Brasil, como Tarsila do Amaral, se renderam diante da mística de “santa Dica”. Em quadro datado da década de 1930, a artista paulista desenhou o rosto de Dica, cuja ilustração foi publicada no livro *Misticismo e Loucura*, do renomado psiquiatra e intelectual brasileiro Osório César³.

Ainda entre a década de 1930 e 1940, Dica transitou entre versos e prosas. De modo especial, em poesia do modernista Jorge de Lima, intitulada “santa Dica”, a santidade da taumaturga foi cantada em súplicas devocionais: “santa Dica”, ora por mim!” (Lima, 1974)⁴. Já a partir década de 1970, artistas plásticos, poetas, literatos, teatrólogos, cineastas e jornalistas redescobriram o “fato “santa Dica” em Goiás. Jaime Câmara, conhecido jornalista goiano, em seu livro *Nos tempos de Frei Germano* (1974), escreveu algumas linhas sobre o movimento de Dica, tomando como ponto de partida uma suposta entrevista com “Dr. José Franco Pimentel, que permaneceu no acampamento durante seis meses [...] padrinho de Benedita Cipriano” (Câmara, 1974: 156). Nos relatos descritos pelo jornalista, a imagem reproduzida de “santa Dica” revela uma “moça bondosa, bonita, inteligente e humanitária” (Câmara, 1974: 156). Apesar de destacar aspectos não voltados para um suposto charlatanismo, Câmara não deixa de transparecer expressões como “fanatismo”, “dominação”, “simulação” e “sonambulismo”, chegando a concluir que o Governo de Goiás foi “obrigado” a agir contra o reduto, para que se evitasse o que ocorrera décadas antes em Canudos.

Não obstante, é somente na década de 1980 que obras mais consistentes, do ponto de vista da pesquisa, ganharam espaço em publicações sobre o movimento de “santa Dica”. Ainda no campo da literatura, Antônio José de Moura, em sua obra *Sete léguas de paraíso* (1989), ganhou destaque pela riqueza de detalhes e informações colhidas para a redação de

³ Ver quadro ilustrado no Anexo A.

⁴ Ver poesia completa no Anexo B.

sua narrativa. Na citada obra, o literato destacou-se pela utilização de uma série de fontes históricas, como o Processo Criminal de 1925, jornais da época, entrevistas, gravações, etc.

Tais utilizações deram ao seu romance um caráter histórico singular, tornando-o ainda hoje uma das mais frequentadas obras acerca do movimento de “santa Dica”. Essa historicidade, no entanto, embora não fosse esta a intenção do autor⁵, levou diversos pesquisadores sobre o tema a cometerem equívocos, uma vez que – por descuido metódico – utilizaram-se de diversas informações de *Sete léguas de paraíso* como fontes históricas seguras, sem ao menos questionar o próprio autor acerca da veracidade das informações⁶, ou mesmo procurar corroborá-las nas próprias fontes de pesquisa⁷.

Concomitante à pesquisa realizada por Moura (1989), Lauro de Vasconcellos escrevia ainda na década de 1980 sua dissertação de mestrado, cujo texto fora publicado postumamente em 1991 sob o título de “*santa Dica*”: *encantamento do mudo ou coisa do povo*. Pioneira na inserção de Dica no campo acadêmico, a obra de Lauro de Vasconcellos se tornou a principal referência para os estudos posteriores, seja pelo seu pioneirismo no assunto, seja pelo fato de ser, ainda hoje, a única obra sobre o tema editada em formato de livro, em uma editora de caráter científico-acadêmico. Além das citadas características da obra, o livro de Vasconcellos traz como contribuição a anexação de importantes documentos para pesquisa acerca do assunto, como entrevistas com moradores vivos na época do movimento, documentos de agrimensura, demografia, fluxo econômico, etc., em sua grande maioria em versões integrais. Para pesquisas posteriores, a apresentação de tais documentos se tornou peça *sine qua non* para otimizar as investigações sobre o assunto.

Por outro lado, não obstante às imprescindíveis contribuições da obra de Vasconcellos, a mesma apresenta evidentes limitações. A primeira delas que destacamos refere-se ao fato de que, ao tentar elaborar “um trabalho histórico-sociológico” (Vasconcellos, 1991: 19), o autor acabou por utilizar, nas palavras de Brito (1992: 10),

como fundamento para sua análise, os trabalhos empreendidos por Maria Isaura Pereira de Queiróz, entre outros, buscando chegar a uma tipologia do

⁵ Em entrevista realizada no dia 14/11/2011, em Goiânia, Antônio José de Moura nos revelou surpreso por saber da utilização de sua obra como fonte histórica sobre o movimento, uma vez que ao escrever o romance não se preocupou – evidentemente – com quaisquer conformidades históricas nas cenas literárias que escreveu.

⁶ Na mesma entrevista, o próprio Antônio José de Moura nos revelou que nenhum pesquisador antes do autor da presente dissertação o procurou para obter informações acerca dos levantamentos históricos do seu romance.

⁷ Como exemplo das más utilizações das informações literárias de *Sete léguas de Paraíso*, citamos os casos de Rezende (2009), Carvalho (2003) e Silva (2005). No mesmo caso se insere um artigo que publicamos em 2009, a partir do qual fazemos no presente trabalho nosso “*mea culpa*”: Gomes Filho (2009).

movimento, caracterizando-o como mais um caso de messianismo de caráter religioso-social-utópico.

Evidentemente, nossa crítica não se dá ao fato de Vasconcellos alvitrar uma pesquisa histórico-sociológica, mas à forma como o autor priorizou a formação de uma tipologia do movimento, não realizando o processo contrário, qual seja, a compreensão do objeto por meio da tipologia. Tal crítica é sustentada pelo fato de que, apoiando-se em uma análise demasiado longa de variados movimentos messiânicos brasileiros (Canudos, Juazeiro, Contestado e Muckers), sob o prisma teórico da sociologia do messianismo brasileiro de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Vasconcellos acabou por concluir que o movimento de Dica, não obstante suas inúmeras singularidades históricas e religiosas, seria “mais um caso de messianismo de caráter religioso-social-utópico”, conforme afirmou Eleonora Brito. Isto significa que, em prol da tipologização/sociologização do objeto de pesquisa em questão, o historiador desfocou as singularidades e particularidades históricas dos acontecimentos, sujeitos e processos envolvidos.

O resultado de tal escolha teórica acabou por se tornar evidente em sua obra: pouca exploração das próprias fontes históricas. Não obstante a já ressaltada importância das *pesquisas* cujos resultados o autor apresentou de maneira integral por meio de anexos (portanto, um louvável trabalho de *heurística* bem sucedido pelo historiador), foram nos processos metódicos de *crítica e interpretação*, nas palavras de Rüsen (2007: 127) “operação metódica que organiza as informações das fontes em histórias”, que Lauro de Vasconcellos deixou a desejar. Utilizando-se de forma bastante modesta das riquíssimas fontes que o historiador tinha à sua disposição (processo criminal, entrevistas, levantamentos demográficos, agrimensuras, etc.), Vasconcellos optou por explorar pouco a historicidade do objeto de pesquisa, tornando-o parte de uma tipologia geral de movimentos messiânicos da Primeira República brasileira. Ainda assim, ressaltamos mais uma vez a importância do esforço pioneiro de Vasconcellos sobre o assunto, cuja pesquisa abriu importantes caminhos acadêmicos dos quais o presente trabalho hoje é fruto.

Ainda na última década do século XX, mais precisamente em 1992, uma importante dissertação de mestrado ganhou a cena nos estudos sobre “santa Dica”: “*A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: “santa Dica” e a Corte dos Anjos – Goiás – 1923-1925*” de Eleonora Zicari Costa de Brito, defendida pela Universidade de Brasília. Em seu trabalho de mestrado, Brito teve grande mérito no largo uso das fontes históricas, trabalhando não só com o Processo Criminal contra Dica, mas também com os jornais

Santuário da Trindade e *O Democrata*, ambos construtores específicos de diferentes imagens sociais acerca do movimento messiânico em questão.

Nas palavras da própria autora,

O fato é que, ao trabalharmos sobre o acontecimento passado, não estamos a procurar um corpo que em seu movimento deu significado à sua existência, mas sim as condições de possibilidade em que se deu essa existência, mais explicitamente, o que buscamos são os discursos produzidos por e sobre esse acontecimento passado. Em outras palavras, estamos atrás das pistas que esses discursos deixaram sobre as práticas ali desenvolvidas. (Brito, 1992: 22)

Neste sentido, o trabalho de mestrado de Eleonora Brito traz como plano de fundo uma análise de discursos aos moldes foucaultianos; basicamente o “discurso da Igreja” (*Santuário da Trindade*), o discurso do “homem positivo” (*O Democrata*) e o discurso da Justiça (*Processo Criminal*). A partir de tais discursos, foi pretensão da autora remontar os acontecimentos ocorridos na “Lagoa” entre 1923 e 1925, todavia não sob a perspectiva dos acontecimentos em si, mas apenas do ponto de vista daqueles que sobre eles emitiram algum tipo de discurso.

Desse modo, não obstante alguns problemas teóricos que a perspectiva da “análise de discurso” pode acarretar (de maneira especial na negligência da existência objetiva de um passado como objeto de estudos a ser reconstruído por meio da pesquisa histórica⁸), o fato é que Eleonora Zicari Costa de Brito trouxe como indispensável contribuição acadêmica a apresentação e análise de fontes históricas imprescindíveis para uma pesquisa séria sobre o assunto. Seu trabalho com as fontes, destarte, ao contrário de Vasconcellos, se deu de maneira mais eficaz, dando voz ao próprio objeto de pesquisa (mesmo que de um ponto de vista inteiramente discursivo).

Ainda no campo acadêmico, não obstante a produção de alguns trabalhos de graduação sobre o movimento de “santa Dica”, somente no ano de 2005 uma nova pesquisa de pós-graduação *stricto-sensu*, em nível de mestrado, trouxe como tema o movimento em questão, portanto, treze anos decorridos do trabalho de Eleonora Brito. A dissertação a que nos referimos teve como título *Santa Dica ou Reduto dos Anjos: uma visão psico-social*, sob autoria de Jeane das Graças Araújo Silva e defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

⁸ Sobre o assunto, ver: Rüsen (1989) e (2007).

Embora o citado trabalho de mestrado tenha marcado a retomada dos estudos sobre “santa Dica” em nível de pesquisa acadêmica de pós-graduação, após mais de uma década de ausência do assunto, a autora deixou em muito a desejar na pesquisa com as fontes. Além da *não utilização de qualquer fonte primária* (jornais, processos, entrevistas, etc.), a perspectiva teórica adotada pela autora se tornou confusa. Mais que isso, o não uso de fontes primárias, tanto como as modestas reflexão teórica e revisão bibliográfica realizada pela autora, fizeram com que seu trabalho em muito pouco acrescentasse ao que já havia sido produzido até então sobre o tema.

Além do trabalho de Jeane Silva, diversas monografias, artigos e trabalhos acadêmicos de graduação foram publicados em nível acadêmico já na primeira década do século XXI⁹. Todavia, assim como no caso da citada autora, em nenhum houve uma nova pesquisa nas fontes documentais, iconográficas, orais, etc., não havendo mais que uma reprodução contínua dos trabalhos de Lauro de Vasconcellos, Eleonora Zicari e mesmo do romance de Antônio José de Moura.

Transitando ainda no meio acadêmico, em 2009 a historiadora Waldetes Aparecida Rezende, moradora do atual distrito de Lagolândia (local onde ocorreu o movimento de “santa Dica”), publicou o livro *Santa Dica: História e Encantamentos*. Fruto de uma descuidada edição independente, o livro de Rezende, apesar de contribuir com importantes relatos orais de moradores do atual distrito, deixou em muito a desejar no que tange uma fundamentação histórica consistente para as informações trabalhadas, carecendo profundamente de crítica às fontes, revisão bibliográfica, fundamentação teórica e “neutralidade axiológica”¹⁰.

Face a isso, o presente trabalho de dissertação tem como propósito principal contribuir de maneira eficaz nos estudos sobre o movimento de “santa Dica” em Goiás. Partindo de um trabalho de heurística, crítica e interpretação históricas, utilizamos como fontes de pesquisa principais o Processo Criminal no qual Dica e mais cinco de seus seguidores foram indiciados entre 1925 e 1926, jornais da época (*Santuário da Trindade, O Democrata, O Phanal*)¹¹, além de entrevistas, orações e documentos demográficos e de agrimensura publicados na íntegra

⁹ Dentre os trabalhos acadêmicos das citadas modalidade sobre o assunto podemos citar: Brito (2001), Araújo (2001), Carvalho (2003), Gomes Filho (2009), dentre outros.

¹⁰ Embora os mencionados problemas referentes à obra de Waldetes Aparecida Rezende, utilizaremos-nos, com os devidos cuidados, de algumas informações contidas em seu livro, uma vez que a autora utilizou-se de entrevistas e dados informais que somente são disponíveis na citada obra.

¹¹ Destacamos de antemão que as citações referentes aos mencionados jornais serão transcritas no presente trabalho preservando-se a grafia original, o que não ocorrerá com o Processo Criminal, devido as dificuldades de transcrição do mesmo, que encontra-se (no original) manuscrito.

por Lauro de Vasconcellos. Além disso, partindo de uma importante revisão bibliográfica sobre o tema, temos também como propósito trazer novas reflexões teóricas sobre o assunto, a partir de uma interpretação histórico-sociológica¹² de conceitos como *carisma*, dentre outros, desenvolvidos por Max Weber.

Para tanto, a problemática central em que se insere a presente pesquisa delimita-se na ação repressiva dos missionários redentoristas sobre o movimento de “santa Dica”, a partir da campanha contra a taumaturga presente nas edições do jornal *Santuário da Trindade*, entre 1924 e 1925, a partir da qual temos como objetivo principal realizar uma análise histórico-sociológica, de modo a compreendermos os conflitos gerados por diferentes formas de dominação e autoridade religiosas. Partindo de tais conflitos, destarte, acreditamos que essa ação de repressão religiosa empreendida pela Ordem Redentorista contra o movimento messiânico de “santa Dica” foi motivada por interesses políticos, econômicos e sociais, bem como por interesses propriamente religiosos, historicamente apreendidos através de conceitos, como “carisma”, tanto quanto das relações de poder entre os tipos ideais sociológicos de “profeta”, “sacerdote” e “mago”, elaborados por Weber.

Diante disso, a presente dissertação estrutura-se da seguinte maneira: no primeiro capítulo o leitor encontrará uma reflexão teórica acerca de conceitos relacionados à “dominação e autoridade religiosas” e “carisma”, bem como das principais disposições conceituais relacionadas ao “messianismo e milenarismo”, a partir dos quais intentamos demonstrar através de quais prismas teórico-metodológicos pretendemos analisar nosso objeto de pesquisa. No segundo capítulo, será apresentado ao leitor uma análise histórica do movimento de “santa Dica”, na qual intentamos avançar tanto no uso das fontes, quanto em suas interpretações teóricas vistas de um ponto de vista histórico-sociológico. Por fim, no capítulo derradeiro o leitor encontrará tanto uma análise histórica da atuação redentorista no estado de Goiás, de sua chegada em 1894 à época do movimento de Dica entre 1923 e 1925, quanto uma análise do processo de repressão destes ao movimento em questão.

A partir da presente estrutura, intentamos analisar os conflitos entre as diferentes formas de autoridade e dominação religiosas evidenciadas tanto nos redentoristas quanto em “santa Dica”, de modo que possamos contribuir significativamente para um avanço teórico,

¹² Ressaltamos que ao optarmos por uma interpretação histórico-sociológica não descartamos ou desconsideramos outras possibilidades interpretativas relevantes para nosso objeto de pesquisa, como, por exemplo, a “fenomenologia da religião”. Todavia, como expressamos acima, o viés histórico-sociológico que utilizamos para desenvolver nossas análises (e com ele o uso de conceitos e ferramentas teóricas específicas) é fruto de uma opção teórico-metodológica.

metodológico e historiográfico acerca do mais importante movimento de caráter messiânico-milenarista ocorrido em Goiás, que, após um jejum de cerca de vinte anos, necessita ser retomado de maneira expressiva pela historiografia regional.

CAPÍTULO 1

Tipologia, carisma e poder: perspectivas teóricas e metodológicas.

Há mais de um século os estudos do fenômeno religioso deixaram de ser um domínio exclusivo da Teologia, ou das Ciências da Religião. Sua incorporação pela Antropologia, Sociologia, Geografia e História, dentre outras áreas do conhecimento, trouxe a tais estudos abordagens impensadas em tempos anteriores. Se por um lado sua apropriação por tais ciências gerou embates epistemológicos importantes para a compreensão do fenômeno religioso em sua esfera social, por outro, a demasiada racionalização dos objetos estudados ofuscou, em certo momento, uma dimensão essencial para sua compreensão, algo que Rudolf Otto chamou de esfera “não-racional”.

Estes embates epistemológicos e conceituais acerca da compreensão da religião ocorrem pelo fato de o fenômeno religioso ser um objeto de estudo peculiar face aos demais objetos do conhecimento, uma vez que sua manifestação empírica e social não se dá somente através de fatores propriamente sociais, nem tampouco em dimensões unicamente antropológicas, ou metafísicas. Esta dupla-face do fenômeno religioso (dimensão “*racional*” e dimensão “*não racional*”) tem gerado desde final do século XIX “excessos interpretativos” e “mútuas incompreensões” (Mata, 2010, p. 69) de ambos os lados, nos quais ora se entende a religião em uma esfera demasiadamente não racional, ora a reduz *simplesmente* a relações de poder e sociais.

Os estudos historiográficos contribuíram significativamente para os avanços da compreensão do fenômeno religioso, especialmente por seu trato com a dimensão temporal e empírica, bem como por sua metodologia¹³ propriamente histórica. Todavia, no que tange ao debate teórico pouco se produziu significativamente pela historiografia, gerando – por um lado – uma grande dificuldade em se fundamentar teoricamente a religião como fenômeno histórico, e – por outro – uma recorrente utilização de categorias e conceitos sociológicos, antropológicos e teológicos pela ciência histórica da religião.

¹³ Durkheim (2003: 8) chegou a afirmar que para uma compreensão dos elementos constitutivos da religião “a história é o único método de análise explicativa que é possível aplicar-lhes”. Apesar da destacada importância do método histórico para a passagem de uma história eclesiástica para uma ciência da religião, Mata (2010, p. 53) destaca que a adoção do método histórico-cultural gerara, já desde David Friedrich Strauss – em sua obra “A vida de Jesus”, 1835 – um mal estar entre história e teologia, o que levaria “a uma separação cada vez maior entre ciência histórica, de um lado, e o saber teológico, do outro. Essa separação era algo novo e deitava um véu sobre as estreitas relações que as duas disciplinas haviam mantido desde há muito”.

A diversidade de fundamentos teóricos utilizados como ferramenta de análise, provindos de diversas áreas do conhecimento, trouxe ainda ao campo de pesquisa em religião uma complexa e imensa gama de possibilidades interpretativas, umas mais, outras menos eficazes diante dos fenômenos abordados. Nestas análises os objetos de estudo não raramente são reduzidos a interesses sociais e relações de poder, esgotando todo um conjunto de interesses e motivações propriamente religiosas, cujas propriedades não podem ser descritas de maneira reducionista, com simplificações teóricas à luz de teorias econômicas e sociais.

A utilização e incorporação de conceitos próprios das ciências humanas e sociais pelos estudos de religião tem sido, desde o século XX, uma das principais características teóricas das pesquisas em religião. Conceitos como “poder simbólico”, “expropriação religiosa”, “hierocracia”, dentre outros, passaram a tramitar com considerável frequência no vocabulário acadêmico dos pesquisadores desta área. Evidentemente, a utilização destes conceitos provindos da história e ciências sociais foi, e ainda é, fundamental para análises de relações de poder notadamente presentes em eventos religiosos. Quando utilizados de maneira equilibrada, tais conceitos elevam as pesquisas a um nível teórico importante, em que as relações e interesses políticos, econômicos e sociais são explicitados. Todavia, quando estas pretensões teóricas se transformam em certezas inabaláveis, nas quais não só o bom senso é suprimido, mas com ele toda uma dimensão propriamente religiosa do objeto, tais pesquisas se tornam limitadas.

Em meio à diversidade de objetos de estudos no campo religioso, chamou-nos a atenção o fenômeno do milenarismo/messianismo. Além de nos possibilitar uma análise mais aprofundada das interações de interesses políticos, econômicos e sociais com interesses propriamente religiosos, uma vez que tais fenômenos são fundamentalmente compostos destas duas dimensões do “sagrado”, os movimentos messiânicos e milenaristas parecem-nos ser uma importante chave para compreendermos as relações de poder entre os tipos ideais weberianos de “profeta” e “sacerdote” em uma dimensão propriamente histórica, em que entendemos estas disputas por legitimidade, ocorridas entre tais movimentos e as instituições religiosas, como sendo fundamentalmente frutos de disputas de diferentes formas de autoridade e dominação religiosa.

Neste sentido, o presente capítulo visa uma reflexão teórico-metodológica sobre o campo religioso, a fim de apresentar os conceitos e concepções teóricas que nortearão nossas análises sobre nosso objeto. Partiremos de uma análise crítico-reflexiva dos conceitos que tangem questões de “poder” e “dominação religiosa”, essenciais em nossa pesquisa.

Posteriormente, analisaremos formas de dominação religiosa vistas de um prisma teórico menos “racionalista”, analisando tanto o conceito de “carisma”, como conceitos referentes aos fenômenos de “messianismo”. A partir destas reflexões, intentamos expor as ferramentas teóricas de que nos utilizaremos para analisar nosso objeto de pesquisa.

1 – Relações de poder e dominação em Max Weber e Pierre Bourdieu: perspectivas teórico-metodológicas.

No campo de estudos de religião, especialmente nas áreas das ciências humanas, não é raro encontrarmos interpretações de fenômenos religiosos cujos conceitos refiram-se quase que invariavelmente a relações de poder e dominação. Tais conceitos, embora não contemplem toda a complexidade de um fenômeno religioso, são importantes instrumentos heurísticos para analisarmos as disputas por legitimidade, dominação e poder, endógenos e exógenos ao campo religioso propriamente dito.

Neste primeiro momento de nossas reflexões, portanto, pretendemos analisar conceitos referentes às formas de *poder e dominação* presentes nas relações religiosas, sendo estas, antes de tudo, compreendidas como relações sociais. Esses conceitos, embora tipológicos, portanto, teóricos e sem grande efetividade histórico-social, são importantes instrumentos heurísticos, embora seja necessário analisá-los de forma crítica e cuidadosa, para que não recaiamos em reducionismos ingênuos. Não obstante, a utilização aqui de conceitos propriamente sociológicos não torna nosso trabalho uma pesquisa de sociologia, uma vez que pretendemos demonstrar as possibilidades históricas de tais construções conceituais, através de objeto e metodologias propriamente históricos. Neste sentido, segundo as palavras de Weber, desde já admitimos que

[...] a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem – que frequentemente não deve ser subestimada – de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, *o que* há nele de “carismático”, de “carisma hereditário”, de “carisma institucional”, de “patriarcal”, de “burocrático”, de “estamental”, etc., ou seja, em quê ela se aproxima de um destes tipos, além da de trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos. *Nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade pode ser “encaixada” no esquema conceitual desenvolvido no que segue.* (Weber, 2009: 141-142, grifo nosso)

1.1 – Poder e dominação religiosa em Max Weber.

Uma das maiores divergências conceituais presente no campo das ciências humanas se refere ao conceito de “poder”. Tal expressão, de difícil compreensão e significado é tida por Weber como um conceito “sociologicamente amorfo” (Weber, 2009: 33). Esta “relatividade” faz do *poder* um conceito de difícil definição. As relações de poder, quando lançadas em contextos históricos específicos, se mostraram evidentemente diversas das tipologias ideais apresentadas, não somente na sociologia da religião, mas em toda forma universalizante de apreensão conceitual, o que, não obstante, não torna tais construções teóricas dispensáveis. Pelo contrário, como Weber e Rickert já admitiam, a realidade histórica jamais se “encaixa no esquema conceitual desenvolvido”, pois estes servem apenas como um construto, a partir do qual a observação das realidades históricas e sociais são simplificadas. Não obstante estas peculiares características, Weber apresenta uma definição conceitual de “poder” como sendo “toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade” (Weber, 2009: 33), advertindo, no entanto, que

todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições de impor sua vontade, numa situação dada. Por isso o conceito de “dominação” deve ser mais preciso e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem. (Weber, 2009: 33)

Esta preferência de Weber pelo conceito de “dominação”, ao invés de “poder”, caracteriza toda sua sociologia da religião, em que as relações de *poder* entre os agentes religiosos (enquanto relações tipicamente de *dominação* religiosa e social) são tidas como o fundamento de todo o processo de criação, legitimação e contestação de uma dada ordem social e religiosa, em um dado período histórico.

As relações de poder, portanto de *dominação* e *contestação da dominação*, são *também* relações sociais. No caso específico das instituições religiosas, essas relações ocorrem frequentemente em grupos, ou associações, que, em um dado momento, normalmente após a morte do portador do “carisma original” (fundador da associação ou instituição religiosa), tomaram parte das doutrinas inaugurais e posteriormente criaram um *quadro administrativo* próprio para gerenciar os ensinamentos sagrados do (ainda cultuado) líder, tomando para si o direito/dever de conceder ou recusar os “bens de salvação” aos fiéis destituídos de *poder*, portanto, *dominados*.

No caso específico da Igreja Católica podemos considerá-la, segundo as interpretações de Weber, uma “empresa, ou associação hierocrática”¹⁴. Isto decorre pelo fato de que,

Igreja e Religião formam um par indissociável, com estratégias de poder que faz dessa junção uma *associação de dominação*. Isto porque ela exerce o controle ou o domínio sobre os bens de salvação, tendo, portanto, o poder de concedê-los ou de negá-los aos fiéis, variando de acordo com seu comportamento (Pereira, 2008: 81)

Os bens de salvação, segundo o que podemos compreender das alegações de Weber, referem-se aos instrumentos que a Igreja dispõe, sob seu domínio, para que o fiel alcance a “salvação de sua alma”. Dentre estes bens de salvação, ganham maior destaque, indubitavelmente, os *sacramentos*. Segundo Jacques Le Goff, em seus estudos acerca do período medieval, “os principais instrumentos de dominação da Igreja foram a consolidação da teologia e a prática dos sacramentos” (Le Goff, 2008: 88). Isto decorre do fato de que os sacramentos são tidos pela Igreja como meios necessários para a salvação da alma do fiel. Por conseguinte, sendo estes detidos pelo corpo sacerdotal da Igreja, os sacramentos (como bens de salvação obrigatórios) tornam a existência do quadro administrativo, logo, da instituição religiosa, necessária na constituição da vida dos fiéis.

A Igreja, para satisfazer a essa aspiração sem renunciar a seus privilégios e à sua dominação, fez com que evoluísse o sistema dos sacramentos, sistema que tinha a vantagem de tornar sua intervenção obrigatória, preparando uma relação direta da pessoa batizada com Deus. (Le Goff, 2008: 90)

Para Weber, em uma dominação hierocrática não é a natureza desses “bens” que determina o grau de eficiência da instituição. Ou seja, independentemente dos bens de salvação serem “deste mundo” (sacramentos, sacramentais, distribuição da graça, sermão, etc.), ou do “outro” (a garantia do paraíso), o que determinará fundamentalmente sua “eficácia simbólica” (Bourdieu, 2007) são os *motivos* pelos quais é exercida uma dominação. Weber (ao contrário de Bourdieu) destaca que esses motivos não são necessariamente racionais econômicos. Pelo contrário, podem estar – e em muitos casos estão – ligados a tradições e relações afetivas entre dominadores e dominados, caracterizando uma relação, sobretudo, de *instabilidade*.

Nem toda dominação se serve de meios econômicos. E ainda muito menos tem fins econômicos. Mas toda dominação de uma pluralidade de pessoas requer normalmente (**não invariavelmente**) um *quadro* de pessoas (quadro administrativo), isto é, a probabilidade (normalmente) confiável de

¹⁴ “Uma associação de dominação denomina-se associação hierocrática quando e na medida em que se aplique coação psíquica, concedendo-se ou recusando-se bens de salvação (coação hierocrática). Uma empresa hierocrática com caráter de instituição é denominada igreja quando e na medida em que seu quadro administrativo pretenda para si o monopólio da legítima coação hierocrática.” (Weber, 2009: 34).

que haja uma *ação* dirigida *especialmente* à execução de disposições gerais e ordens concretas, por parte pode estar vinculado à obediência ao senhor (ou aos senhores) por costume ou de modo puramente afetivo, ou por interesses materiais ou por motivos ideais (racionais referentes a valores). A natureza desses motivos determina em amplo grau o tipo de dominação. Motivos puramente materiais e racionais referentes a fins da vinculação entre senhor e quadro administrativo significam, aqui, bem como em todos os demais casos, uma relação relativamente instável. [...] Normalmente, junta-se a esses fatores outro elemento: a crença na *legitimidade* (Weber, 2009: 139, *negritos nossos*)¹⁵

A crença na *legitimidade* da dominação religiosa, para Weber, é peça fundamental na consolidação e estabilidade de uma associação ou “empresa hierocrática”, embora Weber reconheça que a existência desta não é condição *sine qua non* para a existência de uma relação de dominação¹⁶. De fato, “nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos, ou racionais referentes a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença na ‘legitimidade’” (Weber, 2009: 139). Faz-se necessário, portanto, uma “teodicéia” que explique o motivo pelo qual os dominantes dominam os dominados; uma razão pela qual um dado grupo de seguidores permanece em posição de espreita, seja pelo retorno profético de seu líder portador do carisma original, seja pela salvação provinda dos bens dispensados *legitimamente* pela empresa hierocrática a que pertence.

Em suma, ao analisarmos o pensamento sociológico de Weber, com relação a uma sociologia da dominação religiosa, percebemos um rico instrumental teórico-metodológico para nossas análises, uma vez que as relações de dominação na religião são (mas não só) relações tipicamente sociais e de poder. As tipologias construídas por Weber, embora universalizantes, são eficazes instrumentos heurísticos para compreensão das realidades históricas particulares, uma vez que “a ‘legitimidade’ de uma dominação – já que guarda relações bem definidas para com a legitimidade da ‘propriedade’ – tem um alcance que de modo algum é puramente ‘ideal’” (Weber, 2009:140). Em todo caso, é fato que o pensamento de Weber se tornou uma das principais fundamentações teóricas, tanto no campo da

¹⁵ Os grifos em itálico estão no texto original.

¹⁶ “A ‘legitimidade’ de uma dominação deve naturalmente ser considerada apenas uma probabilidade de, em grau relevante, ser reconhecida e praticamente tratada como tal. Nem de longe ocorre que toda obediência a uma dominação esteja orientada primordialmente (ou, pelo menos, sempre) por essa crença. [...] O decisivo é que a própria pretensão de legitimidade, por sua natureza, seja ‘válida’ em grau relevante, consolide sua existência e determine, entre outros fatores, a natureza dos meios de dominação escolhidos. [...] Uma dominação pode também estar garantida de modo tão absoluto – caso frequente na prática – por uma comunidade evidente de interesses entre o senhor e seu quadro administrativo perante os dominados e sua situação indefesa a ponto de ela própria estar em condições de desdenhar toda pretensão de ‘legitimidade’”. (Weber, 2009: 140)

sociologia, história, ou demais ciências humanas, quando se refere à dominação e relações de poder na religião.

1.2 – O funcionalismo tardio nos estudos de religião: perspectivas teórico-metodológicas de Pierre Bourdieu.

Se, por um lado, Weber estabelece tipologias acerca das relações sociais de dominação e poder na religião, levando a equivocadas interpretações de seu pensamento, como se este submetesse a esfera não racional dos fenômenos religiosos rigorosamente às perspectivas racionais dos estudos de religião¹⁷, Bourdieu, por outro lado, assume a perspectiva tipológica de Weber, todavia, numa perspectiva declaradamente funcionalista das estruturas e fenômenos religiosos, diferenciando-se indiscutivelmente de seu predecessor¹⁸. “Assim, as teodicéias [em Bourdieu] são sempre *sociodicéias*” (Bourdieu, 2007: 49).

Ao apresentar suas posições nos estudos de religião, Bourdieu justifica-se afirmando que aquelas perspectivas em que o caráter psicológico das relações religiosas sobressai ao caráter sócio-funcional são, por si mesmas, ideologias “etnocêntricas” de classes dominantes:

Àqueles que venham a julgar reducionista esta teoria das funções da religião, basta indicar que as variações das funções objetivamente atribuídas à religião pelas diferentes classes sociais em diferentes sociedades em épocas diferentes designam as teorias que colocam em primeiro plano as *funções psicológicas* (ou “pessoais”) da religião como uma expressão de *etnocentrismo*. Com o desenvolvimento da burguesia urbana levada a interpretar a história e a existência humana muito mais como o produto do mérito ou demérito da pessoa e não tanto como o efeito da riqueza ou do destino, a religiosidade reveste-se de um caráter intensamente pessoal muitas vezes considerado parte integrante da essência de qualquer experiência religiosa. (Bourdieu, 2007: 49)

Para demonstrar ainda mais claramente sua oposição às perspectivas em que a esfera não racional da religião¹⁹ é parte inerente do processo de conhecimento de um fenômeno

¹⁷ Intentamos – também – neste trabalho mostrar que este tipo de análise demasiado rápida da sociologia da religião de Weber toma caminhos equivocados, pois, se de um lado é fato que Weber dá ênfase às estruturas de dominação e poder na religião (o que não é ilegítimo), de outro, seu conceito de carisma percebe esta mesma dominação enfatizando tanto a experiência religiosa (vista de um prisma social) não racional, quanto o caráter da efetividade das ideias religiosas na transformação histórica, mais do que propriamente dos recursos materiais e econômicos.

¹⁸ Em certa medida, como pretendemos demonstrar, Bourdieu se aproxima mais das conclusões a que chegou Durkheim do que do próprio Weber, de quem muitos de seus intérpretes encaram como sendo sua fonte principal.

¹⁹ À “esfera não-racional” dos fenômenos religiosos atribuímos às tendências fenomenológicas, ligadas especialmente ao pensamento de Rudolf Otto (2007) e Mircea Eliade (2001), em que se tende a priorizar análises

religioso, Bourdieu procura desconstruir a chamada fenomenologia da religião, reafirmando que, para si, são primeiramente as condições sociais e materiais das relações de dominação humanas que condicionam as experiências pessoais e coletivas com o sagrado:

Portanto, basta construir o fato religioso de maneira especificamente sociológica, isto é, como a expressão legitimadora de uma posição social, para que se percebam as condições sociais de possibilidade, e portanto os limites, dos demais tipos de construção, sobretudo daquela que podemos chamar fenomenológica a qual, em seu esforço por submeter-se à verdade vivida da experiência religiosa enquanto experiência pessoal irreduzível às suas funções externas, esquece de operar uma última “redução”, qual seja a das condições sociais que devem ser preenchidas para que seja possível esta experiência vivida. (Bourdieu, 2007: 49)

Neste sentido, as análises de Bourdieu, não obstante toda contribuição analítica de que nos apropriaremos neste trabalho, deve ser criticamente analisada, uma vez que, embora seja uma *opção* de sua parte utilizar-se das perspectivas sociais e políticas para o entendimento dos fenômenos religiosos, seu reducionismo interpretativo compromete, muitas vezes, a qualidade analítica das complexas relações de poder, dominação e mesmo interação humana com o sagrado (experiências pessoais/sociais). A par destas considerações, propomos analisar criticamente o pensamento de Bourdieu, tomando para nosso quadro teórico-metodológico aquilo que nos parecer útil e, sobretudo, viável em uma análise sobre os fenômenos religiosos que tomamos por objeto de estudo.

Ao adotar uma perspectiva sócio-estruturalista, visando interpretar os fenômenos sociais a partir de uma análise estrutural de seus componentes, bem como das funções sociais e políticas por eles desempenhadas, Bourdieu se aproxima claramente do pensamento de Durkheim, o qual o próprio autor destaca que ele (Durkheim) “tem o mérito de designar explicitamente a *função social* (no sentido de estruturo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas” (Bourdieu, 2007b: 9). Além do uso explícito do pensamento de Durkheim, Bourdieu utiliza-se ainda do materialismo histórico marxista, do qual afirma que além de “privilegiar as funções políticas dos ‘sistemas simbólicos’ [...] explica as produções simbólicas relacionando-as com os interesses da classe dominante” (Bourdieu, 2007b: 10).

Estes sistemas simbólicos aos quais Bourdieu se refere sempre, na verdade em praticamente todas as suas obras, constituem-se – segundo o sociólogo – em “instrumentos de conhecimento e de comunicação [que] só podem exercer um poder estruturante porque são

voltadas às experiências pessoais com o sagrado, que se manifesta em um caráter incompreensível (Otto, 2007), numa espécie de “hierofania” (Eliade, 2001), portanto, não passível de racionalização (Otto, 2007).

estruturados” (Bourdieu, 2007b: 9). Isto significa, sobretudo, que os sistemas simbólicos, dentre eles a religião, não somente têm funções de estruturação e legitimação de uma dada ordem social, como o fazem por serem, segundo Bourdieu, estruturados – em última instância – por interesses propriamente de classe. Neste caso, assim com em Marx, Bourdieu acredita que toda relação religiosa, todo sistema simbólico, portanto, toda transformação efetivamente histórica na religião, ocorre primeiramente em decorrência da “luta de classes”.

Ora, tal perspectiva, embora tenha seus méritos de análise de uma importante fonte de legitimação das ordens sociais e religiosas (os interesses de classe), reduz todo um complexo sistema de interesses que não provêm de tais conflitos (como os provindos de tradições estabelecidas, ou mesmo de movimentos de caráter carismático) a ações racionais de interesses econômicos, políticos e sociais. Nesta perspectiva, não é de se estranhar que Bourdieu chegue às conclusões de que, por exemplo, “todas as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder” (Bourdieu, 2007b: 11), ou que todo sistema simbólico é um “instrumento de imposição ou legitimação da dominação de uma classe sobre a outra” (Bourdieu, 2007b: 11).

Conceitos como “capital religioso”, “expropriação religiosa”, “oferta e demanda religiosa”, têm suas contribuições heurísticas para pensarmos alguns aspectos pontuais das relações sociais no campo religioso. Todavia, quando lançadas a este campo como um todo, como se todas as relações religiosas se dessem na esfera racional, de disputa, dominação e poder, estas categorias se tornam demasiado simplistas, acarretando uma série de reducionismos que prejudicam um entendimento mais sofisticado dos fenômenos religiosos estudados.

Em todo caso, para justificarmos nossa delonga em analisar seu pensamento, tomamos de Bourdieu algumas reflexões que nos serão úteis ao longo de nosso trabalho, respeitando, evidentemente, os limites de tais teorias, e sempre com um olhar historiográfico crítico sobre seus recorrentes usos. No campo da religião, as análises de Bourdieu que nos terão maior serventia referem-se fundamentalmente às relações de *legitimação religiosa da ordem social*, e da *mensagem e ideologia religiosas*.

Para Bourdieu, a própria definição do campo religioso já traz consigo um caráter próprio de legitimação da ordem social. Assim, esse campo

cumprir uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem

simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política dessa ordem. (Bourdieu, 2007: 69)

A grande contribuição de Bourdieu com estas análises se dá no fato de que, ao perceber a função legitimadora (bem como de subversão) da ordem social estabelecida, através da manutenção ou subversão da ordem simbólica interna ao campo religioso, Bourdieu dá importante destaque para a relação entre “ordem simbólica” (interna ao campo) e “ordem política” (formalmente externa a esse campo). Para Bourdieu, embora a manutenção da ordem simbólica permita a manutenção da ordem política (ou seja, que não é inerente ao funcionamento do campo religioso), a subversão da primeira não garante a subversão da segunda. Ou seja, somente uma subversão política da ordem simbólica (portanto, uma subversão prática do campo simbólico religioso) pode afetar diretamente a ordem política que lhe é externa.

Isto se torna bastante evidente em contextos de movimentos de caráter messiânico, por exemplo. Conforme mostraremos mais adiante, os movimentos messiânicos tornam sua existência politicamente perigosa na medida em que subvertem não somente a ordem simbólica do campo religioso, mas, extrapolando-a, alteram as configurações políticas e sociais que são externas a esse campo. Dessa forma, embora as profecias, ou movimentos de caráter proféticos, sejam profundamente combatidos por instituições sacerdotais (vistos como concorrência às doutrinas já estabelecidas), somente quando estes movimentos, ou esta nova doutrina, ultrapassa os limites do campo religioso é que a intervenção política (como no caso de Canudos, Contestado, ou mesmo de “santa Dica”) se torna obrigatória, forçando uma relação mais estreita entre campo religioso (representado normalmente pelas instituições religiosas consolidadas) e o político.

Não obstante, Bourdieu se aprofunda ainda mais no assunto ao buscar compreender de que forma o campo religioso, bem como seus agentes, legitimam a ordem política e social que não lhes são inerentes, através da própria ordem simbólica interna de seu campo. A primeira resposta apresentada pelo sociólogo é a *alquimia religiosa*, em que os agentes religiosos legitimam a ordem vigente na medida em que manipulam a ordem simbólica “transfigurando as relações sociais em relações sobrenaturais” (Bourdieu, 2007: 33)²⁰, ou seja, recortam a realidade social, com suas relações econômicas e de poder, e a transfere para a ordem do sobrenatural, na qual tais agentes ocupam agora uma posição superior na hierarquia, e se

²⁰ Como exemplo bastante comum no imaginário cristão podemos citar o “Juízo Final”. Este compõe-se fundamentalmente de elementos do *juris romanus*: deus como um juiz, o fiel como réu, os santos como advogados, e o diabo como promotor.

fazem privilegiados nas relações econômicas. Portanto, na medida em que a ordem social é transfigurada em ordem simbólica (“sobrenatural”), a segunda legitima a primeira, atribuindo a esta um caráter de “natural”, ou seja, fundamentalmente “correto”, uma vez que a ordem “natural” deve se comportar em conformidade com a ordem “sobrenatural”, quando na verdade o processo ocorreu a partir do inverso. Por conseguinte, na medida em que a ordem sobrenatural legitima a ordem natural, os agentes religiosos que na primeira ocupam uma posição hierárquica superior, na segunda permanecem legitimamente em uma posição privilegiada.

Para melhor elucidar de que forma ocorre esta *alquimia religiosa*, capaz de converter uma ordem política em ordem simbólica, trazendo como consequência a legitimação da primeira pela segunda, Bourdieu lança mão do que entende por *efeito de consagração*. O *efeito de consagração* pode ser entendido como a “conversão de um *ethos* enquanto um sistema de esquemas implícitos de ação e de apreciação, em *ética*, enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas” (Bourdieu, 2007: 46), sendo realizado por meio de duas modalidades: 1) através de suas sanções santificantes (sacralizando a ordem social pela ordem simbólica); 2) através do efeito *conhecimento-desconhecimento*, no qual existe “ao produzir o *desconhecimento dos limites* do conhecimento, e ao contribuir para o reforço simbólico de suas sanções aos limites e às barreiras lógicas e gnosiológicas impostas por um tipo determinado de condições materiais de existência”. (Bourdieu, 2007: 47).

Em outras palavras, a religião, ao produzir um efeito de desconhecimento de seus limites e suas atividades enquanto estrutura estruturante (ou seja, ao revelar-se portadora de um poder sobrenatural do qual a revelação da ordem sagrada passa necessariamente pela instituição religiosa e por seu quadro de agentes especializados), possui um poder de “manipulação” das realidades natural e sobrenatural, transformando suas interpretações e visões de mundo em “verdades absolutas” (dogmas), e, em última instância, legitimando a ordem política e social²¹.

Em todo caso, concluímos, portanto, que os efeitos de *consagração*, bem como *conhecimento-desconhecimento*, atuam sobre a realidade social e simbólica dos fiéis na medida em que transfigura o real em transcendental/sagrado (efeito de consagração), dando ao

²¹ Evidentemente, seguindo esta linha de raciocínio de Bourdieu, a religião (seja ela como instituição, ou como movimento de caráter profético) pode, através também de seu “efeito de consagração” e “conhecimento-desconhecimento”, contestar a ordem social vigente, uma vez que eleve à ordem sobrenatural uma organização político-social diferente da ordem natural estabelecida. No caso de movimentos religiosos sociais cristãos (a Teologia da Libertação é um bom exemplo) a ordem sobrenatural é frequentemente oposta à natural, sendo o Cristo visto como “pobre”, por exemplo, deslegitimando a excessiva riqueza institucional.

agente religioso o *status* de legitimador da ordem vigente, ou à instituição o *status* de *estrutura estruturante*; ou transfigura o transcendental em real (efeito conhecimento-desconhecimento) estabelecendo a legitimidade da instituição, ou agente religioso, como sendo a única conhecedora de tais realidades transcendentais, que por sua vez atuam diretamente na realidade social do fiel.

Embora acreditemos que estas relações de consagração e legitimação da ordem social pela simbólica sejam efeito tanto de interesses materiais (dominação, poder, monopólio, etc.) quanto de interesse propriamente religiosos (cumprimento de orientações tradicionalmente estabelecidas, interesse na salvação da alma, etc.), em Bourdieu, a única natureza possível para a existência destas relações é a “luta de classes”:

Em uma sociedade dividida em classes, *a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas* próprias aos diferentes grupos ou classe, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (no sentido de estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e as classes) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la. Tal sucede porque no momento mesmo em que ela se apresenta oficialmente como uma e indivisa esta estrutura se organiza em relação a duas posições polares, a saber: 1) os sistemas e práticas e de representações (religiosidade dominante) tendentes a justificar a hegemonia das classes dominantes. 2) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominada) tendentes a impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação fundada no desconhecimento do arbitrário da dominação e dos modos de expressão simbólicos da dominação [...]. (Bourdieu, 2007: 53)

Outra importante reflexão realizada por Bourdieu, que nos serve, na medida do possível, como importante instrumento heurístico, refere-se à *ideologia religiosa*. Essa categoria, imprecisa tanto em sua definição, quanto na sua efetivação prática, é comumente confundida com *interesses propriamente religiosos*. No caso de Bourdieu isto não é diferente. Pelo contrário, para o sociólogo, os “interesses religiosos” – cuja fundamentação deveria se pautar mais nas condições propriamente religiosas da religião do que somente em suas condições materiais – resumem-se em um “interesse que um grupo ou uma classe encontra em tudo, na produção, reprodução, difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação” (Bourdieu, 2007: 48), ou seja, em interesses propriamente de dominação política, social e religiosa²².

Esta definição de Bourdieu de “interesse religioso” ligado diretamente à “ideologia religiosa” é evidentemente problemática, especialmente em se tratando do fato de que, para o

²² Em outra passagem, Bourdieu afirma que o “*interesse religioso* tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” (Bourdieu, 2007: 50, grifo nosso).

sociólogo, o interesse religioso está intimamente ligado à *crença religiosa*. Em Bourdieu, a crença religiosa não passa de uma “ideologia religiosa” (mesmo levando em consideração suas estruturas psicológicas), portanto, ligada a interesses políticos:

Sem pretender explicar completamente as relações entre a *crença e a eficácia simbólica* das práticas ou das ideologias religiosas – para o que seria necessário levar em conta as funções e os efeitos psicológicos e até psicossomáticos da crença –, a intenção seria apenas sugerir que *a explicação das práticas e crenças religiosas através do interesse religioso dos produtores ou dos consumidores pode dar conta (no sentido explicativo) da própria crença*. (Bourdieu, 2007: 54, grifo nosso)

A ideologia religiosa (enquanto transfiguração de interesses institucionais, políticos ou sociais, em interesses propriamente religiosos, como forma de dominação religiosa), não obstante as limitações impostas pela perspectiva da sociologia bourdiana, serve-nos como importante instrumento analítico na medida em que está normalmente ligada às formas de vinculação da *mensagem religiosa*.

Uma vez que a *mensagem religiosa* – seja através das práticas de pregação e sermão, ou mesmo através da imprensa escrita (como o caso histórico particular que abordamos neste trabalho) – estabelece uma relação de dominação, através da imposição de uma ideologia religiosa, percebemos na vinculação de tais mensagens uma forma de manutenção e reforço das formas de “poder” e “dominação religiosa”.

Neste sentido, o que vimos abordando até então em Weber, acerca das formas de estabelecimento, reforço e manutenção de uma dada forma de dominação religiosa (seja por interesses econômicos, políticos, ou propriamente religiosos), ganha reforço analítico em Bourdieu, na medida em que o sociólogo francês percebe na vinculação da mensagem religiosa uma forma de divulgação da *ideologia religiosa* (e com ela de interesses exógenos ao campo religioso) de fundamental importância para compreendermos – conforme será demonstrado nos próximos capítulos – a ação demonizadora da Ordem Redentorista face ao movimento messiânico de “santa Dica”, através da imprensa escrita. Evidentemente, como pretendemos mostrar ao longo deste trabalho, quando colocados estes conceitos em contextos históricos específicos, há importantes alterações nas formas como são apreendidas estas relações religiosas e sociais. Todavia, tomadas as devidas precauções quanto às eventuais simplificações e reducionismos destas perspectivas teóricas, acreditamos ser possível, *também* através delas, chegarmos a um conhecimento histórico plausível a respeito de nosso objeto de pesquisa.

Em todo caso, estas formas de dominação religiosas, se postas como as únicas formas de dominação, ou relação entre lideranças e seguidores (seja qual for a natureza desta liderança: institucional ou pessoal), são incapazes de explicar as transformações históricas e sociais por meio da religião, em uma perspectiva que não subtraia nem a esfera racional, nem a experiencial dos fenômenos religiosos. Uma possibilidade que acreditamos ser a resposta para estas deficiências até então apresentadas, que une tanto o racional quanto o não racional (experiencial), bem como os interesses religiosos, tanto quanto os não religiosos, e ainda responde em que medida se dá a subversão ou manutenção da ordem política pela simbólica, refere-se ao conceito weberiano de *carisma*. Este conceito nos parece de fundamental importância para estabelecermos uma ponte analítica entre as tipificações sociológicas e sua efetividade prática em contextos históricos específicos. Mais que isso, o conceito de *carisma* suscita uma reflexão que não nos limita a perspectivas simplistas quanto à dominação religiosa, o que nos parece ser de fundamental importância para uma análise histórica plausível de nosso objeto de pesquisa.

2 – Carisma e dominação carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica.

“Mas qual era o significado de tudo isso? Seria a palavra ‘carisma’ apenas uma maneira de categorizar e tentar capturar uma experiência completamente inexplicável? Alguns estudiosos diziam que de fato era isto o que acontecia, ou seja, que carisma na realidade é um termo sem significado, de completa inutilidade para uma análise. Infelizmente, eles não o substituíram, deixando-nos apenas com os acontecimentos destituídos de uma palavra para descrevê-los. A questão que se coloca é se seria possível descobrir uma estrutura teórica no discurso sobre o carisma que nos ajudasse a dar sentido ao que parece sem sentido.” (Lindholm, 1993: 17)

As palavras de Charles Lindholm atestam um caráter peculiar dos estudos dos fenômenos carismáticos. Embora muitos estudiosos pesquisem eventos nos quais lideranças pessoais ou institucionais agem sob efeito de algo que chamam de carisma, pouco, ou quase nunca, se encontra uma definição mais precisa do que de fato esta palavra parece significar diante dos fatos estudados. A palavra “carisma” gera diversas interpretações possíveis. Todavia, mesmo sem levarmos em consideração o termo utilizado para nomeá-la, a natureza de tal evento, a substância que o proporciona, o elemento que torna um ser humano

diferenciado de outros a ponto de persuadi-los contra aquilo que de mais acomodado eles têm (o cotidiano), permanecem obscuros diante de algumas das teorias apresentadas.

O fato de não a palavra, mas o sentido atribuído ao carisma não possuir uma definição de qual seja sua natureza, substância, ou mesmo origem, faz com que muitos estudiosos de fenômenos carismáticos se percam na tentativa de teorizar este elemento diferenciador de determinados serem humanos em sociedade. Ainda no século XVIII e XIX autores como David Hume, Stuart Mill e Friedrich Nietzsche destacavam o caráter diferenciado de homens guiados pela paixão, que, apaixonando seus seguidores, geravam novos rumos para a história, criavam conflitos, revolucionavam tradições e rompiam com as práticas cotidianamente aceitas. Weber, de maneira mais complexa, já no início do século XX, buscou responder as questões relativas a estes “homens especiais” encarando-os como *líderes carismáticos*.

Para Weber, ao contrário de boa parte dos estudiosos do assunto, a importância não deve ser dada à natureza do carisma em si, mas de sua dominação e efeitos²³. Partindo de um ponto de vista mais sociológico e histórico do que filosófico, Weber viu na *dominação carismática* uma chave para compreender esses fenômenos sem necessariamente se deter na substância, ou elemento, que faz de uma determinada pessoa líder, em contraponto a seus seguidores. Sendo assim, o foco de análise passou a ser não a natureza elementar do carisma, mas sua existência enquanto relação entre dominador e dominado.

Em Weber, portanto, um evento carismático não poderia ocorrer senão por forma de relacionamento, ou melhor, em uma relação de dominação. Apesar de Weber focar prioritariamente no indivíduo carismático, a relação deste com o coletivo chamava também a atenção do autor, uma vez que somente a partir do reconhecimento do seguidor, e mesmo da comunidade ao seu redor, é que se constituía a existência do carisma.

Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante ‘provas’. Mas, neste caso, não deduz seu ‘direito’ da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão. (Weber, 1999: 324)

²³ Destacamos importantes autores da área da psicologia, como Freud, Deikman, Ludwig, dentre outros, que buscaram no carisma explicações ora advindas de distúrbios psicológicos infantis, ora de psicopatias (como esquizofrenia ou psicoses), em que tanto o líder como seus seguidores sofriam destes males. Tais explicações, embora possuam suas validades específicas da área, são demasiado reducionistas e simplistas, uma vez que em sua metodologia desconsideram tanto a experiência coletiva e individual (religiosa ou não), como o próprio livre desejo de adesão a um dado grupo carismático, ou mesmo a crença real em uma possível missão da qual alguém fora investido e seja necessário seguir. Para um resumo sintético de tais teorias, ver: Lindholm (1993).

Dizer, portanto, que o carisma só existe, seja no indivíduo ou na instituição, a partir da relação de reconhecimento por parte de uma comunidade que lhe atribui sentido, não seria de todo imperativo. O próprio Weber reconhece que “apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é ‘despertado’” (Weber, 2009: 280). Isto significa, sobretudo, que embora o autor reconheça a existência de algo (a que chama de “dom”, sem atribuir-lhe valor, ou mesmo significado mais preciso) que está presente em determinadas pessoas por motivos (para ele) ocultos, este só se torna – de fato – carisma quando é posto em reconhecimento, mediante provas, perante a comunidade à qual pertence.

A legitimidade do líder carismático, seja ele profeta, mago, herói revolucionário, etc., deriva, portanto, não da tradição de cargos, ou da autoridade pré-estabelecida da posição social que ocupa. Ao contrário, o portador dos dons carismáticos (em sua forma pura e inicial, ou seja, ainda não rotinizado na forma de cargo, ou instituição) se opõe a toda forma de manutenção do cotidiano. Mais ainda, aquele que lidera uma dada comunidade por conta de seu carisma necessita provar a todo instante que sua missão possui algo de extracotidiano, algo de transcendente, de divino. A prova dos dons carismáticos, segundo Weber, é um fator primordial na manutenção da dominação carismática, uma vez que sem ele seu portador corre o risco de perda de reconhecimento da comunidade. Logo, “ao acabar o reconhecimento do povo, o senhor é um simples homem particular e, se pretende ser mais, um usurpador culpável.” (Weber, 1999: 326).

Embora Weber enfatize a importância do grupo para a autoridade carismática, para Lindholm (1993) seu foco está fundamentalmente no indivíduo, uma vez que as motivações para a ação carismática são sempre voltadas para o sujeito portador do carisma. Para o antropólogo, portanto, a análise de Weber se dá especificamente no âmbito individual, enquanto, por exemplo, para Durkheim o foco de análise dos eventos carismaticamente investidos, estaria no coletivo, ou seja, nos interesses do grupo.

Na realidade, Durkheim nem emprega o termo carisma, e desvaloriza insistentemente, em seu discurso, a importância de todas as formas de liderança e de ligação pessoal. Para ele, o princípio criador é a participação conjunta em rituais sagrados altamente carregados e despersonalizados; rituais que servem para integrar todos os participantes numa unidade. (Lindholm, 1993: 45)

Vejamos. Por um lado a constatação de Lindholm acerca de Durkheim está correta, pois de fato o sociólogo, ao longo de suas obras, permanece focado no âmbito coletivo, vendo

no grupo social ao qual pertence uma dada liderança a fonte geradora da transformação histórica²⁴. Durkheim, portanto, desconsidera a existência de um carisma pessoal, ou um “dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido” (Weber, 2009: 280). Para ele a fonte transformadora das realidades cotidianas, e geradoras, portanto, do movimento da história, estaria na ação e motivação coletiva, seja sob liderança ou não de um indivíduo, pois este, invariavelmente, estaria guiado sob interesses do grupo ao qual pertence.

Por outro lado, a análise que Lindholm faz acerca da teoria weberiana sobre o carisma precisa ser melhor discutida. Antes de tudo, é fato que o pensamento weberiano está mais voltado para o indivíduo carismático, uma vez que o autor considera o carisma como um “dom” pertencente à pessoa (sujeito) portadora desta “iluminação”. Todavia, uma análise mais cuidadosa das proposições de Weber, e mesmo de Durkheim, revela: 1) preocupações diferentes dos dois autores (o que torna uma comparação neste sentido demasiado arriscada); e 2) se por um lado Weber aborda o carisma, como já dito, dependente da legitimação coletiva, e, portanto, existindo – embora no âmbito individual – somente no âmbito coletivo, por outro, Durkheim ressalta a importância da personificação dos interesses do grupo, seja ela em forma de um objeto (totem) ou de uma pessoa específica (líder)²⁵.

Apesar de as análises realizadas por Weber e Durkheim acerca da necessidade de personificação das esperanças do coletivo no individual se assemelharem, suas conclusões caminham em sentidos diferentes. Se por um lado Weber compreende que a existência de um líder carismático (em estado “puro”) é evidentemente *revolucionária*, uma vez que parte do extracotidiano e propõe a esperança da alteração das condições normais da vida presente, por outro, em Durkheim o carisma (em termos weberianos) personificados em um líder, ou seja, os próprios líderes carismáticos

não são inovadores ou revolucionários [...] de fato eles só têm sucesso enquanto simbolizam a configuração social na qual se encontram, assim como os líderes tradicionais, na formulação de Weber são escravos do costume (Lindholm, 1993: 48).

²⁴ A exemplo da revolução francesa, ao qual Durkheim se referiu repetidas vezes como “o exemplo prototípico de um ritual despersonalizador e revigorante da era moderna” (Lindholm, 1993: 45).

²⁵ Para Durkheim (2003: 239), “O efeito da consciência comum é mais forte quando não é mais exercido de forma difusa, mas sim através da mediação de algum órgão claramente definido”. Em todo caso, em uma análise mais minuciosa acerca do pensamento dos dois autores, não seria forçoso afirmar que Weber reconhece mais o “coletivo” do que Durkheim o “indivíduo”.

Ou seja, para Durkheim (e neste ponto a análise de Lindholm é acertada) em momento algum uma liderança tipicamente carismática poderia ser revolucionária, uma vez que este líder espelha em tudo a comunidade à qual pertence. Em outras palavras, enquanto em Durkheim o líder advém da comunidade, em Weber é a comunidade que advém do líder, como um produto do próprio movimento carismático.

Não obstante, uma leitura atenta do caráter revolucionário do carisma em Weber revela que esta relação entre líder carismático e sua comunidade de seguidores (ou mesmo de origem) não é tão rigidamente posta, de forma a limitar a ação do líder sempre em oposição à ordem estabelecida²⁶. No raciocínio weberiano, o caráter revolucionário da liderança carismática, apesar de se opor à ordem cotidiana, parte necessariamente da própria realidade do grupo a qual pertence, sendo, portanto, uma transformação externa a partir da modificação da conduta interna do grupo²⁷. Essa característica carismática se contrapõe, segundo Weber, ao caráter (também, em certa medida) revolucionário da racionalização burocrática, que parte das transformações das ordens externas da vida cotidiana, para então transformar a conduta interna dos indivíduos em sociedade.

Conforme vimos, também a racionalização burocrática pode ser e tem sido muitas vezes um poder revolucionário de primeira ordem diante da tradição. Mas esta revoluciona, por meios técnicos e em princípio ‘de fora para dentro’ – como o faz precisamente toda transformação no campo econômico –, primeiro as coisas e as ordens, e depois, a partir dali, os homens, e estes últimos, no sentido de uma modificação de suas condições de adaptação e eventualmente de um aumento de suas possibilidades de adaptação ao mundo circundante, mediante o estabelecimento de fins e meios racionais. Isto quer dizer a afirmação de que a racionalização e a ‘ordem’ racional revolucionam ‘de fora para dentro’, enquanto o carisma, ao contrário, desde que exerça seus efeitos específicos, manifesta seu poder revolucionário ‘de dentro para fora’, *a partir de uma metanóia central do modo de pensar dos dominados*. (Weber, 1999: 327-28, grifo nosso)

Ao afirmar que a transformação carismática parte da alteração interna dos princípios cotidianos do grupo ao qual pertence, não obstante, Weber não desconsidera o caráter fundamentalmente revolucionário do carisma. Pelo contrário, é necessário percebermos em

²⁶ É importante frisarmos que a ordem a qual o carisma se opõe nem sempre se limita à política. No caso de padre Cícero, por exemplo, a liderança carismática representa um caso típico de manutenção de uma ordem política coronelista, todavia subvertendo uma ordem simbólica e religiosa tradicional, estabelecida pela instituição Católica, neste caso, partindo ainda – em diversos pontos – da própria realidade cotidiana de religiosidade popular presente na região.

²⁷ Esta característica destacada por Weber corrobora com as análises de Bourdieu, que insiste que uma transformação da ordem externa ao campo religioso (política, econômica, social, etc.) só pode ocorrer a partir de uma transformação política da própria ordem simbólica (interna) desse campo, conforme vimos na seção anterior.

que medida a “revolução carismática” é percebida no pensamento weberiano²⁸. Para o autor, o potencial carismático para a revolução se dá a partir da transformação da ordem estabelecida pela tradição, e, com ela, pelas instituições, visões de mundo, esperanças, e dogmas estabelecidos por um carisma anteriormente rotinizado. Este movimento de transformação carismática e posterior rotinização (que transforma o carisma em tradição, e, conseqüentemente em ordem cotidiana estabelecida) é visto por Weber como sendo fundamentalmente o motor da história.

O carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras de toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez da piedade diante dos costumes antiquíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular, e, portanto, divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, *é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente criador da história.* (Weber, 1999: 328, grifo nosso)

Weber esclarece, portanto, que o carisma está para o *status-quo* como elemento de transformação e mesmo de inversão dos valores postos. Neste sentido, vendo as transformações sociais de uma maneira particularmente histórica – sendo o tempo histórico uma constante de transformação e não de manutenção –, Weber vê no carisma o poder revolucionário *motor da história*²⁹.

Estabelecendo um contraponto entre as perspectivas de Durkheim e Weber acerca da formação e efetivação do processo histórico, percebemos que no primeiro, por um lado, as transformações históricas se dão somente através das transformações coletivas e despersonalizadas, como no exemplo da Revolução Francesa, muitas vezes por ele citada. Portanto, em Durkheim a transformação histórica nunca ocorre a partir do âmbito individual, ou seja, não há um sujeito pessoal histórico, mas apenas coletividades atuando como agentes transformadores. Embora reconhecidamente sejam efetivadas pelo âmbito do coletivo, para o sociólogo francês, essas transformações, destarte, ficam sem uma explicação motora, pois a transformação histórica, para ele, parte do cotidiano, deste modo, não possuindo poder de alteração.

²⁸ É necessário ressaltarmos que, para Weber, apesar de o carisma partir da transformação interna da comunidade (“de dentro para fora”), a dominação carismática só é possível a partir de “situações extraordinárias externas especialmente políticas ou econômicas, ou internas psíquicas particularmente religiosas ou de ambas em conjunto. Nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada pelo extraordinário, e da entrega ao heroísmo, seja qual for o seu conteúdo.” (Weber, 1999: 331)

²⁹ Esta afirmação vai de encontro direto com as prerrogativas de Marx, por exemplo, que vê na *luta de classes* esse motor gerador da transformação.

Weber, por outro lado, partindo de uma concepção que concebe a história como movimento de alteração de uma dada ordem social por um poder revolucionário que, quando estabelecido enquanto nova ordem luta contra novos movimentos de transformação, entende que esse elemento, este agente de fissura fundamentalmente revolucionário, parte fundamentalmente do âmbito individual, de um líder carismaticamente reconhecido do qual advém novas formas de concepção do mundo, novas doutrinas, novos tabus, e, portanto, uma nova ordem social e histórica³⁰, ressaltando, evidentemente, a importância do grupo que o legitima, e que torna possível seu potencial de transformação, tanto quanto a própria estrutura sociocultural (e/ou religiosa) tradicional que permitiu a própria criação de novas (futuras) tradições.

Em oposição à tradição, ainda em termos do caráter propriamente revolucionário do carisma, a atividade carismática revoluciona, portanto, as práticas e crenças cotidianas. Todavia, Weber faz importante ressalva a esta afirmação ao mostrar que o caminho percorrido pelo carisma leva, quase invariavelmente, à transformação deste em tradição, através do processo de *rotinização do carisma*. Weber entende por rotinização do carisma o processo pelo qual a comunidade tenta manter a nova ordem interna estabelecida já na ausência de seu líder, visando a expansão e estabelecimento para uma nova ordem também externa de si própria. Neste caso, o próprio autor adverte que reconhecer externamente quando uma dada comunidade religiosa deixou seu caráter revolucionário carismático para se tornar tradição, nem sempre é tarefa possível. Evidentemente, a análise tipológica destas comunidades generaliza em estados puros algo que está sempre em processo de transformação, algo que o próprio Weber (1999: 333) reconhece ser

difícil decidir pela aparência externa se a comunidade de comensais de um príncipe guerreiro tem caráter 'patrimonial' ou 'carismático'; isto depende do 'espírito' que anima a comunidade, vale dizer, do fundamento em que se apoia a posição do senhor; da autoridade santificada pela tradição ou fé, pessoal em um herói. *E o caminho que conduz da primeira situação à última tem estações intermediárias.* (Grifo nosso)

³⁰ É mister ressaltar o importante diálogo que Weber teve com a ciência histórica ao longo de sua vida acadêmica, tendo como importante interlocutores, dentre outros, Eduard Meyer e Karl Lamprecht. Se por um lado, de uma maneira geral, Lamprecht supervalorizava a compreensão do geral (como conceitos gerais, ou tipologias) no processo histórico (algo a que Weber decididamente não se opunha, enquanto **recurso heurístico**), Meyer, por outro, em uma perspectiva neo-rankeana, supervalorizava o indivíduo como único sujeito motor do processo histórico. Diante desse debate, Weber se posicionava em uma perspectiva equilibrada, que marcou toda sua concepção intelectual do processo histórico, uma vez que enquanto tomava as tipologias como importante instrumento de compreensão das peculiaridades históricas, via, entretanto, no indivíduo, mas não só nele, um elemento de fundamental importância para o desenvolvimento da história. Sobre o assunto ver: Mata (2005).

Neste sentido, para Weber, uma vez que o líder carismático morre, o carisma por ele deixado pode tomar diferentes caminhos: 1) permanecer em um substituto propriamente indicado pelo portador do carisma original, ou que conquiste por meios de provas a legitimidade de ser o substituto enviado para terminar a missão do primeiro³¹; 2) ser preservado por meio da burocratização, ou institucionalização, através do qual os substitutos do líder inicial conquistam o direito de portabilidade do carisma não por seus méritos pessoais, mas pela posição em que ocupam na hierarquia da instituição (caso do carisma de cargo³²); 3) desaparecer, e junto com ele a comunidade de seguidores, tornando extinto tanto o carisma, quanto os sequazes, como também a própria missão para a qual o líder foi supostamente enviado.

Em todos os casos (talvez em menores proporções no primeiro),

o carisma, em vez de atuar conforme seu sentido genuíno, de forma revolucionária, diante de tudo que seja tradicional ou se fundamente na aquisição 'legítima' de direitos, como acontece *in statu nascendi*, atua exatamente no sentido contrário, como fundamento de 'direitos adquiridos'. E precisamente nesta função alheia à sua índole torna-se ele um componente da vida cotidiana, pois a necessidade, à qual ele assim atende, é universal [...] exatamente neste ponto situa-se, inevitavelmente, a entrada no caminho do estatuto e da tradição. (Weber, 1999: 333)

O processo de rotinização do carisma³³, portanto, desencadeia um processo de *objetivação do carisma*. O carisma objetivado, segundo Weber, seria a passagem de um caráter subjetivo do carisma (como um dom, uma graça, ou qualquer investidura transcendental a um indivíduo em específico, por razões misteriosas de missão divina) em um caráter objetivo, de forma que este carisma inicial possa ser adquirido, seja por meio de seleção (Weber dá o exemplo dos efebos que são levados à florestas em ritos de passagem em

³¹ Weber (1999: 334) nos lembra que “já que se trata de carisma, não se pode nem pensar em uma livre ‘eleição’ do sucessor, mas apenas em um ‘reconhecimento’ da *existência* do carisma no pretendente à sucessão”. Sendo assim, o próprio sistema democrático, em uma comunidade iniciada por meios carismáticos, já significa uma total rotinização do carisma, para não falar em sua “eliminação”, algo que, talvez, seja um dos principais motivos de a Igreja Católica ainda hoje resistir a quaisquer formas de democratização na escolha papal, embora, evidentemente, esta democracia exista de modo “censitário”, vedado aos “eleitores legítimos” (cardeais).

³² No caso específico do carisma de cargo no cristianismo, Weber destaca a diferenciação entre o *puritanismo*, que rejeita a ideia de substituição carismaticamente qualificada do líder inicial (no caso, Cristo), e o *catolicismo*, que mantém o carisma de cargo através da “separação rigorosa entre o carisma e o merecimento pessoal” (Weber, 1999: 349).

³³ Weber procura frisar ainda que a permanência de uma dada situação de legitimação de uma autoridade carismática rotiniza o carisma, e o torna tradição legítima. Desta forma, “se a influência sobre os deuses e demônios se torna objeto de um culto permanente, o profeta ou o mágico carismático transforma-se em sacerdote. Se o estado de guerra se torna crônico e o desenvolvimento técnico da condução da guerra exige o exercício e recrutamento sistemático dos guerreiros, o líder militar transforma-se em rei. [...] uma coisa é certa: que a realeza normal é um principado guerreiro carismático que se tornou uma formação permanente, com um aparato de dominação que serve para domesticar os subjugados desarmados” (Weber, 1999: 343)

povos “primitivos”), seja por meio da educação (a exemplo dos sacerdotes formados em escolas específicas), ou mesmo por meios hereditários (caso das monarquias, por exemplo). Em todo caso, a objetivação do carisma marca o próprio processo de rotinização, a partir do qual o carisma perde completamente sua característica original: deixa de ser revolucionário, e passa a legitimar a tradição e o cotidiano, normalmente estabelecidos pela própria atividade carismática bem sucedida³⁴. Para Weber (1999: 344),

a conservação do conceito de carisma somente se justifica pelo fato de que sempre se mantém o caráter do extraordinário, não acessível para cada qual, nas relações entre os carismaticamente dominados e os preeminentes por princípio, e que o carisma precisamente por isso serve para a função social na qual é aplicado. Mas, evidentemente, esta forma da penetração do carisma na vida cotidiana significa sua transformação em uma estrutura permanente, a mais profunda transformação de seu caráter e de sua atuação.

Em outras palavras, a manutenção de um conceito de carisma nos casos em que este fora objetivado e rotinizado é justificável pelo fato de que (pelo menos) seu caráter extraordinário permanece preservado. Extraordinário no sentido de que se mantém uma diferenciação social baseada em um princípio extracotidiano, e mesmo sobrenatural, mantendo uma hierarquia, seja institucional, ou mesmo por regime de dominação política em uma dada comunidade ou povo. Isto significa, sobretudo, que uma análise da classe sacerdotal de uma dada religião como o cristianismo católico, através do conceito de carisma, é perfeitamente possível, pois por mais rotinizado e objetivado que esteja o carisma da instituição (e por mais dogmatizada que esteja a profecia inicial), este mantém um caráter diferenciador entre aqueles que possuem o carisma institucionalizado e aqueles que se mantêm como comunidade de seguidores (leigos).

Em suma, uma análise do conceito de carisma, bem como sua ação dominadora, potencial de transformação e motor histórico, necessita uma abrangência, em termos de interdisciplinaridade, que poucos autores conseguiram obter. A nosso ver, Weber se destacou por conceituar o carisma, dando substância teórica a um elemento fundamentalmente subjetivo, mas de consequências bastante objetivas na transformação histórica. De fato, análises filosóficas, ou mesmo psicológicas, do carisma enquanto elemento diferenciador de

³⁴ Weber destaca ainda a existência de motivações propriamente econômicas para a rotinização do carisma: “temos que nos referir agora àqueles motivos econômicos, antes já mencionados, que, sobretudo, condicionam a rotinização do carisma: a necessidade de as camadas privilegiadas por determinadas ordens políticas sociais e econômicas, já existentes, verem ‘legitimada’ sua situação social e econômica, isto é, de vê-la consagrada e transformada, de um estado de relações de poder existentes puramente de fato, em um cosmo de direitos adquiridos. Estes interesses constituem o motivo mais forte da conservação de elementos carismáticos, em forma objetivada, dentro da estrutura de dominação.” (Weber, 1999: 354)

determinados seres humanos, tornando-os líderes, ou no mínimo grandes influenciadores sociais, têm sua importância. Todavia, foi necessária a categorização feita por Weber, em especial suas generalizações, para que melhor visualizássemos as consequências, características e naturezas da dominação carismática, bem como alguns dos seus inúmeros efeitos no desenvolvimento da história. Este conceito – como pretendemos demonstrar no decorrer deste trabalho – é uma importante chave analítica para compreendermos as relações de poder e características propriamente religiosas de um fenômeno como o que tomamos por objeto de estudo. Estas relações, sobretudo históricas, são melhor visualizadas se elevadas a “tipos puros”, como os de Weber, todavia devidamente historicizadas e contextualizadas (singularizadas), evidenciando tanto a importância da tipologia weberiana como instrumento teórico, como as próprias disposições históricas de tais tipos quando colocados em contextos específicos.

2.1 – Tipologia dos agentes religiosos: a dominação carismática no contexto religioso.

A grande contribuição de Weber para as ciências humanas através da metodologia dos tipos ideais não se restringe, de modo algum, somente à melhor compreensão dos fenômenos carismáticos. Outro importante exemplo de contribuição do pensamento weberiano através do uso de tipologias se dá no campo dos estudos de religião, que, evidentemente, coincidem diretamente com os eventos tipicamente originários de estruturas carismáticas.

Sem dúvida, ao se iniciar um estudo sobre fenômenos religiosos, seja na sociologia, história, antropologia, ou mesmo em ciência(s) da(s) religião(ões), um dos autores de maior destaque é Max Weber. Este grande sucesso do pensamento weberiano nos estudos de religião não se dá somente por seu destacado interesse no fenômeno religioso, tido por ele como importante elemento no processo de racionalização ocidental. Mais que isso, suas tipologias sobre os “agentes do sagrado” foram um importante passo para uma compreensão mais elaborada tanto da dominação religiosa propriamente dita, como do próprio funcionamento estrutural do campo religioso, destacando, através do conceito de carisma, como tais agentes, dentro de suas estruturas estabelecidas, atuam em manutenção, transformação, e mesmo manipulação dos elementos que compõem a religião. Não obstante, o uso de tipologias, ou *conceitos históricos gerais* (nas palavras de Troeltsch³⁵), como “sagrado e profano”, “religião

³⁵ Ernst Troeltsch é um exemplo de que não fora Weber o único a adotar a metodologia de generalização conceitual para análise das particularidades de um dado evento, ou objeto de estudo. Já em *Protestantisches*

e magia”, “religião e seita”, “doutrina e profecia”, dentre muitos outros, permitiu ao longo de inúmeras pesquisas, avanços significativos para o alcance de conclusões não somente acerca da generalidade de tais fenômenos, mas especialmente de suas peculiaridades.

O conceito de carisma em Weber compõe-se tanto de elementos racionais, geradores de relações de poder e dominação religiosa, como de não racionais, cujos fundamentos, no entanto, não se perderam em referências metafísicas. Este fundamento não racional do carisma, em Weber, estaria presente tanto no ato revolucionário e transformador do líder carismático, quanto no seguimento incondicional de seu grupo de sequazes, que fundamentalmente agem segundo uma *ética da convicção*³⁶. Destarte, a explicação de Weber para a origem dos fenômenos religiosos, a partir tanto de pressupostos racionais como não racionais, voltados tanto para o indivíduo quanto para o coletivo, e, especialmente, estabelecendo não apenas uma generalização tipológica, mas fundamentando numa relação de causalidade propriamente histórica, faz do conceito de carisma – a nosso ver – um bom instrumento de análise das relações de dominação e interesses religiosos no contexto dos movimentos messiânicos.

Tomando como referência a sociologia da religião weberiana propriamente dita³⁷, a partir das tipologizações de Weber sobre os agentes religiosos carismaticamente qualificados e suas relações com a sociedade, tomamos como agentes principais para discussão o *magos*, o *sacerdote* e o *profeta*. É mister ressaltar, não obstante, que tais relações, dadas de maneira generalizante, na prática se efetuam de maneira fluida, processual, e, por conseguinte, histórica.

De um modo geral, para Weber, o carisma, em sua forma original, genuína e pura (ou seja, não rotinizado), está presente no mago e no profeta, ao contrário do sacerdote, que o já tem devidamente rotinizado. A diferenciação básica do carisma do mago e do profeta, portanto, se baseia no fato de o mago possuir dons extracotidianos usados de forma mágica a coagir os deuses para interesses eventuais, devidamente remunerado para tal. Já o profeta,

Christentum und Kirche in der Neuzeit (O protestantismo e o Mundo moderno), de 1925, Troeltsch destaca o uso de “conceitos gerais”, como metodologia de categorização em seus estudos de religião. Ver Troeltsch (1951).

³⁶ Acerca da diferenciação elaborada por Weber entre “ética da convicção” e “ética da responsabilidade”, ver: Weber (1982).

³⁷ Para isto a obra, sem dúvida, de maior relevância é *Economia e Sociedade*, embora no campo de história, e mesmo sociologia da religião, diversas outras obras sejam importante base para compreendermos o fenômeno religioso no pensamento geral de Weber, como, por exemplo, seus *Ensaio reunidos de Sociologia da Religião*, que embora esteja inacabado, tem seguido um caminho, ao menos no Brasil, de muito pouco conhecimento por parte dos pesquisadores na área dos estudos de religião.

possui o carisma na missão (de que acredita ser o único capaz de realizar, e estar devidamente capacitado para isto) de anunciar uma nova ordem social, ou religiosa, na qual sua profecia vai, normalmente, de encontro com os dogmas tradicionalmente estabelecidos. Além disso, o profeta possui senso ético para sua missão, não aceitando, para isso, nenhum tipo de remuneração. Por outro lado, o que ambos têm em comum é justamente sua oposição ao sacerdotalismo³⁸, não sendo eles profissionais de uma empresa religiosa específica (caso do sacerdote), e não estando ligados à manutenção da ordem social eticamente e tradicionalmente estabelecida.

Partindo, portanto, dos tipos do *magos*, ou *feiticeiro* (Freund, 2003), Weber estabelece como característica principal deste agente do sagrado seu caráter de uma espécie de “profissional liberal”, pois a ação do mago é, sobretudo, a ação de alguém que, coagindo os deuses por meio da magia, estabelece uma relação meramente casual com o sagrado, cuja finalidade está em responder a um desejo de outrem que lhe paga para este devido fim. O mago, portanto, apesar de possuir dons extracotidianos, não os utiliza a serviço de uma missão profética especial, ou mesmo de uma ética ou tradição que defenda sob cargo de uma instituição religiosa específica, mas apenas a serviço e benefício próprio, ou de outrem que lhe paga para isto. A este, segundo Freund (2003: 142) “falta a racionalização das representações metafísicas e a ética religiosa específica”. No caso deste agente em questão, seu carisma existe pelo fato de utilizar-se, como já dito, de dons extracotidianos, formando em torno de si uma comunidade de seguidores, que, neste caso, o segue não por sua liderança pessoal, mas por seu serviço prestado. O mago, conseqüentemente, possui um carisma cuja legitimidade não está ligada a uma mensagem ou tradição que divulga ou participa, mas apenas na eficácia de sua coação mágica³⁹.

Por outro lado, o sacerdote, em oposição ao mago, é marcado, antes de tudo, por seu carisma rotinizado. O surgimento do sacerdote em si, segundo Weber, está intimamente ligado à rotinização do carisma, uma vez que, para o sociólogo, “se a influência sobre os deuses e demônios se torna objeto de um culto permanente, o profeta ou o mago carismático

³⁸ Ou, de maneira mais precisa, da oposição do sacerdote a estes.

³⁹ Um exemplo típico, e, em certa medida ainda comum de “mago” na sociedade brasileira pode ser dado através das chamadas “benzedoras”, ou mesmo de ciganas, cartomantes, mães e pais-de-santo (que não estejam ligados a “ilês-axés”, vulgo “terreiros”, que neste caso se aproximariam mais ao tipo-ideal de sacerdotes), que praticam sua atividade religiosa em momentos ocasionais, quando seus serviços são requisitados, formando uma espécie de “classe de profissionais liberais” da religião, estando à margem das instituições religiosas, bem como desligados de mensagens proféticas éticas. Para reflexões sobre o papel das benzedoras na religião, ver: Farinha (2009).

transforma-se em sacerdote” (Weber, 1999: 343). Isto significa que a existência de um sacerdote, e conseqüentemente de um culto religioso ligado à instituição⁴⁰, indica necessariamente a existência de uma tradição, dogma e ética religiosa *racional* por trás da atuação sacerdotal.

A educação do sacerdote se fundamenta em uma disciplina racional, em um sistema racional de pensamentos religiosos e em uma doutrina ética igualmente sistematizada. [...] o padre é o servidor de um culto que agrupa pessoas determinadas, tem suas normas e reúne regularmente, em datas determinadas os membros em locais determinados.” (Freund, 2003: 143)

O sacerdote, portanto, representa claramente um carisma rotinizado que se tornou um *carisma de cargo*. Neste sentido, uma vez que o sacerdote possui seu carisma ligado à instituição religiosa, ou seja, ao cargo hierárquico que ocupa, a pessoa em si – em seus defeitos e virtudes – está, em certa medida, separada de seu carisma, não importando, por conseguinte, as atitudes éticas e morais deste diante da sociedade para o reconhecimento da portabilidade de suas qualidades carismáticas. Esta situação é muito comum no clero católico, especialmente quando este está fora da vigilância romana⁴¹.

De fato, a figura do sacerdote está intimamente ligada a um processo de racionalização das crenças e práticas religiosas. Para Bourdieu (2007), este processo de racionalização e burocratização advém, antes de tudo, da expropriação religiosa que uma determinada classe de agentes religiosos exerce sobre os leigos. O fato de o conhecimento dos ritos, bem como das práticas mágicas de coação dos deuses, ou mesmo da ética profética de um dado período (algo que Weber classificou como “saber sagrado”⁴²) fez com que a diferenciação do conhecimento religioso gerasse uma diferenciação também de classe religiosa. A consequência disso – que evidentemente marca o próprio processo de rotinização e objetivação do carisma – é a detenção do poder religioso e simbólico por uma classe de indivíduos especializados na gerência dos assuntos e práticas relacionados ao sagrado. Estas pessoas se tornam, então, sacerdotes, se diferenciando dos demais membros da comunidade (leigos), e os defendendo (ou, evidentemente a si mesmos) de possíveis concorrências: os

⁴⁰ Para Freund (2003: 143): “não existe sacerdócio sem culto, embora possa existir culto sem clero especial.”

⁴¹ O caso de Goiás foi bastante típico até o início do século XX, no qual o clero em muito pouco seguia as obrigações morais e religiosas, não sendo, por isso, destituídos de suas funções sacerdotais. Sobre o assunto, ver Santos (2008).

⁴² Ver: Weber (2009: 314).

magos e os profetas⁴³. É evidente que, no entanto, os interesses de classe, ou de dominação e poder, não estão dissociados dos interesses propriamente religiosos destes agentes em questão. Em decorrência disso, é mister ressaltar que a crença na legitimidade de si, e mesmo da instituição à qual pertence, deve, em última instância, ser vista como uma das principais razões pela disputa do sagrado, tornando-se perigosas as generalizações que tornam os motivos religiosos puramente interesses de obtenção e manutenção de poder, como o faz as análises de Bourdieu.

A criação de “saberes sagrados” restritos a uma classe de sacerdotes, “fechamento do Canon”, “tabus”, etc., embora não seja possível defini-las como invariavelmente racionais e intencionais, são, em última instância, medidas para manutenção de uma unidade de sentido na comunidade religiosa. A ameaça de concorrência do mago, e, especialmente do profeta, é, não obstante, razão suficiente para que tais medidas surjam ao longo da história de uma dada religião⁴⁴. O próprio cristianismo se consolidou a partir de um contexto de disputa de diversas correntes teológicas sobre a mensagem original do Cristo, e somente a partir do surgimento de uma classe sacerdotal poderosa, com o apoio expressivo do próprio Estado romano, é que se pôde determinar um dado conhecimento como sagrado, e condenar outros como heresias.

Por outro lado, a tipologia do *profeta* é, portanto, de fato marcada por este caráter conflituoso e revolucionário, especialmente em relação à ordem estabelecida pela doutrina sacerdotal. O carisma descrito por Weber em *Economia e Sociedade*⁴⁵, no qual a liderança carismática segue um padrão de revolução e oposição aos valores e tradições cotidianamente estabelecidas, estão direcionados especialmente à tipologia do “profeta”⁴⁶. O carisma profético, neste sentido, é um carisma estritamente *pessoal*, marcado por uma comunidade de seguidores que o seguem de maneira fiel, acreditando na missão da qual o profeta acredita e

⁴³ Os ataques realizados pela Ordem Redentorista em Goiás contra o movimento de “santa Dica”, e mesmo de diversos outros agentes marcados como “magos”, através do jornal *Santuário da Trindade* é um exemplo bastante evidente desta disputa por monopólio do poder sagrado, do qual nos ocuparemos neste trabalho.

⁴⁴ Parece-nos evidente que não só para a sobrevivência, mas para a constituição de uma religião como tal estas medidas são necessárias, pois são justamente elas que proporcionam o processo de racionalização e burocratização da profecia e carisma antes pertencente ao seu fundador.

⁴⁵ Lembramos que a ordem em que estão organizados os textos em *Economia e Sociedade*, que seguem a edição de Marianne Weber, não pontua necessariamente a ordem original de redação dos textos. Sobre o assunto, ver Tenbruck (1980).

⁴⁶ É importante ressaltarmos que essa oposição do profeta à tradição e os valores vigentes não se dá de maneira absoluta, uma vez que – como ressaltamos na seção anterior – a “revolução” profética não se dá senão a partir da própria tradição na qual o profeta está inserido e constantemente resignifica. Neste caso, destacamos uma oposição das tipologias do sacerdote e profeta voltadas de modo especial à própria “distribuição da graça”, cuja tentativa de monopólio do sacerdote e sua instituição é contestada e afrontada pela ação carismática legitimadora do profeta.

divulga ser (somente ele) portador; ao contrário do mago, o qual seus seguidores não possuem fidelidade, se remetendo a ele somente em momentos ocasionais de necessidade, sendo que, caso sua magia não seja eficaz, qualquer outro mago devidamente carismático poderia substituí-lo⁴⁷. No caso do profeta, portanto, não importa se seus seguidores a ele estejam ligados pessoalmente, ou à sua doutrina e promessa, pois “o que realmente importa é sua vocação pessoal” (Freund, 2003: 143), ou seja, o dom que somente aquele indivíduo em específico possui e é capaz de realizar como missão.

A manutenção da crença dos fieis na legitimidade do portador do carisma, como descrito anteriormente, é realizada mediante constantes “provas” da portabilidade do carisma por seu portador. No caso do profeta, Weber destaca que este necessita de uma confirmação mágica para ser bem sucedido em sua missão, ou seja, necessita provar por meio de “milagres” que é portador do carisma ou do “dom”; diferentemente do mago, que tem sua legitimação na eficácia da magia, ou seja, na coação imediata dos deuses, por meio de rituais simbólicos, ou do sacerdote, que a legitimidade da existência de seu carisma existe no cargo que ocupa na instituição religiosa, não precisando, para isto, prová-lo por meio de milagres, missões, ou mesmo magia⁴⁸. Desse modo, provada a portabilidade do carisma, o profeta atua sob uma espécie de “propaganda profética” pela qual consegue – através dos milagres e anúncios – a adesão de fieis (lembrando o caráter de gratuidade dos serviços do profeta, em contraponto ao mago, que é devidamente remunerado por sua magia).

Em todo caso, o conteúdo da profecia⁴⁹ divulgada e detida sob poder do profeta é um dos principais fundamentos de seu carisma, pois é justamente através do conteúdo de sua fala que este agente do sagrado persuade seus discípulos convencendo-os (mediante também a

⁴⁷ Outra característica que diferencia o mago do profeta consiste no fato de este último anunciar “uma revelação cujo conteúdo não consiste absolutamente em processos mágicos, mas sim em uma doutrina ou em um dever” (Freund, 2003: 143)

⁴⁸ Outra importante distinção que Weber faz acerca do “profeta” refere-se a uma relação de comparação deste com o “mestre ético”. Esta relação se dá especialmente pelo fato de tais mestres reunirem em torno de si um conjunto de discípulos que são responsáveis por propagarem e darem continuidade ao seu anúncio. Para Weber (2009: 306), portanto, “existe uma conexão por vários estágios de transição entre o profeta e o mestre ético, especialmente o ético-social, que pleno de uma sabedoria nova ou da compreensão renovada de uma sabedoria antiga, reúne em volta de si discípulos, aconselhando pessoas comuns em assuntos provados, príncipes em assuntos públicos e eventualmente procura instigá-los à criação de ordens éticas”.

⁴⁹ Weber classifica dois tipos distintos de profecia, aos quais denomina “profecia ética” e “profecia exemplar”, isto quando se considera o profeta como um anunciador de um deus e sua respectiva vontade. Segundo ele, a profecia pode ser chamada de *ética* quando o profeta “em virtude de seu cargo divino, exige obediência como dever ético”, e *exemplar* quando o profeta “por seu próprio exemplo mostra aos outros o caminho da salvação religiosa [...] cuja prédica nada sabe de um encargo divino nem de um dever ético de obediência, mas se dirige ao interesse daqueles que sentem necessidade de salvação, o interesse de seguir o caminho exemplificado” (Weber, 2009: 308)

provas físicas, como milagres) de sua legitimidade, bem como da coerência de seu discurso. Neste sentido, é de fundamental importância que o conteúdo da profecia proferida seja eloquente e gere, segundo Weber, uma visão de mundo homogênea; ou, nas palavras de Berger e Luckmann (2005), um sentido *autoevidente* em sua comunidade de seguidores. Weber afirma ainda que, de um modo geral, todas as categorias de revelação profética possuem em comum esta visão homogênea de mundo, dada através da atribuição de sentido para a vida, para o universo, e, principalmente, para os sofrimentos humanos no mundo presente, o que ficou conhecido como *teodicéia*⁵⁰. Ou seja, as profecias em geral buscam uma generalização do sentido da vida e da existência de tudo, não apenas em um caráter explicativo, mas de modo que se encontre um caminho que deve ser percorrido pelos fieis para que se alcance a salvação de sua alma, e complete um destino histórico traçado pela divindade para a humanidade inteira, ou para aquela comunidade em específico.

Todas [as profecias] têm em comum – primeiro para o próprio profeta e, em seguida para seus acólitos: uma visão homogênea da vida, considerando-se esta conscientemente de um ponto de vista que lhe atribui um sentido homogêneo. [...] Significa sempre, só que em graus diversos e com êxitos diferentes, uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver, qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto [...] traz consigo a importante concepção religiosa do “mundo” como um “cosmos” do qual se exige que constitua um “todo”, de algum modo ordenado segundo um “sentido”, e cujos fenômenos, cada um por si, são medidas e valoradas por esse postulado (Weber, 2009: 310).

Esta busca por uma visão de mundo homogênea, gerada por meio de uma profecia, através da qual se funda uma nova comunidade cujo fim profético determinou uma missão a ser cumprida tanto pelo profeta fundador quanto pelo grupo seguidor, constitui os elementos básicos da formação de um movimento milenarista, ou messiânico. Não é por acaso que boa parte das religiões de caráter mundial (judaísmo, cristianismo, islamismo, por exemplo) tenham se fundado a partir de movimentos messiânicos, cujo carisma profético fundador se rotinizou, transformando uma determinada classe de seguidores privilegiados (normalmente mais próximos ao profeta) na origem de uma classe sacerdotal, e constituindo saberes

⁵⁰ Outra importante diferenciação entre o pensamento de Weber e de Bourdieu acerca de suas concepções acerca dos interesses políticos, econômicos e sociais na religião é que, enquanto o primeiro ressalta questões culturais e propriamente religiosas na constituição do discurso e da visão de mundo de um dado grupo religioso, o segundo restringe sua interpretação acerca destes elementos como sendo apenas interesses de cunho econômico e social, como já citado, interpretando toda teodicéia como uma “sociodicéia” (Bourdieu, 2007: 49).

sagrados, tabus, cânon, dentre outras práticas rituais e burocráticas típicas da dogmatização da profecia original e constituição de uma religião propriamente dita⁵¹.

Destarte, ao analisarmos o conceito de carisma, especialmente sob o prisma weberiano, percebemos, sobretudo, a importância do uso de tipologias nos estudos propriamente históricos. Embora a teoria do carisma ainda possua verdadeiros “pontos cegos”, especialmente sobre sua natureza e substância, sua importância do ponto de vista de diferenciação de ações de agentes carismáticos distintos, bem como do ponto de vista de sua importância para a transformação histórica, revela-nos a necessidade de aprofundamento e sofisticação nos estudos históricos e sociológicos sobre o tema, tanto do ponto de vista teórico, quanto em sua utilização como ferramenta de análise.

No campo dos estudos de religião, Weber evidentemente ainda é nome de grande destaque, e seu sucesso não pode ser desvinculado da sofisticação que deu ao conceito de carisma; nas palavras de Mata (2010: 99) transformando “uma categoria religiosa em tipo-ideal”. Tipos ideais como “sacerdote”, “mago” e “profeta” deram expressiva importância à generalidade (como também à singularidade) dos agentes religiosos, bem como de sua importância na transformação e “movimento” da história. Quando aplicados à análise histórica, como já reconhecia o próprio Weber, tais tipos revelam-se “fluidos”⁵², o que não diminui sua importância. No caso do presente trabalho, o conceito de carisma tem relevância ainda maior, pois não só configura um entendimento mais sofisticado da formação, dominação e relações propriamente religiosas entre os agentes religiosos de um dado contexto histórico, abordando tanto seu caráter racional como não racional, como pode *também* fundamentar teoricamente a formação e desfecho dos movimentos messiânico-milenaristas, permitindo uma análise alternativa das relações de poder entre tais movimentos “carismaticamente revolucionários” e a ordem social e simbólica estabelecida, gerenciada e defendida pelas instituições religiosas sacerdotais, como se evidencia em nosso objeto de pesquisa.

⁵¹ Esta relação entre carisma profético e movimentos messiânicos será melhor descrita e aprofundada na sessão seguinte deste capítulo.

⁵² “Esta oposição, clara no plano conceitual, é ‘fluida’ na realidade [...]. A distinção deverá ser buscada qualitativamente em cada caso” (Weber, 1999: 331).

3 – Perspectivas teórico-metodológicas acerca do *messianismo/milenarismo*.

Os estudos de messianismo e milenarismo – tema de fundamental importância no presente trabalho – foram de grande relevância para avanços no campo de pesquisa em religião, em especial nas discussões teórico-metodológicas que vimos abordando até aqui. Esta relevância se explica, em nossa pesquisa, por quatro fatores principais: 1) os movimentos messiânicos e milenaristas são um importante ponto de partida para a criação de novas religiões, normalmente a partir de outras já existentes, especialmente no caso das religiões de caráter mundial; 2) os movimentos messiânicos e milenaristas atuam tanto no campo religioso, como no político e social, trazendo-nos uma importante visão multidimensional sobre as relações de poder e propriamente religiosas presentes na interação de tais campos; 3) as análises dos movimentos messiânicos e milenaristas não podem se restringir nem às generalizações tipológicas, nem tampouco às demasiadas singularizações, o que nos oferece uma importante visão da contribuição de ambas, especialmente no âmbito histórico e sociológico, para os estudos de religião; 4) os movimentos messiânicos e milenaristas constituem uma importante chave analítica para compreendermos o conceito de carisma em uma perspectiva histórica.

No Brasil, as pesquisas científicas acerca de movimentos de caráter messiânico-milenarista se deram já na primeira metade do século XX. Entre os anos 1940 e 1960, diversos autores de distintas áreas como psicologia, antropologia, jornalismo e sociologia se destacaram por importantes trabalhos sobre o tema, legando-nos significativas informações e avanços teórico-metodológicos, formando o que Monteiro (2010) denominou *tradição socioantropológica*. Esses estudos têm, não obstante, como autora de maior renome – indubitavelmente a mais evocada em toda bibliografia sobre o tema – Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Maria Isaura Pereira de Queiroz ocupa o posto de um verdadeiro “marco” teórico-metodológico brasileiro sobre o assunto. Segundo Roger Bastide,

a tendência, anterior a seus trabalhos, era calcar a observação de todos os movimentos ocorridos no Brasil sobre os modelos de Pedra Bonita, ou de Antônio Conselheiro, – movimentos dolorosos e sangrentos, numa palavra, “dramas” [...] Os sociólogos que se haviam dedicado, antes da autora, à descrição de tais movimentos eram homens do litoral urbanizado, que introduziam em suas interpretações valores provenientes do exterior; podiam manifestar simpatia pelos roceiros, porém acabaram formulando condenações irreconciliáveis, no que diz respeito aos movimentos que arrastavam os camponeses para as cidades místicas. (Bastide, 1976: XV).

Destarte, anteriormente aos trabalhos de Pereira de Queiroz, o que se produzia no Brasil a respeito do tema pautava-se em utilizações demasiado arriscadas de conceitos e interpretações produzidas fora do contexto brasileiro, especialmente no que tange o campesinato interiorano, principal afetado por tais movimentos. Ao invés de se utilizar de uma tipologia europeia para os fenômenos brasileiros, Pereira de Queiroz optou pela elaboração de um novo arranjo tipológico, a partir de nosso próprio contexto. Esta substituição de uma tipologia por outra, apesar de ser um avanço bastante significativo para as pesquisas sobre o tema, não resolveu os impasses teórico-metodológicos, pelos quais a autora seria posteriormente criticada.

As diversas contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz, em sua obra principal “O messianismo no Brasil e no mundo”, divergem-se em variadas interpretações de seus comentadores. Em Roger Bastide,

O objetivo que se impunha a autora era [...] desvendar as razões específicas [dos movimentos messiânicos], levando determinada sociedade de parentelas a dar lugar, num momento dado, a um grupo messiânico, – enquanto outra, em conjunturas e condições semelhantes, não manifesta igual reação. (Bastide, 1976: XX)

Em Negrão (2001), as contribuições de Pereira de Queiroz são descritas desde o fato de esta dotar os movimentos messiânicos de uma “dinâmica interna própria” (Negrão 2001: 122), à superação de uma tendência interpretativa marxista que considerava o messianismo como uma “patologia social”⁵³, algo que o autor denomina “vertente ficcionista” (Negrão 2001: 120). O fato é que a obra de Pereira de Queiroz deu ao fenômeno messiânico no Brasil “direito de cidadania nos estudos sociológicos” (Pereira de Queiroz, 1976: 46). Esse direito concentrava tais estudos em uma perspectiva notadamente voltada para a sociologia, o que acarretou dificuldades analíticas e teórico-metodológicas quando visto de um prisma histórico, para objetos de pesquisa relacionados a movimentos messiânicos. Essas dificuldades analíticas proporcionadas pelo uso metodológico de tipos ideais, não diminuem, no entanto, a importância de tais reflexões. Pelo contrário, como pretendemos demonstrar no presente trabalho, esse uso de tipologias (como no caso de Weber), quando atreladas a perspectivas históricas, portanto, contextualizadas e historicizadas, são um importante instrumento heurístico para os estudos de religião. Pretendemos fazê-lo, destarte, através da

⁵³ Esta tendência marxista de estudos sobre o messianismo tem como principal referência Maurício Vinhas de Queiroz, que em sua obra “Messianismo e conflito social (A guerra sertaneja do Contestado)” chegou a afirmar que “o messianismo é uma revolta alienada [...] levando os seus membros a isolar-se da realidade e a ensimesmar-se” (Vinhas de Queiroz, 1977: 253).

aplicação do conceito de carisma em nosso objeto de pesquisa. Retomaremos esta discussão, no entanto, mais adiante.

Fora dos movimentos messiânico-milenaristas brasileiros “padrões” – do tipo rural, provindo de religiosidades populares católicas – também ganharam destaque no campo científico brasileiro os “movimentos de santidade” de tribos indígenas tupi-guarani. Os movimentos migratórios dessas tribos, nos séculos XV e XVI, chamaram desde cedo a atenção dos pesquisadores, especialmente pela permanência de tais migrações em meados do século XIX e XX, em que, notadamente messiânicos, esses movimentos visavam encontrar uma “Terra sem Mal”, algo que se supõe semelhante ao “paraíso” cristão, ou à “terra prometida” judaica, entretanto permeado/originado de crenças da cultura propriamente indígena⁵⁴. A partir dos movimentos de migração dos séculos XIX e XX, bem como de fontes escritas pelos colonizadores e jesuítas no XV e XVI, autores como Alfred Métraux interpretaram as migrações seiscentistas como movimentos propriamente messiânicos, uma vez que – apesar das fontes primárias em nada confirmar – as migrações novecentistas seriam seus principais frutos, a partir dos quais seguramente se poderia chegar a tais conclusões. A partir de então, criou-se uma tradição interpretativa, a qual Pompa (2003: 102) chama de “pecado original”, em que, ao invés de se recorrer às fontes primárias dos séculos XV e XVI, os pesquisadores partiam do pressuposto de Métraux, recorrendo no mesmo equívoco interpretativo.

Com *La religion des tupinamba*, nasce um dos maiores “mitos de origem” da etnologia religiosa da América do Sul: o mito da Terra sem Mal e do “messianismo” como elementos característicos da cultura tupi-guarani. O arcabouço metodológico que circunscreve esse mito consiste em *explicar* a cultura tupinambá pela cultura guarani moderna, e considerar, ao mesmo tempo como “pressuposto” e como “consequência”, a segunda como derivada da primeira. (Pompa, 2003: 105-106)

A partir da crítica a Métraux, Cristina Pompa, em sua obra “Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial”, realizou uma importante revisão teórico-metodológica sobre o assunto, detectando diversos equívocos no uso de fontes, bem como variados pontos-cegos⁵⁵ ainda existentes nas interpretações realizadas do tema até então. As

⁵⁴ Segundo Pompa (2003: 121) a quimera da “Terra sem Mal” almejada por estes movimentos “messiânicos” consistiam na “possibilidade de alcançar a imortalidade, aqui e agora, descrições de Nóbrega e Léry a respeito das grandes cerimônias dos *caraiabas*, na qual estes últimos convidavam os índios a não trabalharem, pois os alimentos cresceriam sozinhos, as flechas caçariam sozinhas no mato, as velhas se tornariam moças, as mulheres casariam com quem quisessem, etc.”.

⁵⁵ Um exemplo do que ainda não se pode considerar como dado é o fato da origem de um possível messianismo indígena tupi-guarani: seriam estes originais de sua própria cultura, ou seria resultado de um sincretismo

principais críticas e reflexões realizadas pela autora se dão nas possibilidades e dificuldades teórico-metodológicas entre as perspectivas sociológica e histórica na compreensão dos fenômenos messiânicos; no caso específico de Pompa, relacionados às migrações religiosas tupi-guarani.

No que tange a historiografia sobre os movimentos messiânicos, segundo Monteiro (2010), até meados da década de 1970 as produções historiográficas sobre temas relacionados ao messianismo foram raras. Este espectro foi alterado a partir do referido contexto especialmente pelo fato de novas abordagens de cunho historiográfico (embora não raramente partindo de distintas áreas das ciências humanas) entrarem de vez no cenário da pesquisa em “messianismos”. Dentre os pioneiros a utilizarem métodos históricos para tal, destacam-se: *Duglas Teixeira de Monteiro* (“Os errantes do novo século: um ensaio sobre o surto milenarista do Contestado”, 1974) e *Janaína Amado* (“Conflito social no Brasil: a revolta dos Mucker”, 1978); seguidos de importantes trabalhos como os de *Francisco Régis Lopes Ramos* (“Caldeirão”, 1991), *Jacqueline Hermann* (“Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador da ‘Cidade do Paraíso Terrestre’, Pernambuco, 1817-1820”, 2001), e *Cristina Pompa* (“Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial”, 2003)⁵⁶. Os temas mais recorrentes, destarte, sofreram importantes alterações, permanecendo em cena os casos de “Pedra Bonita” e “Canudos”⁵⁷, mas com maiores destaques para “Contestado”, “Muckers” e “Juazeiro”, algo já iniciado por Pereira de Queiroz, mas significativamente avançado com as pesquisas historiográficas.

Se nos objetos, por um lado, houve importantes modificações, no trato metodológico, por outro, não poderia se ter seguido outro caminho. A crítica às generalizações descuidadas, bem como ao recorrente trato ideológico das fontes demarcaram o campo de discussão sobre o assunto. Em Cristina Pompa, ainda acerca das dificuldades por ela encontradas nos tratos com as fontes dos movimentos “messiânicos” indígenas dos séculos XV e XVI, encontramos

religioso fruto da colonização e evangelização que já era iniciada? Para Pompa (2003: 114), “o que foi chamado de ‘messianismo tupi-guarani’ pode ser um produto original sem deixar de ter como causa o choque cultural”.

⁵⁶ Em Goiás, o caso notadamente referente a este assunto não poderia ser outro senão o de “santa Dica”. No entanto, poucas publicações alçaram tal movimento, destacando-se somente *Lauro de Vasconcellos* com sua obra, postumamente publicada, “santa Dica”: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo”, de 1991, e *Eleonora Zicari Costa de Brito*, em sua dissertação de mestrado intitulada “A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: “santa Dica” e a Corte dos Anjos em Goiás – 1923 a 1925”, de 1992, conforme citamos na introdução do presente trabalho.

⁵⁷ Uma interessante revisão historiográfica sobre o tema de “Canudos” foi realizada por Jacqueline Hermann, cujo trabalho buscou discutir os suportes teóricos e ideológicos que nortearam as produções sobre o assunto nas décadas de 1960 e 1970, tendo como ponto de partida as discussões sobre as questões agrárias no Brasil. Ver: Hermann (1997).

uma forte crítica às generalizações de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que diretamente teriam corroborado para um recorrente erro de anacronismo para com os eventos pesquisados.

Para a autora:

em Maria Isaura Pereira de Queiroz a diferenciação [entre as culturas indígenas do XVI e XIX] nunca é histórica, e sim sociológica. A identificação de diferenças não remete a concretas situações culturais, mas, a partir da concretude histórica, constrói tipos ideais abstratos. As especificidades históricas desaparecem, engolidas pelas “categorias”, que ignoram a dimensão temporal. (Pompa, 2003: 112).

Em contraposição a esta perspectiva metodológica, Pompa aposta na utilização de métodos histórico-culturais, que, através de um trato temporal das fontes, pudesse obstar a atribuição de significâncias culturais anacrônicas às fontes abordadas. Destarte, para a autora,

se nos colocarmos num outro ponto de vista, o histórico-religioso, as coisas adquirem uma outra dimensão e o problema não é mais se o messianismo tupi-guarani seria ou não anterior aos brancos, mas sim: como, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, diante de diferentes problemas sociais e históricos, as culturas tupinambá e guarani elaboram produtos simbólicos originais? Como os conjuntos mítico-rituais foram relidos e re-significados para continuar a dar sentido a um mundo em rápida e catastrófica mudança? (Pompa, 2003: 114)

Neste sentido, Pompa acredita que somente um trato temporal, que possibilite encarar as culturas históricas como *processos históricos*⁵⁸, admitindo, para isto, que, como no caso judaico, a originalidade de uma dada cultura religiosa não seja completamente negada por seu “choque-cultural” com outras formas de religião, nem tampouco tomada de completa singularidade, como se tal choque em nada tivesse alterado o universo religioso dessa mesma cultura, é que os anacronismos e simplismos teórico-metodológicos podem ser evitados. De fato, a pretensão de Cristina Pompa para com suas reflexões e críticas remete a uma defesa de uma reconstrução de eventos do passado a partir do contexto deste mesmo evento, e não de contextos posteriores, ou de categorizações descontextualizadas⁵⁹.

Em contrapartida, é fato que os tipos ideais, como vimos mostrando neste trabalho, têm sua irredutível parcela de relevância nas pesquisas em religião. As tipologias de movimentos messiânicos traçados por Maria Isaura Pereira de Queiroz, embora tenham

⁵⁸ “Essa posição vem da dificuldade, típica da época das obras ‘clássicas’ mas também difundida hoje em dia, em pensar as culturas nativas como algo *em processo*, em permanente tensão dinâmica entre sistemas simbólicos e contingências históricas” (Pompa, 2003: 114).

⁵⁹ “Nossa tarefa é [...] tentar descobrir que significado podia ter o tema da Terra sem Mal ‘num contexto histórico e cultural que não é o de hoje’. Não se pode não concordar com essa proposta, que à primeira vista repõe o problema em termos historicamente corretos, estigmatizando a atitude, até então frequente, de explicar o passado com o presente e chamando a atenção para as diferenças históricas e culturais que separam os dois contextos em que o fenômeno se construiu.” (Pompa, 2003: 118).

causado desconforto nos historiadores por sua pretensão universalista⁶⁰ (como *parece* ser toda tipologia), tiveram importante contribuição nos estudos sobre o tema, tornando-se (não por acaso) uma respeitável referência no assunto. Para Negrão (2001: 125):

Mais pretensioso, neste sentido de busca da generalização, foi o objetivo dos estudos realizados por Maria Isaura Pereira de Queiroz, muito bem expresso no título de sua obra maior. Em sua busca do genérico e do variável na totalidade dos movimentos messiânicos deste tipo eclodidos em todo o globo, com finalidades classificatórias, a autora atrelada a uma ótica estrutural, chega ao estabelecimento de grandes categorias abarcando movimentos tão díspares quanto os ocorridos em sociedades primitivas e ocidentais.

O fato é que Pereira de Queiroz, ao que nos parece, não seria ingênua a ponto de generalizar tipologicamente os movimentos messiânicos (em nível nacional e global), mesmo em intencionalidade classificatória, a ponto de não perceber as particularidades e singularidades de cada um. Para Bastide (1976: XVII), não obstante,

Haveria uma solução intermediária, susceptível ao mesmo tempo de captar semelhanças e diferenças, delimitando de certo modo as zonas em que atuam as analogias, e as zonas em que as mesmas se rompem. [...] Maria Isaura Pereira de Queiroz se situa nesta corrente de pensamento; ao mesmo tempo, evita a simplificação abusiva e a multiplicidade privada de sentido, para chegar a uma “tipologia dos messianismos”.

Em todo caso, em suas “considerações finais”, Pereira de Queiroz propõe como elemento generalizável, estruturador e, portanto, unificador dos movimentos messiânicos (algo como uma essência de tais eventos) a presença de uma *sociedade de parentela*. Esta conclusão a que chegou a autora, não obstante suas respeitáveis contribuições, não nos parece suficiente, uma vez que em inúmeros outros movimentos messiânicos não abordados por ela (e nem poderia, mesmo em uma obra de maior fôlego) a ideia de “parentesco”, pela autora desenvolvida, não parece sempre evidente. Para nós, o conceito weberiano de carisma parece um caminho mais interessante, como pretendemos demonstrar através de nosso objeto de pesquisa.

De toda forma, as generalizações, quando tomadas como recurso heurístico para a interpretação das realidades, são boas ferramentas de análise, uma vez que se parte da própria realidade histórica para criação de “tipos ideais”, e, a partir desses, analisar as singularidades (e não as generalidades) dos eventos históricos em seu contexto específico. Por outro lado, a criação de tipologias, generalizações e homogeneidades que não tenham como propósito a

⁶⁰ Para Monteiro (2010: 96), “partindo de um prisma eminentemente estruturalista, a autora tenta fundamentar uma ‘sociologia geral do messianismo’, que abarque várias manifestações de diversas épocas e grupos sociais, apresentando uma notável série tipológica de formas de manifestação”.

singularização histórica, mas apenas a classificação “rígida” de eventos singulares (como nos parece ser o caso de Maria Isaura Pereira de Queiroz), não nos parece um bom caminho teórico-metodológico para uma análise sofisticada, pelo menos do prisma historiográfico, dos movimentos messiânicos. É fato que os movimentos messiânicos são permeados, sobretudo, de uma historicidade que lhes é inerente, tornando-se necessário “remeter cada elemento cultural a seu contexto histórico específico, e relacioná-lo com outros elementos pertinentes” (Pompa, 2003: 132). Esta historicidade dos movimentos messiânico-milenaristas decorre do fato de estes lidarem, antes de tudo, com uma dimensão temporal, seja em uma “nostalgia do futuro”, ou uma “nostalgia do paraíso perdido” (Delumeau, 1997: 11)⁶¹. É justamente essa dimensão temporal com a qual trabalha constantemente a escatologia milenarista que nos permite reafirmar a necessidade de uma metodologia histórica (mas não só) para lidar com tais eventos.

A dimensão temporal, e, portanto, histórica, dos movimentos messiânicos e milenaristas, sobretudo deste último, é marcada notadamente pela aceção do tempo como sendo *linear* e portador de um desfecho final, trazido pela mensagem do messias (caso do messianismo), ou pela esperança dos “mil anos de felicidade” (caso do milenarismo)⁶². O caso é que, seja a esperança em um mundo vindouro, ou na transformação do mundo em que se vive⁶³, a ânsia de tais movimentos pauta-se em uma transformação temporal, sendo esta transformação produto somente de uma percepção de tempo histórico linear-narrativo, e não circular, pois “a ideia de um contínuo recomeçar também se opõe à de um estado de perfeição

⁶¹ Interessante notar que o próprio Delumeau (1997), em sua obra “Mil anos de felicidade: uma história do paraíso” remete a escatologia do paraíso perdido – próprio dos movimentos messiânicos e milenaristas – também a formas secularizadas de quimera de um paraíso na Terra. Dentre estas formas seculares o autor destaca a utopia do progresso e o comunismo: “Portanto aqui se tratará da passagem, em terra cristã, do milenarismo às antecipações luminosas propostas no Ocidente a partir do século XVIII por escritores e filósofos cada vez mais numerosos. Nosso itinerário partirá das profecias do Antigo Testamento e do Apocalipse de São João para chegar aos escritos marxistas” (Delumeau, 1997: 11-12).

⁶² Faz-se necessário distinguirmos aqui as concepções de “messianismo” e “milenarismo”. Enquanto o primeiro comporta uma salvação trazida por um “messias”, normalmente uma liderança carismática, que instaurará uma nova ordem social e religiosa, rompendo com a atual, o segundo não provém necessariamente de uma liderança pessoal, pautando-se mais na crença em uma “nova era” de mil anos de paraíso e felicidade (em todas as suas variações) do que propriamente no seguimento de um líder portador dessa mensagem. Também estas distinções tipológicas foram elaboradas por Maria Isaura Pereira de Queiroz. Ver: Pereira de Queiroz (1976).

⁶³ Norman Cohn, importante referência no tema, realizou um estudo sobre os desejos e lutas por transformações sociais por grupos milenaristas e messiânicos da Idade Média. Ver Cohn (1981)

final; e a noção de que o mundo é e será sempre tal e qual não dá azo à ação, visando modificá-lo, que é a essência do movimento messiânico” (Pereira de Queiroz, 1976: 127)⁶⁴.

Neste sentido, vale ressaltar, não se pode separar a escatologia messiânico-milenarista da disposição temporal, e, destarte, histórica que esta comporta. No caso dos movimentos provindos do cristianismo, este trato histórico-temporal está ainda mais evidente, uma vez que a própria concepção de Cristo, enquanto um ser histórico e inserido na dimensão temporal, submete a crença cristã à dimensão do tempo, sendo este dotado de começo (a criação do mundo por Deus), meio (a primeira vinda de Cristo) e fim (o Apocalipse), seja este último assegurado pelo retorno do messias original (Cristo), pelo anúncio de um novo messias (que normalmente traz a mensagem, mas não a salvação), ou apenas pela crença no arrebatamento súbito de um julgamento final que traz consigo o “milênio de felicidade”.

Neste sentido, acreditamos que, seja qual for o referencial teórico-metodológico empregado (sociologia, antropologia, etc.), a perspectiva histórica é fundamental para uma boa compreensão de tais fenômenos. O que não significa que o uso de tipologias e generalizações seja obstado por essa perspectiva. Pelo contrário, como dissemos, o uso de tipos-ideais, como as que vimos apresentando até agora para análise do nosso objeto, que se proponha historicizar, ou seja, singularizar historicamente, o objeto pesquisado, e não apenas classificá-lo ou rotulá-lo em categorias generalizantes, é um caminho pelo qual a ciência histórica pode amadurecer teórica e metodologicamente, o que nos parece evidente no caso de análises de fenômenos religiosos messiânico-milenaristas, como nosso objeto.

Retomando o caso do cristianismo, é perceptível que a crença cristã se pauta em uma escatologia, na qual se espera “ansiosamente” pelo retorno súbito do messias (Cristo), que instauraria uma nova ordem religiosa e social, julgando os infiéis, e anunciando um novo reino de paz e felicidade. Todavia, ainda que seja este o anseio final de todo cristão, a instituição que a anuncia, mesmo que imperceptivelmente, mergulha em um profundo paradoxo, pois, como muito bem observou Dostoiévski em sua lenda do “Grande Inquisidor” (parte do livro “Os irmãos Karamazovi”), o retorno do Cristo significaria o fim do domínio da religião institucional.

Este paradoxo cristão ilustrado por Dostoiévski pode ser mais bem compreendido através de um conceito que consideramos ser, ao contrário – como já dito – de Pereira de

⁶⁴ Para Cohn (1981: 15) “é muito natural que as mais antigas profecias tivessem provindo dos Judeus. O que mais claramente distinguia os Judeus dos outros povos da Antiguidade era a sua atitude para com a história e designadamente para como seu papel na história”.

Queiroz, um possível elemento de homogeneidade (variável historicamente) dos movimentos messiânicos: o *carisma*.

Partindo do pressuposto, descrito na sessão anterior deste capítulo, de que o carisma é fundamentalmente uma força *revolucionária*, especialmente em se tratando do carisma do *profeta*, e que, a partir da morte deste, a eventual rotinização do carisma levaria: ou (1) ao fim da comunidade de seguidores, e, conseqüentemente da nova doutrina estabelecida, ou (2) à institucionalização desse carisma, tornando-o mantenedor da nova ordem criada, em monopólio de um grupo sacerdotal responsável pela manutenção desse mesmo carisma; concluímos que, no caso dos movimentos messiânicos, de um modo geral, o carisma profético (do messias) entra quase que invariavelmente em conflito com o domínio sacerdotal. Isto significa fundamentalmente que o conflito entre as instituições religiosas estabelecidas e os movimentos de caráter messiânico (como no caso do nosso objeto de pesquisa) é, sobretudo, um *conflito de “carismas”*.

Se pensarmos o carisma em uma dimensão histórica, chegaremos à conclusão de que o “carisma profético original”, fundador da nova ordem social e religiosa, não pode, sem grandes tensões, conviver em um mesmo espaço de tempo histórico com o “carisma institucional”, rotinizado. Isto ocorre pelo fato de que, embora pensemos – com base nos movimentos proféticos e messiânicos – que os carismas do profeta e do sacerdote são dois carismas distintos, quando analisado o carisma institucional/sacerdotal percebemos que este é na verdade o próprio carisma profético original/fundador, rotinizado sob forma de instituição. Isso significa dizer que, historicamente, o carisma original não pode “retornar” e se confrontar com o carisma institucional, pois, na verdade, este último nunca deixou de existir (ou pelo menos passou a existir na forma de “carisma rotinizado”), permanecendo ao longo do *processo histórico* de formação da nova religião, rotinizado e transfigurado em “carisma da instituição”. Este é, fundamentalmente, o motivo pelo qual as instituições religiosas não suportam a existência de um carisma concorrente, pois, ou este carisma é uma “falsificação” do original, ou é apenas uma ameaça à ordem legítima estabelecida (um carisma concorrente, e, por isso ilegítimo para a instituição). Isto nos permite compreender o porquê, no caso do milenarismo (quando não há necessariamente uma liderança carismática, mas apenas a crença escatológica geradora do conflito social), a instituição religiosa dominante ainda assim o rejeita, pois mesmo não havendo a presença do “profeta” ou “messias”, portanto, de um carisma concorrente, a instituição não pode suportar a crença no retorno do carisma original (presente na crença do movimento milenarista em si), uma vez que a legitimidade do domínio

sacerdotal se dá por meio do “carisma rotinizado” (fruto da rotinização do carisma original). Sendo assim, um possível retorno do messias (e com ele do seu carisma genuíno), deslegitimaria o carisma rotinizado, e, com ele, a própria instituição.

Faz-se necessário ressaltarmos, não obstante, que, de modo algum, pretendemos que esta seja a única razão desencadeadora dos conflitos entre instituições religiosas e movimentos messiânico-milenaristas⁶⁵. O que propomos é, através do exemplo da Igreja Católica e de nosso objeto de pesquisa, analisar de que maneira o conceito de carisma pode ser evidenciado historicamente, fugindo de uma simples utilização deste para um método comparativo, ou para categorizações/classificações simplistas e reducionistas. Esta dimensão temporal/histórica do carisma, portanto, nos permite perceber em que medida um conceito, a princípio, generalizante, quando dotado de uma fundamental dimensão histórica, pode ser útil – como pretendemos demonstrar em nosso objeto de pesquisa – para uma melhor compreensão dos fenômenos religiosos, especialmente de cunho messiânico e milenarista.

Em consonância com o que vimos propondo até o momento, outro ponto fundamental que não pode ser desconsiderado em uma análise dos movimentos messiânicos é sua dimensão propriamente religiosa⁶⁶. Embora soe redundante frisar a dimensão religiosa de um movimento fundamentalmente religioso, não são raras interpretações em que os interesses messiânicos (ou seja, propriamente religiosos) sejam resumidos a reivindicações sociais. Nestes casos, Norman Cohn alerta que

O mundo de exaltação milenarista e o mundo da inquietação social não coincidiam, mas sobrepunham-se. Acontecia muitas vezes que determinados sectores pobres eram cativados por um profeta milenarista. Neste caso, o desejo habitual dos pobres por melhores condições de vida confundia-se com as quimeras de um mundo renascido para a inocência através do massacre final apocalíptico. [...] Inspiradas por tais quimeras, multidões de pobres embarcavam em empresas que eram completamente diversas das costumadas revoltas de camponeses e artesãos, com objetivos limitados e locais. (Cohn, 1981: 12)

⁶⁵ Ressaltamos, por exemplo, as influências sociais, econômicas e políticas que são externas (“exógenas”, nas palavras de Pereira de Queiroz) ao campo religioso. Em Bourdieu (cf. pág. 35), por exemplo, os movimentos messiânicos seriam social e politicamente revolucionários exatamente pelo fato de subverterem politicamente a ordem simbólica do campo religioso, permitindo, assim, uma transformação simbólica e política da ordem social estabelecida.

⁶⁶ Uma das poucas críticas de Roger Bastide à Maria Isaura Pereira de Queiroz refere-se justamente a este ponto: “O único ponto talvez que comportaria ainda desenvolvimento, seria o aspecto religioso do messianismo (que a Autora não abordou, pois preferiu se colocar na perspectiva sociológica e não na perspectiva do sagrado) e como se ligaria a toda esta perspectiva sociológica que o trabalho apresenta. [...] Pensamos, pois, que o sagrado teria direito a lugar mais importante do que o que lhe foi dado neste livro, – mas esta observação não se opõe às teses da Autora, constitui, – isto sim –, um complemento.” (Bastide, 1976: XXI-XXII).

Isto significa dizer que, além das relações sociais e de poder presentes nos movimentos messiânicos, geradas seja por conflitos de carisma, seja por ingerência de fatores exógenos ao campo religioso (política, economia, arte, etc.), há toda uma dimensão religiosa, subjetiva, fundamentadora e motora das práticas religiosamente motivadas. Nos movimentos de cunho messiânico-milenaristas o *social* e o *sagrado* estão mais do que nunca imbricados, pois, segundo Bastide, estas são “duas condições *sine qua non* para o aparecimento do messianismo; é preciso que elas juntas se apresentem para que o fenômeno se produza, pois, faltando uma delas, ainda que a outra exista, não se dá o seu aparecimento” (Bastide, 1976: XXI).

Deste modo, concluímos que, de um ponto de vista teórico-metodológico, a abordagem histórica dos movimentos messiânicos teve, e tem, em muito a acrescentar na compreensão dos fenômenos religiosos. Não obstante, tanto as generalizações, quanto as singularizações têm suas irredutíveis contribuições. O caso do conceito de carisma exemplifica bem estas proposições, e pode se fundar como um importante recurso teórico-metodológico para abordagens mais sofisticadas sobre os movimentos messiânico-milenaristas. Essa importância do carisma, destarte, é dada tanto pelo fato de este atuar em uma dimensão *ao mesmo tempo tipológica e histórica*, como por abarcar as relações de poder (sociais, políticas e econômicas), sem esquivar-se das relações propriamente religiosas.

CAPÍTULO 2

A “santa do Rio do Peixe”: carisma, religião, características e desfecho do movimento messiânico de “santa Dica”

Benedicta Cipriano Gomes, moça de vinte anos e inculta, começou aos seus dezoito anos, no lugar “Lagoa”, à margem do rio do Peixe, neste município, onde nasceu, a ser acometida de certos fenômenos patológicos bem conhecidos na nossa medicina, fenômenos esses que se serviu ela com o concurso de outros indivíduos, para implantar, desde logo, a desolação e a miséria em torno de vários lares pobres e rústicos, trazendo, desta arte, até o desassossego para o Poder Público, cujas autoridades se quer já eram respeitadas nesse antro de bruxaria.

Relatório do Chefe de Polícia do Estado de Goiás, Celso Calmon Nogueira da Gama. Goiás, 24 de outubro de 1925.

A citação acima, retirada do processo criminal a que Benedita Cipriano Gomes respondeu em 1925, revela-nos que tipo de discurso e imagem foi construído sobre sua pessoa e suas práticas religiosas: mulher, jovem, inculta, doente, estelionatária e bruxa, implantou a miséria entre o povo rústico e perturbou o sossego do poder público, desrespeitando todas as autoridades, civis e eclesiásticas. O fato é que as imagens construídas pelos discursos jurídico, religioso e civil, conforme analisa Brito (1992), tornaram a mulher conhecida como “santa Dica” – líder do mais importante movimento de caráter messiânico de Goiás – uma mulher desconhecida da história desse estado, levando uma liderança política e religiosa à condição de charlatã, histérica e feiticeira.

Todavia, a simples análise desses discursos não nos parece suficiente para explicar porque tais imagens fizeram de “santa Dica” uma personagem marginalizada da história de Goiás. As *causas* da construção de tais discursos nos parece um caminho analítico de maior proveito para essa compreensão histórica, uma vez que é justamente nesse foco na causalidade que encontramos conflitos por legitimidade e poder (religioso e civil), em que os dois campos (político e religioso) se dispõem e se imbricam na construção dessa marginalidade, seja por meio de discursos, seja por práticas efetivas de repressão.

Segundo consta em relatos, em 1920, após a suposta ressurreição de uma adolescente 15 anos de idade, iniciou-se no interior de Goiás, em uma pequena fazenda chamada “Monzodó”, o mais importante movimento religioso de caráter messiânico do estado. “Santa Dica”, como ficou conhecida Benedita Cipriano Gomes⁶⁷, dizia conferenciar com anjos, através dos quais curava, profetizava, abençoava, batizava, crismava e até mesmo casava as pessoas que a seguia. Todavia, de acordo com as fontes consultadas, é somente a partir de 1923, com a chegada de algumas importantes personagens no reduto, que o movimento propriamente dito teve seu início, com ritos e organização próprios. Em cerca de dois anos a pequena fazenda Monzodó se tornou um vilarejo conhecido por “Lagoa”, onde a “santa”, segundo relatos, reuniu cerca de 500 seguidores/habitantes, e onde até 70 mil pessoas a teriam visitado em romaria.

Em Goiás, não obstante, o movimento messiânico de “santa Dica”, apesar de ser considerado o mais importante de tipo messiânico ocorrido no estado, é ainda pouco explorado pelos historiadores locais. Após a morte de Benedita Cipriano Gomes, em 1970, pouco se estudou ou publicou sobre sua história e seu movimento. Somente a partir do final da década de 1980, tendo como um dos pioneiros o historiador Lauro de Vasconcellos, alguns poucos historiadores, poetas, literatos e sociólogos iniciaram um trabalho de compreensão e análise dos fatos ocorridos em Lagolândia⁶⁸.

Todavia, há ainda diversas lacunas, especialmente no que se refere aos conflitos por legitimidade política e religiosa vividos pelo movimento, bem como ao próprio processo de repressão religiosa exercida pela Igreja Católica (representada pelos Redentoristas), o qual é não raramente tratado como fruto ainda dos ideais ultramontanos e de “romanização” em Goiás, minando todo um contexto histórico específico, bem como relações de poder e interesses políticos, econômicos e religiosos que permearam esse processo de repressão.

Face a isso, o presente capítulo se estrutura em três seções. Em um primeiro momento analisaremos a formação do “Reduto dos Anjos”, bem como o germinar do movimento propriamente dito: o contexto, o local, os seguidores, etc. Na segunda seção atentaremos para os aspectos religiosos do movimento: as supostas curas, os ritos, as regras morais, a organização religiosa, as profecias, escatologia, etc., a partir dos quais analisaremos o carisma

⁶⁷ Ressaltamos que a grafia desse nome aparece nas fontes ora da forma como apresentamos ao leitor, ora como Benedicta Cypriano Gomes. O mesmo também ocorre com o nome de seu pai e familiares.

⁶⁸ Lagolândia é hoje cidade distrito do município de Pirenópolis. À época do movimento era apenas um conjunto de fazendas, cuja região era conhecida (também) por “Lagoa”.

e a “santidade” de Dica, bem como suas formas de poder, dominação e legitimidade religiosa. Por fim, na terceira seção, analisaremos a repressão física exercida pelo Estado de Goiás, o chamado “Dia do Fogo”, e o processo criminal a que Dica e outros cinco envolvidos foram indiciados.

A partir dessas reflexões, intentamos realizar uma análise histórica do movimento messiânico de “santa Dica”, de modo que avancemos qualitativamente na compreensão do movimento messiânico em questão, tomando por base tanto o contexto histórico goiano, como as ferramentas teóricas que dispomos no capítulo primeiro. É mister ressaltar, não obstante, que reservaremos para o capítulo seguinte as análises dos conflitos de poder e legitimidade religiosa entre Dica e a Igreja Católica – representada pelos redentoristas – que tomamos como problemática central dessa dissertação.

1 – “Reduto dos Anjos”: o germinar de um movimento messiânico.

O movimento de “santa Dica” teve seu início nos primeiros anos da década de 1920. Benedita Cipriano Gomes era a filha mais velha de oito irmãos, filhos de Benedito Cipriano Gomes, que trabalhava em um pequeno engenho de cana-de-açúcar – propriedade sua – e acrescia sua renda familiar como trançador de laços e rédeas. O local de seu nascimento foi um conjunto pequenas fazendas de nome “Monzodó”, na região periférica do município de Pirenópolis, considerado um local periférico no (periférico) estado de Goiás⁶⁹.

Segundo consta em relatos, antes da década de 1920, quando seu movimento de fato começou, Dica teria supostamente ressuscitado duas vezes. Uma quando nascera:

Em 13 de abril de 1905 [...] com grande dor receberam a notícia da parteira de que a criança não vingara, pois não conseguira fazer com que ela chorasse, apesar de todos os recursos utilizados, como rezas e simpatias. Aproximadamente 24 horas depois, os pais já se preparavam para enterrá-la. Com espanto, presentes ouviram o choro do bebê que até então não apresentara sinais de vida. (Rezende, 2009: 10)

⁶⁹ O município de Pirenópolis se encontra na região centro-norte do estado de Goiás. Segundo Brito (1992: 343), “a maior parcela da população encontrava-se concentrada na região sul, responsável pela maior produção agrícola e segunda colocada em relação à produção pecuária. A segunda maior região em termos populacionais era o norte-nordeste, cuja produção pecuária era a primeira do estado. A região centro-norte do estado, penúltima em termos populacionais era a última colocada nas produções agrícolas e pecuária em relação às outras regiões”. Destarte, embora durante o período da mineração Pirenópolis tenha se tornado uma das principais cidades de Goiás, o século XX já reservava a esse município uma posição de periferia.

Outra quando tinha apenas dois anos de idade:

Com a idade de dois anos, sem sofrer de nenhuma doença aparente, para de respirar, fica totalmente imóvel sem responder a nenhuma tentativa de recobrar-lhe os sentidos, o que causa imensa tristeza em seus familiares e naqueles que moravam na região, que não tinham conhecimento de enfermidade alguma que pudesse ter causado tal tragédia. Após um período de velório, todos se assustaram diante da cena que assistiram, Dica tossia e de sua boca golfadas de sangue e pus saíam sem que pudessem ser contidas. Ao cessarem, ouviram quando uma voz estranha, que certamente reconheciam como não sendo a da criança, dizia: “O sangue derramado a livrou do pecado e o pus a limpou das impurezas”. Todos os presentes tiveram um único entendimento do fato ocorrido, que Dica era uma criança especial e nascera com uma missão a cumprir, acima da compreensão de qualquer um deles. (Rezende, 2009: 11)

Em ambos os casos percebemos que as supostas ressurreições estão tangidas de elementos místicos presentes no imaginário religioso popular. Todavia, foi somente em 1920, quando Dica supostamente ressuscitou pela terceira vez que sua fama de fato se espalhou e seu movimento messiânico teve condições de ter início concreto. Nesse sentido, percebemos que para dar início ao movimento messiânico em si, não bastavam fatos extraordinários, como uma ressurreição, ou mesmo a presença de vozes que apontassem Dica como sendo uma “menina especial”. Dica necessitava de capacidades psicomotoras e intelectuais para abstrair e estabelecer uma nova doutrina e religiosidade, ou mesmo manipular elementos do sagrado (realização de curas e rituais que servissem de provas de seus dons extracotidianos) que permitisse aos seguidores terem condições de nela acreditar, e a ela seguir. Tais capacidades só poderiam estar presentes em Dica com uma idade já avançada, ou através da presença de terceiros que a investisse de ideias e procedimentos originais para uma nova religiosidade.

Destarte, apontamos duas condições *sine qua non* para o início do movimento de “santa Dica”: em primeiro lugar suas *as constantes provas de seus dons extracotidianos*, e em segundo *a presença de auxiliares específicos*. Com relação à primeira condição, conforme refletimos no capítulo primeiro,

Se aqueles aos quais ele [o líder carismático] se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles *enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante “provas”*. Mas, neste caso, não deduz seu ‘direito’ da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão. (Weber, 1999: 324. *Grifos nossos*)

Isso significa que para que Dica se tornasse uma liderança carismática não bastava que houvesse somente um evento fundador (ressurreição), mas uma constância de provas de suas capacidades extracotidianas que inferisse diretamente nas necessidades pessoais e coletivas

daqueles que a teriam como líder. Portanto, haveria a necessidade de “reconhecimento do carismaticamente qualificado” por aqueles “aos quais se dirige sua missão”, sendo esse reconhecimento somente alcançado por meio de curas, milagres e profecias, uma vez que por si só Dica não possuía legitimidade para suas ações religiosas, como no caso dos sacerdotes católicos (cujo carisma institucional está presente em si pelo simples fato de serem sacerdotes, dispensado a necessidade de provas)⁷⁰.

Prova disso podemos constatar no depoimento de Herculano Flores, mercador de gado de trinta e nove anos, que ao constatar uma suposta falha em uma prova das capacidades extraordinárias de Dica, afirmou ter se tornado descrente, deslegitimando toda a atividade religiosa por ela exercida⁷¹.

ultimamente despeitava a indiferença ou a descrença de muitos daqueles que se deixaram, à primeira vista, se iludir pelas artimanhas de Dica; Que os fatos a que se refere são estes: certo dia ele depoente presenteou Dica com um vidro de brilhantina de primeira qualidade, brilhantina essa de que se serviu Dica para seus cabelos, logo que a recebeu; Que, à noitinha desse mesmo dia, na sessão a que ali se chamava conferência, Dica, deitada em sua cama, e fazendo as revelações de costume, chamou à atenção dos constantes para o perfume que rescindia das suas mãos dizendo que esse odor era o dos santos óleos que os anjos haviam trazido para as suas mãos; Que ele depoente, entretanto, ao beijar as mãos de Dica, como era praxe naquelas ocasiões, em que se realizavam as sessões, sentiu que o cheiro agradável que inalava das mãos de Dica não era senão o da brilhantina com que horas antes ele a havia presenteado. (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 36f-36v)

A constância das provas, e com elas da eficácia dos rituais, é uma condição fundamental para a existência e manutenção de um movimento messiânico, uma vez que a legitimidade religiosa da liderança, e, portanto, seu carisma, depende inteiramente da adesão incondicional de seus seguidores, alcançada somente por meio de tais provas. A falha em uma dessas provas, como no caso acima citado, põe em risco a legitimidade da liderança, pois “ao acabar o reconhecimento do povo, o senhor é um simples homem particular e, se pretende ser mais, um usurpador culpável.” (Weber, 1999: 326).

Já no que se refere à segunda condição por nós apontada, a leitura das fontes nos indica que, embora o “fator fundante” (terceira suposta ressurreição de Dica) tenha ocorrido

⁷⁰ Ver seção 2.1 do Capítulo Primeiro da presente dissertação.

⁷¹ Lembramos que a fonte consultada se trata de um depoimento em inquérito policial, o que significa que, diante da pressão da acusação de envolvimento no suposto “crime”, não raramente a testemunha venha a negar seu envolvimento, alegando – neste caso – descrença nas atividades ocorridas no reduto. Independente disso, a vinculação de sua suposta “descrença” a partir de uma falha das provas mediúnicas de Dica é o que de fato nos interessa para a reflexão que se segue.

em 1920, é somente a partir de 1923 que há uma presença forte de seguidores, bem como uma estruturação e organização das práticas religiosas do movimento⁷². Não coincidentemente, no mesmo Processo Criminal, Dica revela que “as primeiras casas de telhas dos romeiros edificadas na ‘Lagoa’ foram as de Alfredo dos Santos, Firmino e Antônio da Silva Moreira” (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 49f). O nome a que damos destaque dentre os primeiros moradores do reduto, não obstante, é de Alfredo dos Santos⁷³.

Declarando ter nascido em Soledade, no estado do Rio Grande do Sul, com “mais ou menos cinquenta anos de idade” (Alfredo dos Santos. Indiciado. In: Processo 651, 1925: 80v), filho de João Tomas dos Santos, Alfredo dos Santos trabalhava em Goiás como “mestre escola” já há alguns anos⁷⁴. Segundo seu próprio depoimento,

por intermédio de uma paulista, sua companheira de há muitos anos, chegaram-se aos ouvidos os primeiros conhecimentos dos [-----] que se passavam no lugar “Lagoa”, à margem do rio do Peixe, deste município; soube ele, então que Benedita Cipriano Gomes, conhecida por Dica, era a criatura escolhida para a [----]lação desses fenômenos; *que tendo ao seu lado uma bagagem espiritista de trinta anos*, não pôde resistir ao desejo de ver e ouvir de perto o que revelava aquela moça e, assim, para aquele sítio se dirigiu; não foi, entretanto, feliz na sua primeira investida nesse sentido, pois Dica, que passava a cavalo em companhia de outras pessoas, quando ele se aproximou de sua casa, não lhe prestou a menor atenção ao seu chamado, [...] uma vez que, dizendo-lhe “Estou com pressa”, [indecifradas 2 palavras] e o deixou numa expectativa que vinha confirmar o que havia ouvido dizer, isto é, *que Dica não receberia a ele, Alfredo dos Santos, por o saber invocador de espíritos*; Ursolino que nessa [indecifrado] como curandeiro aplicava remédios não perdeu, como seu amigo, a esperança de o ver participar daqueles fenômenos revelados por Dica e, de fato, dentro de um mês, mais ou menos, ele declarante [----] companhia de Ursolino [indecifrado] [-----] [indecifradas 3 palavras] [---] apeava à porta da casa em que Dica morava [...]; Dias depois, deixou ele declarante sua antiga residência para levantar na “Lagoa” o primeiro rancho dos romeiros (Alfredo dos Santos. Indiciado. In: Processo 651, 1925: 31f-32f. *Grifos nossos*)

⁷² Apesar de haver relatos de algumas curas e atos de benzedura por parte de Dica entre 1920 e 1922, as testemunhas ouvidas no Processo Criminal afirmam o início real dos rituais, e, com eles, do movimento, somente a partir de 1923: “que de doze de janeiro deste ano para cá, Dica começou fazer casamentos, chegando a casar umas trinta e tantas pessoas, mas que batismos e crismas já fazia ela desde julho de mil e novecentos e vinte e três, ocasião em que começaram as sessões espiritistas de Dica” (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 39v); “Que essas sessões ou conferências datam de dois anos” (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 95v); “que Benedita Cipriano era uma moça histérica e sonâmbula, doente portanto, isto a dois anos precisamente” (Emílio de Carvalho. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 137f)

⁷³ Em seu depoimento em 1925, Dica revela ter conhecido Alfredo dos Santos “há dois anos” (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 128v), portanto em 1923.

⁷⁴ Segundo Vasconcellos (1991: 121), sobre Alfredo dos Santos “dele tem-se notícias lecionando, como professor particular em vários locais, como Descoberto (Porangatu), Pilar (de Goiás), Goiabeiras (Inhumas), Curalinho (Itaberaí) e Pirenópolis. Afirmava ter saído de seu estado natal após a Revolução de 1893 da qual participara como maragato. Entretanto, não se tem qualquer documentação sobre sua participação no conflito”.

No que tange esse depoimento, nos chama atenção o fato de que este gaúcho de “cerca de cinquenta anos” parece ter trazido ao conhecimento de Dica práticas fundamentais ao desenvolvimento do movimento, e que a indiciada até então não conhecia, uma vez que, segundo ele, Dica o rejeitou em sua primeira investida por saber que ele era “invocador de espíritos”. Sua “bagagem spiritista de trinta anos”, tanto quanto seu conhecimento das letras, nos sugere que Alfredo dos Santos possuía certa experiência com uma prática religiosa que não se limitava ao simples curandeirismo popular: ele era um “invocador de espíritos”, provavelmente um praticante da religião espírita.

O conhecimento de Alfredo dos Santos de uma prática religiosa já estruturada como o espiritismo, bem como seu “conhecimento das letras”, fazem desta personagem uma peça fundamental para compreendermos a passagem de Dica de uma simples “curandeira” para uma “líder messiânica”. Lauro de Vasconcellos afirma que “é provável que o ‘mestre’, ou Dr. Alfredo, como foi conhecido, tenha auxiliado a Dica no início de sua transformação de ‘curandeira’ em ‘messias’ daquela população que ali se congregava” (Vasconcellos, 1991: 92). Mais que isso, o indiciado se tornou o principal braço-direito de Dica, auxiliando-a em todos os seus rituais, seja como transcritor das mensagens recebidas pelos “anjos”, ou como leitor de orações nos ritos de batismo, casamento e confirmação (crisma). Acusado por testemunhas de ser o principal organizador dos rituais realizados por Dica no reduto⁷⁵, Alfredo dos Santos se defende afirmando que

no tocante à sua cooperação nos batismos, confirmações e casamentos, tem a explicar que apenas tomava parte na colocação do pessoal e assentamento, mesmo porque era chamado por vozes de diferentes tons e diferentes idiomas, tendo sido revelado por espíritos da maneira das confirmações, cujo modelo traz comigo, ditado por invisíveis, *em cuja matéria tem um conhecimento de trinta anos*, e de cuja prática não auferiu jamais um tostão sequer de provento. (Alfredo dos Santos. Indiciado. In: Processo 651, 1925: 84v-85f. *Grifos nossos*)

Em todo caso, nos parece claro que a chegada de Alfredo dos Santos no reduto foi fundamental para que o que ocorria na “Lagoa” se tornasse de fato um movimento messiânico, uma vez que é somente a partir da chegada dele que Dica passa a praticar rituais religiosos organizados, bem como curas e revelações, que garantiram sua legitimidade religiosa diante dos seus seguidores⁷⁶.

⁷⁵ A testemunha Herculano Flores, dentre muitas outras, afirma “que propaganda das sessões spiritistas de Dica a todos que ali iam a faziam, mas que, diretamente, não lhe contou ter ela outros auxiliares nessas sessões, a não ser Alfredo dos Santos” (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 40v)

⁷⁶ Em depoimento, Isaac Ribeiro da Costa afirma que “sabe por ouvir dizer que Alfredo dos Santos auxiliava a denunciada, não na sessão, mas insinuava no espírito dela antes das conferências; Que depois da chegada de

Não obstante, o fato é que a partir de 1923, o que parecia ser mais uma simples prática de curandeirismo popular se tornou um forte movimento de caráter messiânico (conforme analisaremos na seção seguinte), atraindo milhares de pessoas, seja como seguidores fieis, seja como romeiros.

O número de pessoas que passaram pelo reduto de Dica, bem como os que ali se fixaram, é impreciso. As testemunhas do Processo Criminal afirmam cifras de habitantes do reduto em uma variação de 300 a 800 pessoas. Já o número de romeiros descritos no mesmo Processo torna-se ainda mais impressionante: entre 60 e 70 mil pessoas nos pouco mais dois anos de movimento⁷⁷. Em ocasiões de festas religiosas, as testemunhas afirmam a presença de milhares de pessoas, utilizando-se de cifras bastante imprecisas, chegando de 2 mil a 15 mil pessoas:

Que nas ocasiões de festas que se realizavam na “Lagoa”, para ali afluí a uma enorme população, sendo a da festa de dezembro calculada por um engenheiro, relativamente à área do terreno ocupada em cerca de quinze mil pessoas. (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 40f).

Para se ter uma ideia do que esses números significam – caso estejam pelo menos próximos de serem reais – para Goiás na década de 1920, tomamos alguns dados estatísticos significativos. O estado de Goiás, segundo recenseamento do IBGE em 1920, compunha-se de 512.596 habitantes, desses, 21.233 residiam na capital (Goiás), 38.574 em Catalão (município mais populoso), 25.786 em Boa Vista do Tocantins (segunda mais populosa), 15.872 em Formosa (quarta mais populosa) e 12.661 em Rio Verde (quinta mais populosa)⁷⁸. Se levarmos em consideração o fato de que esses números correspondem tanto à zona urbana como a zona rural, a quantidade de cerca de 15 mil pessoas em um período de festas no reduto de “santa Dica” se torna ainda mais significativa, pois essa cifra representa um número quase que equivalente à quarta cidade mais populosa do estado, e a 70% da população da capital de Goiás⁷⁹. Além disso, caso a cifra de 70 mil confirmações (que na próxima seção analisaremos como uma espécie de “rito de passagem” no movimento) esteja pelo menos próximo de ser

Alfredo à Lagoa, ali não foi mais o depoente, sabendo, entretanto, que de então a esta parte ali celebram casamentos, batizados e crismas, ignorando o depoente a maneira dessas cerimônias. (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 96f)

⁷⁷ A testemunha Herculano Flores afirma que “pode afirmar, por ter ouvido dizer, que Dica, representando os anjos, dissera haver se verificado na “Lagoa” setenta mil confirmações calculadamente” (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 40f).

⁷⁸ Dados retirados de Vasconcellos (1991: 54).

⁷⁹ Segundo Vasconcellos (1991: 76), a cidade de Goiânia, construída para ser a capital do estado, contava em 1940 com 12.005 habitantes, portanto um número inferior ao relacionado a um período de festa no reduto de “santa Dica” entre 1923 e 1925.

verdadeira, essa representaria 13,65% da população total do estado, 37,1% da população da região sul-sudeste (a mais populosa e desenvolvida do estado) e quase duas vezes a quantidade de pessoas habitantes na região centro-norte de Goiás, em que está inserida a localização do reduto⁸⁰.

Face a isso, ainda acerca da formação do reduto dos anjos, ou “Lagoa” (como ficou conhecido) é interessante ressaltarmos não somente a quantidade, mas sobretudo que tipo de pessoas habitaram e visitaram o reduto de “santa Dica”. Dentre as centenas ou milhares de pessoas que passaram pela “Lagoa”, vale destacar que o movimento não acolheu somente pobres, doentes e necessitados, mas antes, pequenos proprietários, comerciantes, boiadeiros fugitivos, “desocupados”, gente de todo tipo e de todos os cantos do estado e mesmo de outros estados da Federação. No Processo Criminal encontramos indicações de pessoas da Bahia, Mato Grosso, Ceará, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Minas Gerais e São Paulo.

Essas pessoas a que foram denominados “seguidores” ou “romeiros” de Dica foram desqualificados pelos opositores do movimento (de maneira especial pela imprensa católica e laica), de um modo geral, como bandoleiros, desocupados, fanáticos, ignorantes, assassinos, doentes, dentre outros. Segundo o relatório do Chefe de Polícia do Estado de Goiás, Celso Calmon Nogueira da Gama,

Benedita Cipriano Gomes, mais conhecida por “Dica”, “Santa”, e como tal, tem reunido em torno de si grande multidão de pessoas da redondeza e de quase todos os pontos do nosso estado, até mesmo dos estados vizinhos. *Essa multidão, de milhares de pessoas da pior classe, ali aglomeradas e fanatizadas pela suposta “santa”, tem praticado muitos abusos e extorsões, dentre as quais posso citar alguns que me recorde no momento e que me foram relatados por pessoas criteriosas.* (Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de Polícia do Estado de Goiás. In: Processo 651, 1925: 18f. *Grifo nosso*)

Essa “multidão de pessoas da pior classe” procurava em Dica a cura para todo tipo de males, do corpo, da alma, ou mesmo de questões cotidianas como dívidas, empregos, etc. Aqueles que por qualquer razão não conseguiam ir pessoalmente ao reduto mandavam-lhe cartas com seus pedidos para que os “anjos”, através de Dica, os atendesse. De Goiabeiras (atual município de Inhumas), escreveu José Rodrigues de Azevedo em 11 de outubro de 1924:

⁸⁰ Segundo o recenseamento do IBGE em Goiás, em 1920, apresentado por Vasconcellos (1991: 54), na região sul-sudeste habitavam 188.251 pessoas e na região centro-norte 49.634 pessoas.

Santos Anjos – Peço conferência espiritual para este pedido e sua resposta.

Harmonia, amor, verdade e Justiça.

Não podendo vir em pessoa à vossos pés, venho por meio destas linhas fazer o meu pedido, pela crença já patenteada nas santas palavras e revelações de Deus, por manifestações vossas, cujo pedido é o seguinte:

Peço aos meus anjos e aos anjos Leahiah, Hacamia e Damabiah – meus gênios protetores, com os seus poderes, façam o Governo de Goiás, com os seus auxiliares, me chamarem para um emprego que eu possa aposentar. Aceito mesmo ser chamado para o quartel donde saí em fevereiro de 1920. Pois, conforme dizem-me todos quanto aí têm ido, que os anjos têm, realmente, o poder de Deus para atender todas as coisas custosas, é este meu pedido coisa material. Material, como me diz o Nestor Coelho quando aí foi. É provável tudo acontecer porque para isto os anjos têm poder. Assim espero e, se Deus quiser cumprir o voto neste sentido já prometido, e ser coberta a minha fé [----] (José Rodrigues de Azevedo. Carta em anexo. In: Processo 651, 1925: 53f)

Todavia, como já dito, não só pobres, desocupados e moribundos estiveram ou se fixaram no reduto de Dica. Diversos fazendeiros locais estiveram na “Lagoa”, interessadamente não se opondo ao movimento que ali ocorria até o ano de 1924. “Durante o primeiro ano de curas e milagres de *“santa Dica”* (1923-1924), não se conhece qualquer documento que fale da hostilidade contra o reduto e os feitos da santa, por parte da sociedade envolvente, ou mesmo dos grupos dominantes mais próximos” (Vasconcellos, 1991: 114). O motivo dessa “tolerância” ao movimento durante todo o ano de 1923 (quando as atividades religiosas já estavam ocorrendo), tanto por parte das elites locais, quanto por parte da imprensa católica e laica, parecem indicar um momento ainda de formação dos rituais, tanto quanto das doutrinas e posicionamentos políticos. Ao que nos parece, o ano de 1923 foi ainda marcado pelo estabelecimento dos rituais religiosos principais, e não pela contestação político-social da qual nos ocuparemos nas próximas seções.

De toda forma, há informações precisas sobre a presença de fazendeiros e coronéis no reduto, alguns pela convicção no que ali se passava, outros com interesses político, econômico e pessoais. Em primeiro lugar, com relação aos proprietários de terras que se fixaram no reduto, Isaac Ribeiro da Costa, negociante de 38 anos de idade, nos revela que

sabe haverem vários fazendeiros deixado mais fazendas [indecifrado] com suas famílias morar na situação em que se acha Benedita, podendo citar, entre outras as de nomes Pedro Ferreira, do município de Jaraguá, Antonio Albino do município de Curalinho e Pedro Alberto, do município de Jaraguá. (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 10f)

Por outro lado, há informações de outros fazendeiros e coronéis que estiveram na presença de Dica, muitos deles a presenteando com cortes de vestido, seda e até mesmo

dinheiro⁸¹. É difícil precisar, no entanto, quais os interesses reais de tais coronéis ao presenteá-la dessa maneira: se houve interesses políticos em sua influência local, se houve interesses pessoais com sua pessoa, etc.⁸²

Destarte, reafirmamos que o início do movimento de “santa Dica” se deu propriamente a partir do ano de 1923. Apesar de o fator fundante (terceira ressurreição de Dica) ter ocorrido em 1920, é somente a partir de 1923, com a importante presença e influência de Alfredo dos Santos, bem como a estruturação religiosa e social do reduto e da prática de curas e milagres, que se pôde dar início a romarias e festas tão numerosas, bem como o acolhimento de um número tão expressivo de seguidores. Lembramos que as questões políticas e sociais, ao que nos parece, até o ano de 1924 não tiveram papel fundamental, o que torna o movimento, antes de tudo, religioso. É, portanto, somente a partir da religião, do carisma de Dica e de sua legitimidade religiosa conquistada mediante constantes provas de suas capacidades carismáticas, que o movimento social e político pôde se estruturar, tornando-se, sobretudo, um movimento propriamente messiânico.

2 – Uma nova religião? Santidade, ritos, carisma e estrutura religiosa do movimento de “santa Dica”.

Santa Dica fez milagres, curou gente, curou mais que o padrinho Padre Cícero do Juazeiro. Metralhadoras, carabinas do Governo... Nem uma bala acertou em “santa Dica”. Santa Dica era mais forte que o governo, era mesmo que nem santa de verdade.

(Jorge de Lima. Santa Dica. *Poesias completas*. Rio de Janeiro: Aguilar/Brasília, 1974.)

As palavras do poeta a respeito de “santa Dica” representam uma das características mais marcantes do movimento messiânico em questão: a crença na “santidade” de Dica. Atualmente é corrente entre os moradores de Lagolândia a recusa de se chamar Dica de “santa”, bem como uma negação de que durante o movimento ela assim o era denominada ou mesmo considerada. Esse mesmo ponto de vista é defendido pela historiadora Waldetes

⁸¹ “Que de fato recebeu dinheiro e presentes, bem como o Coronel Sá lhe presenteou com quinhentos mil réis, o Coronel Castro, digo Diógenes Castro Ribeiro e Dr. Diógenes Pereira da Silva, lhe ofereceram de presente cinquenta mil réis, o Dr. Albatênio Caiado de Godoy lhe presenteou com um corte de vestido, presentes estes que ela não solicita, mas aceitava-os por um princípio de educação” (Benedita Cipriano Gomes. *Indiciada*. In: *Processo 651*, 1925: 94v)

⁸² Em sua obra literária sobre o movimento de “santa Dica”, Antônio José de Moura utilizou-se dessa imprecisão acerca dos interesses em tais presentes para supor (em sua liberdade de criação literária) que esses coronéis – com destaque para Chico Sá – desejavam possuir Dica como sua amante, e tendo esta os rejeitado, se vingaram na tentativa de eliminar o “Reduto dos Anjos”. Ver: Moura (1989).

Aparecida Rezende: “por parte dos moradores, nunca foi pedida sua canonização, nem a denominam de Santa” (Rezende, 2009: 19). Todavia, as fontes consultadas nos indicam o contrário: não só os seguidores, testemunhas e autoridades dão fé de que Dica era considerada “santa”, como seus próprios opositores – como o jornal *Santuário da Trindade e O Democrata* – assim, ironicamente, a denominavam. O que nos parece evidente, neste caso, é uma mudança processual na concepção dos seguidores acerca da “santidade” da taumaturga, especialmente a partir de 1926, portanto após a invasão policial no reduto, motivada, dentre outras coisas, pelas próprias mudanças religiosas de Dica, verificadas após seu exílio no Rio de Janeiro e, conseqüente, seu contato com a Federação Espírita do Brasil.

A crença na suposta santidade de Dica foi, destarte, *um dos* fatores determinantes para o sucesso do movimento, uma vez que foi a partir da fé nos poderes taumatúrgicos da “santa”, dentre outros importantes fatores, que a legitimidade religiosa de Dica passou de uma simples “curandeira”, à “profetisa” e “santa”.

A princípio Dica fora somente curandeira, diagnosticando males e lhes aplicando os remédios adequados. [...] Vê-se assim que Santa Dica seguiu as etapas prevista na prática social do sertão: para se tornar uma especialista no controle mágico das atividades humanas foi curandeira, milagreira, profetisa e santa. (Vasconcellos, 1991: 80)

A questão da santidade, no caso do nosso objeto de pesquisa, se torna, portanto, uma peça importante para compreendermos o sucesso da liderança de Dica e de seu movimento messiânico, uma vez que é *também* a partir da “santidade de Dica” que suas atividades religiosas foram aceitas como legítimas por seus seguidores. Caso não se legitimasse, o que se tornou santidade se tornaria bruxaria, como ocorreu para seus opositores.

Dica era, destarte, uma espécie de pontífice entre os dois mundos, uma vez que era através dela que os “anjos”⁸³ falavam diretamente com seus seguidores, e vice-versa, conforme lemos na carta apresentada na seção anterior. Mais que isso, a santidade de Dica esteve pautada não somente na sua capacidade religiosa de conferenciar com “anjos” ou realizar curas. Antes disso, um “santo popular” aos moldes de Dica necessitaria agir diretamente nas necessidades cotidianas de seus fieis, pois, conforme afirma Vauchez (1987: 290),

⁸³ Segundo consta nas fontes, Dica supostamente teria contato principalmente com um anjo de nome José Sueste (chamado por ela também de Anjo-Rei de Valia), descrito como sendo seu primo, filho de Jacinto Cipriano Gomes, que teria morrido ainda quando criança. Além dele, outra criança de nome Maria Quitéria, também sua prima falecida, e um soldado de Catalão (José Gregório), seriam também anjos que auxiliavam Dica em suas atividades religiosas.

a santidade não se confunde com o extraordinário ou o maravilhoso, mesmo se estes elementos lhe estão quase constantemente associados. O que caracteriza o santo é que – depois de ter adquirido o domínio da natureza em si e à sua volta – ele põe o seu poder ao serviço dos homens.

No caso específico de “santa Dica”, essa condição de voltar suas capacidades taumátúrgicas para as necessidades diretas de seus seguidores se tornou ainda mais fundamental pelo fato de que, por si só, Dica não possuía legitimidade sobre suas ações religiosas. Como afirmamos anteriormente, para que suas ações fossem consideradas (pelos seus seguidores) santidade, e não bruxaria, estas deveriam estar voltadas para o bem individual e coletivo. Sendo assim realizadas, a taumaturgia de Dica encontrou um terreno bastante fértil no catolicismo popular em Goiás, uma vez que além de desprendida do controle sacerdotal/institucional católico, suas ações taumátúrgicas se tornaram “ações de santidade”.

Por outro lado, a mesma questão da “santidade” que expomos acima nos auxilia a encontrar possíveis respostas a uma curiosa pergunta que não raramente inquieta um leitor atento aos fatos que vimos apresentando: como em uma sociedade expressamente androcêntrica, cujo papel feminino se limitava somente a subserviência a seu marido, uma “mulher” pôde ocupar um lugar de tamanho destaque político, social e religioso? Ao que nos parece, a questão da santidade – como dissemos – nos aponta uma possível resposta.

Em um trecho de sua obra literária sobre “santa Dica”, Antônio José de Moura descreve a beleza da taumaturga nas seguintes palavras:

Riso limpo de fortes dentes tratados a fumo e cinza, da inefável doçura daquela moça irradiava-se contudo estranha energia, inexplicável mistério. Do contrário, a esbeltez de seu porte endoidaria irremediavelmente os homens, *para a quase totalidade dos quais é pecado desejá-la como fêmea, impossível, por santa, derrubá-la no caminho da fonte*. Daí o suplício dos insofridos, ainda que só em pensamento acuados entre o abrasamento da carne e os interditos da fé. Pois eis uma coisa que alguns não alcançaram compreender direito: se feita apenas para servi-Lo, por que Deus não a despiu de tão sumarentos apelos, de tão sublimes encantos? (Moura, 1989: 20. *Grifos nossos*)

As palavras do literato nos indicam o fato de haver nos olhares sobre Dica diferentes imagens de sua pessoa: embora Dica fosse indubitavelmente *mulher*, ela era antes de tudo uma *santa*. Isto significa que não é paradoxal a subserviência de centenas de homens a uma mulher como Dica, em uma sociedade como a goiana da década de 1920, pois não eram a uma simples *mulher* que serviam, mas a uma *santa*. Vista como santa, Dica não seria mais simplesmente mulher, sendo, portanto, legítimo transpor os papéis socialmente impostos a ela.

Esta assertiva se torna ainda mais clara quando analisamos outro dos motivos de descrença de alguns de seus seguidores mais frequentemente apontados no Processo Criminal: seu suposto envolvimento sexual. Segundo o testemunho de Herculano Flores,

a propósito da honestidade de Dica, ele depoente tem suas razões para por em dúvida, porquanto a viu, algumas vezes, sentada ao colo do seu camarada José Franco, a quem beijava, chupava beijos e língua; Que depois deste fato, apreciou outros como Manuel José de Torres, vulgo Cacheado, e Dica [indecifrado], os quais deixaram ele depoente bem descrente da lisura do procedimento de Dica, entre eles o de morar Dica juntamente com Cacheado, desprezando a casa de seus pais, e ter sido vista dormindo abraçada com Cacheado e isto presenciado por mais de doze pessoas; Que esse e outros fatos reveladores da decadência das conferências de Dica afastaram as pessoas mais ladinas daquele convívio na “Lagoa”, como aconteceu com ele, depoente [...] (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 38v-39f)⁸⁴

A causa da descrença de Herculano Flores em Dica (o mesmo que apontara uma possível fraude que apresentamos na seção anterior) agora verte sobre sua honestidade sexual. Afinal, como uma “santa de verdade” teria relações sexuais com um homem? Como indicou o literato, não seria “pecado desejá-la como fêmea”?

Em entrevista ao historiador Lauro de Vasconcellos, em 1980, Isaura R. de Castro (que viveu no período do movimento, todavia sem dele participar), afirma:

Depois [Dica] arranhou um... um amante, né? Já fiquei descrente, que se ela fosse “santa Dica”, ela num ia arranjá amante, né? [...] Ela teve uns três amante, né? Eu falei: – Ela num pode sê santa, uai! Sê santa desse jeito?! E nada disse ês... o povo... era tão fanático, que num ligava, né? Num ligava, porque ela cunversava com ês, decerto falava argu’a coisa... Eu sei eu num ligava... Eu, num... Achava aquilo feio. (Vasconcellos, 1991:180)

O depoimento acima nos chama a atenção para duas questões fundamentais: 1) mais uma vez *santidade* e *sexualidade* são colocadas como inteiramente antagônicas, uma vez que, quando sexualizada, Dica deixa de ser *santa* e volta a ser *mulher*, perdendo – aparentemente – a razão de ser seguida⁸⁵; 2) contraditoriamente, a entrevistada nos lembra um fato intrigante: mesmo que todos soubessem de seus supostos envoltimentos sexuais, ainda assim muitos a seguiam, segundo a entrevistada, porque “num ligava, porque ela cunversava com ês, decerto

⁸⁴ Este suposto envolvimento de Dica com Manuel José de Torres (Cacheado) será apresentado e analisado oportunamente na seção 3 do presente capítulo.

⁸⁵ Segundo Vauchez (1987: 290): “abstendo-se de relações sexuais e vivendo na maior miséria, o santo foge aos vínculos familiares e à propriedade e apresenta-se como um homem totalmente livre”. No que se refere à relação “miséria vs. propriedade” citada por Vauchez para definir a ação do santo, este também foi tema de condenação e descrença das ações de Dica, conforme exemplificamos no depoimento de Isaac Ribeiro da Costa: “que a denunciada auferia lucros de suas sessões, dada à melhora na condição revelada no modo de se vestir [-----] bem assim seu pai Benedito Cipriano Gomes, que mantendo uma pequena lavoura, agora se apresenta bem” (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 95v-96f).

falava argu'a coisa...". Se a fidelidade à Dica, como afirmamos, estava diretamente ligada a sua "santidade", por que quando esta foi posta em xeque o movimento não se dissipou? A resposta dessa pergunta está no fato de que, embora a questão da santidade – conforme ressaltamos – seja *uma* importante peça para a legitimação do movimento, o seguimento de Dica não está ligado, contudo, somente ao fato de esta ser uma "santa", mas, sobretudo, de ser uma *líder carismática*. Destarte, ao que nos parece, ainda que a santidade de Dica fosse aparentemente "deslegitimada" por seu suposto envolvimento sexual, a crença em seus poderes taumatúrgicos, ou mesmo na sua própria santidade, transcendia a esfera do conjunto de valores morais tradicionalmente aceitos na sociedade da época, sendo sua liderança carismática, portanto, pautada, dentre outras formas de dominação religiosa, na criação de novos códigos de conduta moral, destarte, de uma nova "ética religiosa".

Neste sentido, as esferas da *liderança/dominação carismática* e da *santidade* relacionam-se de maneira direta em nosso objeto de pesquisa, pois, conforme refletimos no Capítulo Primeiro, se por um lado a crença na legitimidade da ação religiosa é condição fundamental para que haja a dominação carismática, por outro o próprio Weber assume que "nem de longe ocorre que toda obediência a uma dominação esteja orientada primordialmente (ou, pelo menos, sempre) por essa crença" (Weber, 2009: 140). Isso significa que a liderança de Dica em seu movimento messiânico pode ter sido orientada tanto pela crença em sua "santidade", sendo a santidade *um dos* fatores de legitimação de sua ação religiosa, quanto por outros elementos de dominação religiosa, que, embora se utilizem também da crença na legitimidade, não estão necessariamente sujeitos a ela.

Para analisarmos, porém, os instrumentos de dominação carismática e legitimidade de ação religiosa de Dica, faz-se necessário, antes, refletirmos sobre seu próprio carisma, bem como os ritos, organização e doutrinas religiosas fundadas no reduto, que fizeram parte da nova religiosidade que vigorou no movimento messiânico em questão. Mais que isso, para que tais ritos, tanto quanto a própria mensagem e dominação religiosa de Dica, sejam compreendidos é de fundamental importância analisarmos que tipo de *ética religiosa* Dica instituiu em seu movimento messiânico, uma vez que é a partir de tais valorações éticas que se determinou as regras de conduta pessoais e coletivas do reduto.

Segundo as prerrogativas de Weber, uma ética religiosa constitui-se em um conjunto de códigos de conduta que regem a prática religiosa de uma dada comunidade ou indivíduo. Tais códigos são determinados, normalmente, pela instituição de regras explícitas e/ou implícitas, dispostas em cânones escritos e/ou orais, tabus ou mesmo livros ou documentos

“sagrados”, submetidos a partir da dominação profética ou sacerdotal. Neste sentido, segundo a sociologia weberiana, uma religião (ou movimento religioso) ética fundamenta-se normalmente em uma revelação profética guiada seja pelo próprio profeta que lidera a comunidade, seja por uma “classe” letrada e elitizada que o acompanha ou mantém seu carisma rotinizado após sua morte, imperando, por conseguinte, sobre a conduta de vida do fiel através de normas éticas estabelecidas.

Esse processo de eticização de uma dada atividade religiosa, segundo Weber, se dá na medida em que ocorre uma “racionalização” das práticas religiosas. Tal racionalização geradora de uma eticização da religião é descrita por Weber a partir da passagem de uma prática religiosa “mágica” – voltada para a coação dos deuses visando a resolução de problemas fundamentalmente cotidianos – para um “culto”, a partir do qual se tenta obter da divindade a “salvação” (ou um determinado “bem religioso” transcendente às questões práticas cotidianas), através de uma conduta ética solicitada pela própria divindade por meio do profeta ou sacerdote.

No caso específico do movimento messiânico de “santa Dica”, encontramos elementos éticos dispostos em diversas formas de criação e execução de um cânon específico. Tais elementos foram estabelecidos tanto de maneira oral (durante os diversos rituais religiosos promovidos por Dica, especialmente a “Conferência”, bem como através da divulgação de pequenas orações), quanto de maneira escrita, através da circulação do jornal manuscrito *Estrela do Jordão*⁸⁶, bem como do que ficou conhecido por *Carta Sagrada*.

Este importante documento (Carta Sagrada) serviu como uma espécie de literalização de todo um conjunto de normas éticas, profecias e deveres religiosos que faziam parte do cânon oralmente estabelecido no reduto. Vejamos o que tal documento nos revela.

Carta Sagrada

Carta Sagrada, dada por Nosso Senhor Jesus Cristo. Pelo monge Santo Frei Manoel Salvador, dizendo, filhos meus, reunindo com o sangue derramado na Cruz. Por vós aviso com o tempo para livrarem de *vossos pecados que tens feito contra mim*. Pois, meus filhos se não fosse eu ter pezar, *já tinha destruído todas as maldades que tens feito contra mim*. Se não fosse os Benditíssimos rogos de minha mãe, Maria Santíssima, Santa Catarina, Santa Tereza e São Francisco e os anjos de vossas guardas, eu já tinha consumido

⁸⁶ Este periódico escrito à mão, denominado *Estrela do Jordão*, é descrito pelas fontes como sendo uma espécie de jornal que circulava no reduto, redigido por “um velho cearense, aleijado e dedos dos pés, cujo nome não se lembra agora, sendo esse velho quem escreve o jornal manuscrito *Estrela do Jordão*, que na ‘Lagoa’ circula de algum [indecifrado]” (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 9v-10f). O mesmo jornal é citado (e evidentemente criticado) pelo *Santuário da Trindade*. Entretanto, não se tem conhecimento de ter restado nenhum exemplar da época nos dias atuais.

abraçado o divino pedido por vossa vida, contra os erros que tens feito cruel contra mim, e *tanto que tenho avisado pelos meus vigários e meus profetas. Nem assim vós não arrependesses, para mudar de vida. Eu mando que vais à missa aos domingos e os dias Santos de guarda, fazeres suas orações para cumprir com meus preceitos. Eu não quero que não trabalhe aos dias de sábados, domingos e dias santos. Dar esmolas aos pobres de bom coração e de rosto alegre, que terais de mim o sacro, no dia do grande castigo, que eu mandarei de Agosto e diante também destroirei com raios medonhos trovões, tempestade e tremor de terra. Verais tocar corneta, temer a minha ira contra vós. Terão vossos pais arrependidos de não ter educado os vossos filhos quando era tempo, agora é tarde. Se não arrepender com lágrimas naquele momento e todos que duvidar das minhas palavras não terão benção e serão condenados no inferno para sempre. Todos que usarem o ato de caridade para com os seus semelhantes e fizerem a misericórdia para o seu próximo. Santa Catarina, Santa Tereza, São Francisco e os Anjos da vossa guarda são que me pedem sempre para recompensar todos. Geralmente sabem que este meu aviso, com tempo de arrepender dos erros que tens cometidos, para livrar do inferno para sempre. E quem tiver em sua casa esta carta sagrada de aviso, com fé em mim não terão o castigo. E quem duvidar que estes meus avisos foi feito por minhas sagradas mãos e trazida por meus anjos serão destruídos como o primeiro século. Todos aqueles que tiver esta carta em casa com grande fé em mim deve copiar pelo amor de Deus a primeira para minha mãe Maria Santíssima, a segunda para Santa Catarina, para ser espalhada pelo mundo. Eu perdoarei todos os pecados daqueles que não souber ler nem escrever, dar um vintém a quem souber, este vintém será posto no cofre das almas, para ficar vigorosa esta carta. É para ler todos os domingos sem falhar por devoção, quem assim fizer eu perdoarei e colocarei à minha direita e serão livres de todos os perigos desta vida. Quem temer do castigo e quem tiver e não cumprir com os meus preceitos não terão o pão e nem o alimento corporal. Verão vossos filhos morrer de tanta crueldade e tormento e não saberão por onde vai, a respeito dos abusos, das culpas cometidas que tens feito contra mim. Meus ingratos filhos, torno a avisar com tempo é preciso rezar uma salve rainha, para minha mãe Maria Santíssima, para Santa Catarina, para Santa Tereza e para São Francisco, e um pai nosso e uma ave-Maria e um Glória ao pai, por vosso anjo da guarda, para que interceda para não ser castigado, pelas vossas plantações e criações e serão todos felizes por minha mãe. Maria Santíssima, por todos os séculos. Amém. (Vasconcellos, 1991: 166-168. *Grifos nossos*)⁸⁷*

No que tange tanto as orações a que nos referimos acima, quanto a *Carta Sagrada* deparamo-nos com a mesma objeção: a impossibilidade de datação de quando tais elementos passaram a fazer parte da vida religiosa do reduto. Segundo Rezende (2009: 148), a Carta Sagrada “segundo os moradores mais velhos, teria aparecido debaixo do travesseiro de “santa Dica”, no período em que ela cumpria pena, na cadeia da Cidade de Goiás, em 1925, sendo que Dica era analfabeta”. Todavia, Lauro de Vasconcellos parece apostar na existência de tal documento ainda durante a primeira fase do movimento (antes da invasão policial em outubro de 1925), uma vez que a Carta menciona um suposto castigo “de agosto em diante”,

⁸⁷ As dificuldades de leitura, bem como os diversos “erros de português”, são prováveis frutos da pouca alfabetização por parte do autor da Carta (seja este autor Dica ou não), uma vez que o texto foi mantido do original (cópia mantida por moradores ainda vivos), anexado por Vasconcellos (1991).

interpretado pelo historiador como sendo uma previsão do “Dia do Fogo” (momento da repressão policial).

Para o mundo circundante o castigo em forma de chuva de machados ocorreria ao iniciar do ano. Os adeptos de Dica os aguardavam para os últimos meses já que a “Carta Sagrada” previa seu acontecimento para depois de agosto. Isto se cumpriu para aqueles que viviam no reduto que, ainda hoje, falam deles como sendo a tomada do local pela força pública do estado em outubro de 1925. (Vasconcellos, 1991: 91)

Não obstante, o fato de a Carta Sagrada não ser mencionada nas fontes que analisamos (processo criminal e jornal *Santuário da Trindade*) dá-nos *indícios* de que tal documento não existiria antes da prisão de Dica, o que o tornaria, possivelmente, apenas uma síntese escrita de um conjunto de regras morais, e, portanto, éticas, já estabelecidas e vivenciadas durante os dois anos de movimento religioso, e que agora necessitava ser “eternizada” através da escrita, uma vez que o futuro da própria líder messiânica era incerto. A interpretação do suposto “castigo de agosto em diante” como sendo o “Dia do Fogo” indica muito mais uma associação errônea por parte dos sobreviventes entrevistados por Vasconcellos (fruto do desgaste da memória pelo tempo), do que uma prova concreta de que tal documento teria sido escrito antes da invasão do reduto.

Em todo caso, independentemente da data precisa de quando foi compilada a “Carta Sagrada”, o fato é que esse documento serviu (e serve ainda hoje para os moradores de Lagolândia) como uma literalização de um código de conduta ética vigente no reduto, processo comum na fundação das mais diversas religiões que instituíram documentos escritos como “escrituras sagradas”.

Em face disso, o primeiro ponto da Carta Sagrada que destacamos como indicador do processo de eticização e racionalização da religiosidade do movimento de Dica refere-se à ideia de *pecado* e *castigo*. Segundo Weber,

Onde a crença nos espíritos é racionalizada até tornar-se uma crença nos deuses – e portanto não há mais os espíritos que querem ser forçados pela magia, mas sim os deuses que querem ser venerados no culto e ser objetos de súplicas –, a ética mágica da crença nos espíritos transforma-se na ideia de que aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que pôs aquelas ordens sob sua proteção especial. Agora é possível supor que a derrota diante do inimigo ou outra desgraça que caía sobre o povo não se deve à falta de poder do deus local, mas às infrações pelos seus adeptos das ordens éticas por ele protegidas, que provocam sua ira, cabendo, portanto, aos próprios *pecados*, e que deus, com uma decisão desfavorável, quis precisamente castigar e educar seu povo amado. (Weber, 2009: 302)

Nesse sentido, embora o movimento de Dica não tenha criado uma nova divindade ética, mas apenas se apropriado da divindade cristã com o acréscimo de anjos e guias

específicos do reduto, é notória a dimensão de “pecado” e “castigo” adotada pela Carta Sagrada, na qual a divindade ameaça “destruir com raios medonhos e trovões, tempestade e tremor de terra” – por conta dos “vossos pecados que tens feito contra mim” – aqueles que não “tiver em sua casa esta carta sagrada de aviso, com fé em mim”. E para aqueles que “duvidar que estes meus avisos foi feito por minhas sagradas mãos e trazida por meus anjos serão destruídos como o primeiro século”. Tais ameaças não são frutos de outra coisa senão da ideia de “pecado”: desobediência do código ético, representante da própria vontade de Deus.

a contravenção da vontade do deus é agora um “pecado” ético que pesa sobre a consciência, independentemente das consequências imediatas. Males que atingem o indivíduo são calamidades que o deus mandou e consequências do pecado, das quais o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando a “salvação”, mediante um comportamento que agrada ao deus – a “piedade”. (Weber, 2009: 302)

Para que os males não atinjam o indivíduo ou coletividade as ordens da Carta são claras: ir à missa aos domingos e os dias Santos de guarda⁸⁸, fazer suas orações para cumprir com os preceitos, não trabalhar aos dias de sábados, domingos e dias santos, dar esmolas aos pobres de bom coração e de rosto alegre. Tais ordenações exemplificam de maneira clara a ética religiosa a que caminhava o movimento de Dica: a piedade, a caridade, a guarda de preceitos. Por outro lado, a imposição do novo código de conduta ética e religiosa, segundo afirma a própria Carta, não é feito por outros agentes senão “pelos meus vigários e meus profetas”, o que corrobora com a assertiva de Weber de que “a profecia e o sacerdócio são os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa” (Weber, 2009: 303).

Do ponto de vista da “profecia” instituída por Dica, podemos entender, destarte, a instituição da ética religiosa do seu reduto como fruto de uma *profecia ética*⁸⁹, uma vez que é a partir da imposição da obediência à um código específico de conduta a partir de revelações

⁸⁸ A ordenação da Carta para o cumprimento do preceito católico de participação da missa aos domingos parece nos indicar uma possível tentativa de remissão de Dica frente à Igreja que a condenara, possivelmente durante o período em que Dica já se encontrava presa e em julgamento. Por outro lado, a mesma ordenação nos aponta ainda para o fato de que o movimento de Dica é fruto de uma hibridação da religiosidade católica (que Dica não parece ter abandonado ao longo de toda sua vida, tendo participado inúmeras vezes das romarias do Muquém – confirmada pelo jornal redentorista – e Trindade, anos após a invasão do reduto) com outras perspectivas religiosas, como o catolicismo popular e espiritismo.

⁸⁹ Segundo Weber, a profecia pode ser chamada de ética quando o profeta “em virtude de seu cargo divino, exige obediência como dever ético”. Por outro lado, a mesma profecia é chamada de exemplar quando o profeta “por seu próprio exemplo mostra aos outros o caminho da salvação religiosa [...] cuja prédica nada sabe de um encargo divino nem de um dever ético de obediência, mas se dirige ao interesse daqueles que sentem necessidade de salvação, o interesse de seguir o caminho exemplificado” (Weber, 2009: 308)

proféticas (e não a partir de seu exemplo pessoal) que Dica impõe sua ética religiosa como fundamento do alcance da salvação dos fiéis no dia da “grande destruição”.

O processo de eticização e racionalização da religiosidade de Dica, portanto, se deu *também* por meio da literalização das normas de condutas e deveres éticos religiosos. Os demais caminhos tomados por tais processos se deram a partir dos *ritos* religiosos praticados por Dica, a partir dos quais não somente a ética religiosa era instituída por meio das “revelações”, como a própria hierarquia e ordem social foram estabelecidas no reduto.

Em seu clássico *As formas elementares da vida religiosa*, Émile Durkheim, quando analisa as relações entre “sagrado” e “profano”, busca uma definição do “rito” como sendo aqueles momentos em que os indivíduos religiosos se põem diante do sagrado respeitando um conjunto de regras de conduta para que não haja profanação do mesmo. Para o sociólogo, portanto, “os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas” (Durkheim, 2003: 24).

Sendo assim, os rituais religiosos seriam momentos fundamentais para a constituição de uma comunidade propriamente religiosa como a de Dica, uma vez que são neles que tanto o carisma da liderança se legitima – se pondo à prova – como as regras de conduta da comunidade se constituem, separando seus “sagrados” de seus “profanos”. Mais que isso, como revela Monica Wilson:

Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas. (Wilson, 1954: 241. *Apud*: Turner, 1974: 19)

Neste sentido, ao analisarmos os principais processos rituais desenvolvidos no movimento de “santa Dica”, percebemos neles os mais importantes momentos de estruturação religiosa e social do reduto, pois são justamente nos batismos, casamentos, crismas e conferências que a comunidade se estrutura religiosamente (separando o que é sagrado do que é profano, além de estabelecer regras e tabus), segregando, também, os adeptos/seguidores (aqueles que realmente fazem parte da comunidade), daqueles que por ali passavam como romeiros.

O primeiro, e talvez menos complexo dos rituais desenvolvidos na “Lagoa” foi o *batismo*. Não há muitas referências, por parte das fontes, com relação ao batismo no Reduto dos Anjos, a não ser breves citações. Embora nas comunidades cristãs, de um modo geral,

seja justamente o batismo um dos ritos de iniciação mais importantes, curiosamente é na Confirmação (crisma) que esse rito de passagem ocorre na comunidade de Dica. O motivo dessa singularidade parece estar no fato de que boa parte das pessoas que se dirigiam ao reduto já possuía o batismo realizado na Igreja Católica, fruto da retomada de ações missionárias tanto dos bispos Dom Cláudio e Dom Eduardo, como dos Redentoristas⁹⁰.

Sendo assim, segundo a acusação do relatório do chefe de polícia Celso Calmon Nogueira da Gama, o batismo era realizado por Dica normalmente em crianças recém nascidas, através de um mergulho das mesmas nas águas do Rio do Peixe (principal rio que cortava o reduto), cujo nome Dica mudou para “Rio Jordão”.

Às crianças recém-nascidas é aplicada a desumana operação de emergir a cabeça n’água do ‘Jordão’, como batismo, por ordem da ‘santa’, morrendo conseqüentemente afogadas. (Celso Calmon Nogueira da Gama. Relatório do chefe de polícia. In: Processo 651, 1925: 19f)

Não obstante, um dos rituais de maior destaque no movimento de “santa Dica” eram as Confirmações. Ao que podemos constatar, as Confirmações (ou crismas) funcionavam na “Lagoa” como uma espécie de *rito de iniciação*, ou *rito de passagem*. Para que possamos melhor refletir sobre este aspecto ritual, observemos primeiramente as descrições do rito:

Que a confirmação é que ela faz em estado normal e essa cerimônia consiste em ficar Dica em um cercado de madeira, onde, a seus pés, vêm ajoelhar o confirmando que após haver Dica lhe posto as mãos sobre os ombros rezando o credo, e ler Alfredo dos Santos, indiciado neste processo, algumas palavras constantes de um papel que diz vir dos anjos, vai dar uma volta em torno de uma fogueira e depois molhar a cabeça no rio do Peixe, que lá chamam rio Jordão, estando assim completa a confirmação. (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 39v-40f)

Ainda segundo as testemunhas ouvidas no Processo Criminal, Dica utilizava-se do ritual de Confirmação como uma condição para o estabelecimento comercial dos interessados na “Lagoa”:

[...] certo dia, conhecendo ele o modo cego por que atendem Benedita os seus adeptos, pediu ele, depoente, sua partição para encaminhar umas liquidações que tinha com pessoas de seu meio, chegando, mesmo, a confiar a Benedita essas liquidações, na importância de setecentos mil réis, *mas para chegar a esse ponto, isto é, merecer a proteção da Benedita, teve ele depoente necessidade de se submeter a uma tal crisma* [...] (José Pereira Farinha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 14f. *Grifos nossos*)

⁹⁰ Com relação ao bispado de Dom Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890), destacamos o fato de que foi com esse bispo que se iniciou um trabalho de aproximação do episcopado goiano com as comunidades leigas mais longínquas da diocese, através de inúmeras viagens e realização de sacramentos por parte do bispo. Segundo Santos (2008: 144-145), em 1882, Dom Cláudio organizou mais de 400 casamentos, e em 1883 mais de 1000, todos em longas viagens por toda a província. Já no que tange Dom Eduardo e os Redentoristas, reservaremos para o capítulo seguinte uma análise mais pormenorizada.

Que nessa [-----] chegou àquela fazenda a primeiro de abril deste ano e aí se estabelecendo com casa de fazenda, ferragens, drogas, [indecifrado] e estoque geral de quatro contos de réis, de fato lhe foram propícios os primeiros tempos de sua permanência na “Lagoa”, já conseguia dar saída bem regulada aos artigos de sua casa comercial; Que, logo depois, outros comerciantes para ali se dirigiram com o intuito de se estabelecerem, como, de fato, o fizeram e [indecifrado], ou por essa circunstância ou por outra qualquer, não experimentava ele, depoente, a mesma felicidade nas suas vendas; *Que ali não se podia viver sem que o fosse aparente realmente [sic] crente das práticas do espiritismo, magia e seus sortilégios seguida por Dica*; Que ele depoente nada entendia do que ali se passava; *Que se viu na contingência de ser confirmado*, evitando, porém, batizar seus filhos pela crença pela qual ali se fazia, alegando, quando era interpelado sobre isso, ausência dos padrinhos, que moravam longe da “Lagoa” (Honório Vicente Lemos. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 42v-43f. *Grifos nossos*)

Segundo podemos constatar, o ritual de Confirmação descrito pelas fontes parece dar sinais de ser uma espécie de “rito de passagem”, ou “rito de iniciação” no reduto, especialmente se levarmos em consideração a informação dada por vários depoentes de se haver realizado no reduto milhares de confirmações. Sem levarmos em conta a precisão numérica, é fato que o rito não servia apenas para autorizar estabelecimentos comerciais na “Lagoa”. Pelo contrário, por sua descrição notadamente conhecida por todos os depoentes do Processo, podemos concluir que era uma cerimônia religiosa bastante recorrente no reduto, sendo, ao que nos parece, o ritual definidor daqueles que seriam seguidores, em detrimento dos que apenas por ali apenas passavam. Portanto, um rito de passagem.

Segundo Victor Turner, os ritos de passagem são

ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade. [...] Arnold van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem ou de “transição” caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou “limem”, significando “limiar” em latim) e agregação. (Turner, 1974: 116)

A primeira fase (separação), segundo o antropólogo, refere-se ao “afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, e de um conjunto de condições culturais [...], ou ainda de ambos” (Turner, 1974: 116). Na segunda fase – o período “liminar” – as características do “transitante” se tornam ambíguas: “passa através de um domínio cultural que tem pouco ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro” (Turner, 1974: 116-117). Na terceira e última fase (reagregação ou reincorporação), o transitante completa sua passagem. Segundo Turner, “o sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e, em virtude disso, tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente costumeiras e padrões éticos” (Turner, 1974: 117).

Ao analisarmos o ritual de Confirmação com base nas assertivas de Victor Turner e Arnold van Gennep, percebemos que em um primeiro momento o indivíduo que se submete à “crisma” de Dica separa-se dos demais e adentra no círculo de madeira no qual se encontra Dica e seu auxiliar Alfredo dos Santos. Em seguida, o “crismando” se ajoelha recebendo a imposição das mãos de Dica que reza o “credo”, juntamente com algumas orações lidas por Alfredo dos Santos em um papel “que diz vir dos anjos”. Após as orações, o “sujeito ritual” se aparta mais uma vez do convívio social e se dirige ao “Rio Jordão”, onde mergulha sua cabeça (em mimese do batismo) e em seguida dá voltas em torno de uma fogueira. Terminado este processo, o “crismado” teve seu ritual completo, e agora está pronto para se submeter às regras da comunidade.

A partir do exposto, nos parece claro que o rito de Confirmação de Dica consiste em um “ritual de passagem”, no qual os indivíduos, apenas “romeiros”, comerciantes, etc., atravessam a liminaridade e se tornam membros do “Reduto dos Anjos” (seja como moradores, ou não). Esse ritual, no entanto, não deve ser entendido como uma originalidade do movimento de Dica. Pelo contrário, suas raízes estão fundadas no próprio ritual católico de que Dica se apropriou⁹¹.

O rito da Crisma na Igreja Católica também constitui-se em um “ritual de passagem”, uma vez que possui a função primordial de tornar o jovem batizado um “adulto na fé”. Segundo o próprio Catecismo da Igreja Católica, “o sacramento do Batismo é sem dúvida válido e eficaz, mas a iniciação cristã permanece inacabada. O costume latino há séculos indica ‘a idade da razão’ como ponto de referência para receber a Confirmação” (Católica, 1999: 361). Portanto, o ritual católico acaba por funcionar, em menor grau se comparado ao rito procedido por Dica, como um dos mais comuns ritos de passagem da infância para a idade adulta encontrada nas mais diversas sociedades humanas.

Além desse caráter de “rito de passagem”, as próprias etapas cumpridas por Dica em suas Confirmações em muito se apropriaram tanto do ritual católico romano, como de alguns rituais muito comuns no catolicismo popular. No que tange ao rito romano, o Catecismo Católico indica que

Quando a Confirmação é celebrada em separado do Batismo, como ocorre no rito romano, a liturgia do sacramento começa com a renovação das promessas do Batismo e com a profissão de fé dos confirmados. [...] no rito romano, o Bispo estende as mãos sobre o conjunto dos confirmados [...]

⁹¹ Os conflitos com a Igreja Católica gerados por essa apropriação religiosa serão analisados no Capítulo 3 dessa dissertação.

cabe ao Bispo invocar a efusão do Espírito [com uma oração] (Católica, 1999: 361)

As semelhanças entre o rito católico e o rito de Dica são notáveis: a renovação das promessas do batismo (imersão no Rio Jordão, que, como citamos, ocorria igualmente no batismo), a profissão de fé dos confirmados (oração do credo), a imposição das mãos pelo celebrante seguida de uma oração, etc⁹². Todavia, tais semelhanças não são, evidentemente, coincidências. É a própria Dica quem confessa

[...] que, de fato, fazia confirmações, essas confirmações *de que tratam os catecismos que os padres distribuem*, mas somente o fazia, aliás em perfeito uso de todas as suas faculdades mentais, nas épocas de São João, da tradicional fogueira, e que se em outras ocasiões ali eram feitas as aludidas confirmações, não era ela quem as fazia, pois *até aconselhava aos do lugar que essa cerimônia só devia se realizar em época das festas de São João*. (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 48f-48v. *Grifos nossos*)

Essa confissão de Dica nos revela informações importantes. Primeiramente, a “santa” confessa que seu ritual foi retirado do próprio catecismo católico “que os padres distribuem”, do qual derivou o catecismo que citamos acima. Em segundo lugar, Dica nos permite entender de onde vem o único elemento de seu ritual que não pertence ao rito católico romano: a fogueira.

O tradicional “batismo de fogueira de São João” é um ritual pertencente ao catolicismo popular sertanejo bastante comum no interior de Goiás durante as festas juninas. Dica se preocupa em afirmar que “se em outras ocasiões ali eram feitas as aludidas confirmações, não era ela quem as fazia, pois até aconselhava aos do lugar que essa cerimônia só devia se realizar em época das festas de São João”. No entanto, nos parece improvável, pela consulta das fontes, que outro celebrante houvesse realizado tais confirmações. A preocupação de Dica procede, nesse sentido, pelo fato de que, provavelmente pelo conhecimento do citado catecismo, a taumaturga sabia que “o ministro originário da Confirmação é o Bispo” (Católica, 1999: 362). Deste modo, celebrar um ritual de Confirmação fora das festas de São João (portanto que não seja o popular “batismo de

⁹² Outra importante semelhança refere-se ao fato de que no reduto cada “crismando” deveria ter padrinhos, exatamente como no rito católico. Todavia, a peculiaridade desse rito no movimento de Dica ocorre no fato de que, na grande maioria das crismas, a madrinha escolhida era a própria Dica, acompanhada por um dos “anjos” como padrinho, motivo pelo qual boa parte dos seus seguidores se tornaram seus afilhados (relação, a propósito, muito comum nas relações entre coronéis e empregados, na época, em Goiás). Confirma-se essa informação, dentre outras passagens, no depoimento de João Basílio de Oliveira: “consta a ele depoente, efetuar Benedita casamentos e batizados, no que acredita porque muitos de seus adeptos a tratam de Madrinha” (João Basílio de Oliveira. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 3v).

fogueira”) não é outra coisa senão expropriar da Igreja uma autoridade que fora pela própria instituição expropriada da classe não-sacerdotal (portanto, leiga).

Este problema doutrinário (de que somente o bispo teria autoridade de proceder as Confirmações), curiosamente, foi resolvido na “Lagoa”, conforme afirma o depoimento do acusado Alfredo dos Santos:

Em tempo: disse ainda o declarante *ter assistido Dom Prudêncio, falecido Bispo de Goiás, aparecer nas sessões, especialmente durante os batismos e crismas* e isso ele declarante diz ser a expressão de verdade, pois conhecendo Prudêncio em vida, chegando mesmo a ter com ele muita intimidade, a voz que naquelas ocasiões ele ouvia era perfeitamente a dele, Dom Prudêncio, fato, entretanto, bem comum na “Lagoa”, porquanto vários padres e bispos estrangeiros ali se manifestaram, inclusive um padre de nome Bruninho, de Pirenópolis e o padre Cardoso, aqui da capela do rio do Peixe, notando-se que este último dizia saudade do começo em que ele tomava banho. (Alfredo dos Santos. Indiciado. In: Processo 651, 1925: 34f. *Grifos nossos*)⁹³

Além dos batismos e crismas, um dos mais fundamentais ritos do movimento messiânico de “santa Dica” ficou conhecido por “Conferência”, chamado também, pelas testemunhas do Processo, de “sessões espíritas” ou “missas”. Vejamos algumas importantes descrições do ritual da “Conferência”:

[...] que já viu Benedita celebrar missa deitada em uma cama, cujo acesso se faz por meio de uma escada, dada a altura que tem; que nesta [indecifrado] em que celebra Benedita as suas missas (as quais consistem em palavras, [---] compreensíveis [indecifradas 2 palavras] por ela ditas, *tendo-se a impressão de que arremeda Benedita um padre*), fazem os fanáticos *seus pedidos a ela Benedita*, que aliás responde em nome dos anjos que diz representar, *pedidos esses que se prendem até aos menores atos da vida daqueles indivíduos*, pois não acudem se quer um animal sem que Benedita lhes dê seu assentimento nas ocasiões das mencionadas missas. (Antônio Leocádio Jayme. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 4v. *Grifos nossos*)

[...] que Benedita, *antes de subir para a aludida cama, toma seu [indecifrado] banho* e depois abrindo a boca, vai a colocar sobre a mesma e ali fica, após *alguns movimentos dos membros*, inteiramente estirada; que Benedita, por intermédio dos tais anjos, designa os dias e horas de suas sessões, que, certa vez, ele depoente, subindo a escada que dá acesso à cama em que fica Benedita, observou que ela própria quem falava as palavras, isto é, que ela própria quem falava as palavras que se ouvem nas sessões, pois debaixo não se percebe nem esse fato, tanto assim que seus adeptos dizem que não é Benedita que fala, e sim os anjos, que dizem até onde ela está.

⁹³ Em depoimento, Honório Vicente Lemos confirma a versão de Alfredo dos Santos afirmando que no reduto havia de fato “quem dissesse ter ouvido a voz do falecido bispo Dom Prudêncio” (Honório Vicente Lemos. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 43v). Outra confirmação foi dada pela entrevista cedida por Euzébia Arruda Leite (ex-moradora do reduto) ao historiador Lauro de Vasconcellos, em 1980: “A crisma... é... Dom Prudêncio... [...] Pois é. Esse daí, discia o espírito dele e crismava... [...] Agora a crisma eu vi muitas veis... ela tava sentada ou deitada... esse Dom Prudêncio... até nós ficou conhecendo a fala dele, quando ele falava, a gente sabia que era ele... u’a fala boa, macia, né?” (Vasconcellos, 1991: 195).

(José Pereira Farinha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 15f. *Grifos nossos*)

Que algumas vezes assistiu as conferências feitas por Dica, as quais consistiam em subir a mesma para uma cama, colocada em uma das salas em que morava Benedita Cipriano Gomes, *cama essa que tinha cerca de dois metros de altura e cujo acesso era feito por meio de uma escada*, e ali deitada, de costas, *começava Dica a fazer certos movimentos com o corpo e membros*, abrindo a boca e dando ligeiros gemidos até que, colocando as mãos, [indecifrado], sobre o peito, em atitude de quem está morta, iniciava, já então inteiramente imóvel, as revelações de espíritos que dizia se manifestarem na sua pessoa (de Dica) e nessa situação dizia missas, fazia casamentos e batismos. (Honório Vicente de Lemos. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 43f. *Grifos nossos*)

[...] a denunciada, em dado momento, subia para uma cama colocada em quatro pedais de madeira e ali, completamente inerte, fria como um gelo, conforme ele próprio, depoente, verificou, falava em nome de diversos personagens sobrenaturais, *ora em clássico português, ora em linguagem desorientada, de maneira que ele, depoente, na sua fraqueza, acreditava em alguma revelação que não se achava ao alcance da imaginação humana*, sendo [----] fascinação que para aquela localidade atraía grande número de [-----] que nesse estado a denunciada praticava o batismo, crisma e celebrava casamentos. (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 83f. *Grifos nossos*)

A primeira característica que nos chama a atenção sobre o rito da Conferência é que, ao contrário da Confirmação, qualquer ouvinte pode participar da mesma sem maiores compromissos, o que significa que não se trata de algum tipo de iniciação ou rito de passagem. Ao contrário, o ritual descrito assemelha-se de fato a uma espécie de “sessão espírita”, provável influência de Alfredo dos Santos, mas evidentemente com particularidades singulares ao movimento messiânico em questão.

Segundo as descrições, as Conferências ocorriam na casa em que Dica habitava, sendo que a mesma se encontrava deitada sobre uma cama de “cerca de dois metros de altura”, a partir da qual executava gestos indecifrados, e em seguida iniciava a conferência dos anjos com os participantes da sessão. Tal cama, nas interpretações de Brito (1992),

[...] representaria o altar, local privilegiado, para onde convergem com mais intensidade as forças do sagrado, pois, segundo Chevalier, “para o altar convergem todos os gestos litúrgicos [...] por isso ele é mais elevado (altum) em relação a tudo o que o rodeia. [...] O altar simboliza o recinto e o instante em que um ser se torna sagrado, onde se realiza uma operação sagrada”. (Brito, 1992: 286)⁹⁴

⁹⁴ Jaime Câmara, baseado na entrevista que colheu de José Franco Pimentel, justificou a altura da cama como uma forma de evitar que as pessoas que assistiam à Conferência buscassem provar o estado de transe de Dica, por exemplo, com queimaduras de cigarro. Segundo o jornalista: “Para evitar esses suplícios, os parentes e familiares levavam-na para uma cama alta, de modo a evitar a aproximação dos curiosos” (Câmara, 1974: 156).

Antes, porém, Dica “toma seu banho”, uma espécie de ritual de purificação muito frequente em ritos religiosos em geral. Além da cama, entretanto, outros elementos simbólicos estavam presentes no local onde se realizavam as Conferências: “um oratório contendo várias imagens, um cofre para esmolas, várias imagens estampadas” (Celso Calmon Nogueira da Gama. Auto de Busca e Apreensão. In: Processo 651, 1925: 52f-52v).

Estas descrições nos revelam informações importantes. A primeira delas é que o rito da Conferência era utilizado para a *transmissão da mensagem religiosa* dos supostos anjos aos seguidores do movimento, utilizando como pontífice a “santa” que “se encontrava completamente inerte, fria como gelo”.

Essa descrição do estado “inerte” em que Dica se encontrava durante seus transe religiosos aponta para uma *experiência mística* por parte da “santa”. Experiência essa que a tornava capaz de, individualmente, tomar parte com um universo que acreditava ser-lhe externo. Segundo seu próprio depoimento,

Que quando vai ficando em transe, isto é, quando dela vem apoderando essa espécie de enervação de seu corpo e perda dos sentidos, vê claramente, com os seus olhos abertos, uma várzea grande e limpa, onde pessoas do outro mundo se encontram, chegando mesmo a verificar a presença ali de alguns conhecidos seus, já mortos, mas nada ouve a não ser uma campainha que lhe soa aos ouvidos, fatos esses que são o primeiro, como disse, do estado de torpor ou mesmo de [-----] insensibilidade absoluta em que minutos depois cai e sob o qual dizem falar ela em nome dos espíritos, coisas de que, depois, em seu estado normal, não tem ciência. (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 48v-49f)

É justamente a partir do transe místico que as revelações de Dica aconteciam. Naquele momento em que ela ficava “completamente inerte, fria como gelo”, em que ocorria uma “espécie de enervação de seu corpo”, as entidades do outro mundo, “já mortas”, aparecer-lhe-iam diante de “seus olhos abertos em uma várzea grande e limpa”. Nesse ritual, enquanto uma experiência numinosa fundamentalmente pessoal ocorria com Dica, sua autoridade religiosa de “mística”⁹⁵ era reforçada por aqueles que assistiam a cena, que em muitos casos, conforme a entrevista de Eusébia Arruda Leite, chegavam até mesmo a pô-la à prova.

Ele infiô alfinete nela... Tá achano que quando furasse ela que ela pulava, ela gritava. Eu sei. Ela tava morta! Pudia furá, podia tudo, ela num via nada. O

⁹⁵ A situação de Dica enquanto “mística” tornava-a ainda mais independente da instituição religiosa católica, tornando sua relação com esta ainda mais conflituosa, uma vez que, segundo Mata (2010: 118-119) “na medida em que constitui um caminho especificamente *individual* para a experiência do sagrado (tornando, assim, desnecessária a intermediação de um sacerdote), a mística não costuma encontrar acolhida por parte das camadas eclesiais e demais burocratas religiosos. [...] Com efeito, onde quer que prevaleça uma tendência para a mística, a dimensão institucional e autoritária da religião perde sua força”.

espírito dela num tava aí, né? Quando o espírito colocava nela, é que via tudo, né? O sangue escorrendo, coisa, né? E ela num sabia nada que falô, nem nada! Que num era ela! Que discia aqueles guia, colocava nela e cunversava. Aquele cunversava, afoitava. O oto cunversa, né? Mas num era ela, ela num via nada. Ela num sabia o quê eles falô... (Vasconcellos, 1991: 198)

Importante ressaltar que as entidades referidas pela entrevistada, embora sejam relacionadas com pessoas supostamente mortas, não eram tratadas como *espíritos*, mas como *anjos*⁹⁶. Segundo o depoimento de Alexandre de Oliveira Chaves (Testemunha. In: Processo 651, 1925: 67f-67v), “ele depoente ouviu lá falar-se somente em anjos e não em espíritos”. Inicialmente, tais anjos eram relacionados a crianças mortas, normalmente primos de Dica, como José Sueste e Maria Quitéria. Todavia, posteriormente, possivelmente após o exílio de Dica no Rio de Janeiro, quando a taumaturga teve contato com a Federação Espírita do Brasil, os anjos passaram a ser chamados de *guias*, os quais se relacionavam com os mais diversos profissionais adultos já mortos, como o médico “Dr. Ramos” (Vasconcellos, 1991: 207).

Em todo caso, o fato é que o rito da Conferência constituía-se como um dos mais importantes momentos religiosos do movimento de “santa Dica”, uma vez que, além de estar repleto de símbolos e significações importantes para a composição da identidade religiosa do reduto, representava ainda o momento-chave de comunicação dos anjos com os fieis, tornando Dica uma espécie de “pontífice” necessária entre ambos, o que fundamentalmente dava-lhe autoridade religiosa sobre sua comunidade de seguidores. Tal autoridade, portanto, fundava-se não somente em seu carisma, ou sua “santidade”, mas *também* em sua “mensagem religiosa” fundadora tanto de sua escatologia, como de sua “ética religiosa” propriamente dita.

Conforme analisamos no capítulo primeiro, uma vez que a mensagem religiosa estabelece uma relação de dominação, através da imposição de uma ideologia religiosa (nos termos de Bourdieu), percebemos na vinculação de tais mensagens uma forma de manutenção e reforço das formas de “poder” e “dominação” religiosas⁹⁷. Essa dominação religiosa a partir da mensagem ocorre na medida em que há a transfiguração de interesses não-religiosos (políticos, sociais e econômicos) em interesses religiosos (que tange a experiência religiosa subjetiva do indivíduo). No caso específico de “santa Dica”, essas mensagens repassadas pelos anjos se tornavam uma forma de dominação religiosa quando se pretendia a imposição de regras morais (uma ética religiosa nos termos de Weber) e organização social do reduto a partir da “revelação que não se achava ao alcance da imaginação humana” (Herculano Flores.

⁹⁶ Ressaltamos ainda a singularidade do fato de Dica realizar seus tranes místicos por meio de *anjos*, e não através da divindade (“Deus”), ou a “Virgem Maria”, como ocorre com boa parte dos místicos católicos.

⁹⁷ Cf.: Seção 1.2 do capítulo primeiro dessa dissertação.

Testemunha. In: Processo 651, 1925: 83f), como no exemplo do depoimento de Isaac Ribeiro da Costa:

[...] sessões estas que consistem em ficar a mesma deitada de costas em uma cama muito alta que existe na sala principal da casa em cuja posição começa a abrir a boca (dizendo ela Benedita a ele depoente que, cada vez que abre a boca, reside um anjo) e a falar coisas como esta: “*meu pessoal, não fale da vida alheia, pois isso ofende a Deus e, no inferno, tem um cabra de quinhentos metros de cumprimento por cinquenta de possura para [indecifrado] na língua de quem falar da vida alheia*”. (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 9v. *Grifos nossos*)⁹⁸

Além da mensagem e doutrina religiosa, as Conferências serviam como instrumento de dominação na medida em que, a partir delas, Dica instituía práticas como o *saber sagrado*, o *sermão*, o *tabu* e a *distribuição da graça*⁹⁹.

O *sermão*, isto é, o ensinamento coletivo ou individual das doutrinas e dogmas da Igreja, se impõe como o momento-chave para a pregação e convencimento do pastor sobre seus fiéis acerca dos interesses religiosos, ou mesmo políticos e sociais de sua instituição. Isto significa dizer que o “sermão” não se constitui apenas como um recurso instrumental de manutenção das relações de poder entre “pastor e rebanho”, mas fundamentalmente como elemento propiciador da própria legitimidade do líder. Se, por um lado, o sacerdote possui sua legitimidade ligada não à sua pessoa (não necessitando de um “carisma pessoal”), mas à sua instituição religiosa, o mesmo não acontece, porém, com o “profeta”, que necessita provar e fundamentar durante todo o tempo sua legitimidade, seja através de provas, do carisma, ou de seu “sermão”.

No caso do nosso objeto de estudo, é justamente na prática do “sermão” durante os rituais de Conferência que Dica institui regras morais e organização social em seu reduto. Sua fala é legítima porque ela, profeta (aos moldes weberianos) como é, “fala em nome dos anjos”. Suas relações de legitimidade e poder se instituem à maneira como os anjos lhe pedem, pois o faz “ao produzir o *desconhecimento dos limites* do conhecimento” (Bourdieu, 2007: 47). Ou seja, Dica realiza um “efeito de consagração”, pois é a única em quem os “anjos” são capazes de se manifestar, impondo o desconhecimento dos limites de seu

⁹⁸ Nas fontes consultadas há informações de outras regras morais e sociais instituídas pelos “anjos” (representados por Dica) através das Conferências, como a proibição de ingestão de bebidas alcoólicas, proibição de venda de animais sem o consentimento dos anjos, proibição do trabalho em dias de sábado, não pagamentos de impostos, posse coletiva da terra, etc.

⁹⁹ Sobre tais práticas, ver: Weber (2009: 316-319).

conhecimento, e transfigurando as relações humanas e sociais em relações transcendentais, instituindo hierarquias e determinando a organização social do reduto.

Tal organização social imposta na “Lagoa” pelos anjos, através de Dica, é descrita por Lauro de Vasconcellos da seguinte forma:

Pode-se afirmar que nos “Anjos” [Lagoa] existiam dois tipos de organização social, uma profana e outra sagrada. Na primeira estavam os adeptos da “santa”, os “propagandistas” e “auxiliares” e a própria “santa”. A outra ordem, ou a “ordem sagrada” era composta por legiões de anjos/guerreiros, que se confundiam com os guerreiros e que eram chefiados por um Anjo-Rei, José Sueste, da mais valia. (Vasconcellos, 1991: 111)

Destarte, podemos perceber na organização hierárquica descrita por Vasconcellos que há uma sacralização de relações não-religiosas, “transfigurando as relações sociais em relações sobrenaturais” (Bourdieu, 2007: 33).

Conforme refletimos no capítulo 1, em nossa análise das teorias de Bourdieu, na medida em que a ordem social é transfigurada em ordem simbólica (“sobrenatural”), a segunda legitima a primeira, atribuindo a esta um caráter de “natural”, ou seja, fundamentalmente “correto”, uma vez que a ordem “natural” deve sempre se comportar em conformidade com a ordem “sobrenatural”, quando na verdade o processo ocorreu a partir do inverso. Por conseguinte, na medida em que a ordem sobrenatural legitima a ordem natural, os agentes religiosos que na primeira ocupam uma posição hierárquica superior, na segunda permanecem legitimamente em uma posição privilegiada. Esta assertiva se torna clara na passagem de Vasconcellos que se segue:

Ocupando a mais alta posição nessa hierarquia a líder carismática participava ainda do Conselho Espiritual que era formado por entes superiores, ou anjos, que ali compareciam para resolver os problemas que lhes eram apresentados. Era neste Conselho que o espírito de Dica ia em busca de ordenações e esclarecimentos que seriam transmitidos aos prosélitos. Imediatamente abaixo da líder, colocando-se numa posição intermediária, estavam os auxiliares religiosos e propagandistas. Com estes ela compartilhava as preocupações do momento e falava dos problemas a serem resolvidos. (Vasconcellos, 1991: 112)

É, portanto, a partir do sermão, do saber sagrado, do efeito de consagração, etc., exercidos a partir do ritual da Conferência, que Dica instituiu seu quadro de *auxiliares administrativos*, tão caro à existência e sobrevivência de um movimento messiânico como este em questão. Segundo Weber (1999: 139), “toda dominação de uma pluralidade de pessoas requer normalmente (não invariavelmente) um *quadro* de pessoas (quadro administrativo)”, e, no caso do movimento de “santa Dica”, não foi diferente.

A influência de Alfredo dos Santos, como principal braço-direito de Dica, bem como Manuel José de Torres (vulgo “Cacheado”, de quem nos deteremos mais adiante) e um desconhecido “cearense aleijado dos pés” – a quem os depoimentos acusam de ser redator de do pequeno jornal manuscrito “Estrela do Jordão”–, dentre outros¹⁰⁰, tornam o “quadro administrativo” do reduto cada vez mais notado. São eles que auxiliam Dica na administração dos ritos, festas e decisões sociais. Sua segregação para com o restante dos seguidores transparece na entrevista de Eusébia Arruda Leite, quando perguntada sobre algumas informações mais restritas aos “auxiliares” de Dica:

Eu nu vi... às vez falá, porque ês cunversava nu’a coisa mais particular, num gostava que todo mundo iscutasse... nós já sabia... quando via lá, anssim, conversano mais anssim, tinha hora que distorcia dali porque ela num gostava, né? Os guia num gostava... a gente falava baruío.. então, quando eu via ela cunversá c’a aquês pessoa anssim, mais sabido, nós disturcia pur longe dê, deixava ês pa cunversá pra lá. (Vasconcellos, 1991: 208)

A presença dos rituais que citamos, repletos de simbolismos gestuais e objetos religiosos próprios¹⁰¹, tanto quanto a instituição de regras e organização social e religiosa a partir da fundação de um quadro administrativo, evidenciam uma complexificação religiosa do movimento de “santa Dica” que não tardaria na fundação de uma escatologia, fundante de um caráter evidentemente messiânico para o reduto.

Segundo Lísias Nogueira Negrão, um movimento messiânico “refere-se a atuação coletiva (por parte de um povo em sua totalidade ou de um segmento de porte variável de uma sociedade qualquer) no sentido de concretizar a nova ordem ansiada, sob a condução de um líder com virtudes carismáticas” (Negrão, 2001: 119). Nesse sentido, seria o movimento messiânico uma “uma forma prática viva e não apenas uma especulação teórica” (Kohn, 1935. *Apud*: Monteiro, 2010: 87) de uma dada coletividade, sob uma liderança carismática, pautada em valores e crenças religiosas e direcionada à realização de um tempo de justiça, paz e felicidade trazido (ou anunciado) por um messias (normalmente a própria liderança carismática). Para Norman Cohn, pode ser ainda considerado um movimento messiânico-

¹⁰⁰ A própria Dica cita em seu depoimento alguns de seus demais auxiliares: Herculano Flores, Diógenes Pereira e José Damasceno. Curiosamente, é justamente o primeiro (Herculano Flores) uma das principais testemunhas de acusação, que, inclusive se revelou, ao longo do processo, descrente das atividades que ali se passavam, desempenhando um papel semelhante ao de “Judas” na mitologia cristã.

¹⁰¹ Segundo o “Auto de Busca e Apreensão” do Processo Criminal, havia na sala de Conferências do reduto: “uma cama comum colocada sobre uns pés de cinco palmos de altura, aproximadamente, e enterrados no solo; uma escada de dois metros de altura, mais ou menos; um oratório contendo várias imagens; um cofre para esmolas; várias imagens em estampas [...] (Benedito Batista de Abreu. Escrivão. In: Processo 651, 1925: 52f-52v)

milénarista, aqueles que (normalmente) apresentam a “salvação” (como o tempo de justiça, paz e felicidade) nas seguintes características:

Coletiva, na medida em que deverá ser gozada pelos fiéis enquanto coletividade; *terrena*, na medida em que deverá ser realizada neste mundo e não em algum céu de outro mundo; *iminente*, na medida em que será súbita e para breve; *total*, na medida em que deverá transformar completamente a vida na terra, de forma que o novo estado de coisas não será apenas um aperfeiçoamento do que existe, mas a própria perfeição; *miraculosa*, na medida em que deverá ser realizada por, ou com a ajuda de agentes sobrenaturais. (Cohn, 1981: 11. *Grifos nossos*)

No caso do nosso objeto de estudo, a perspectiva messiânico-milénarista não tardou a se tornar evidente. Segundo Vasconcellos (1991: 98)

dentro da nova visão de mundo daqueles que ali estavam, a Lagoa era o lugar escolhido para se realizar o paraíso na terra. Eles serão salvos da catástrofe final do mundo, que já se aproxima. Serão salvos, pois seguem os “mandamentos” contidos na “Carta Sagrada” e obedecem aos conselhos dos anjos, transmitidos por sua “santa”.

Em entrevista ao mesmo historiador, cedida por Eusébia Arruda Leite (ex-moradora do reduto) em 1980, a escatologia do movimento de “santa Dica” se torna ainda mais evidente, com algumas revelações importantes:

Lauro: Ela falava que o mundo tava pa acabar?

Eusébia: É, falava anssim... tinha um tal Mariano aqui, muito... lia aquelas profecia do tempo que Jesus... [...] Antão, esse Mariano falou co’ela... – Num tem nada, dona Dica. O mundo vai acabá logo. Ela falava: Num é anssim! O mundo vai... vai... vai inteirá, vai ficá fartano três hora! Três hora pa ineirá os dois mili ano! [...] Fala anssim... via ela falá muito com esse Mariano.

Lauro: Sei... então, ia acabar o mundo e o povo que estivesse aqui ia salvar?

Eusébia: Ela falava... (risos)

Lauro: Só os que tivesse aqui ou que os que tivessem fora daqui também ia salvar?

Eusébia: Não, os que tivesse fora também, que tivesse anssim... num tivesse pecado.. também se salvava.. num era excomungado pra lá, não... [...] Tudo era fio de Deuso... E aquês que num fizesse aquês pecado horroroso, tudo era... era... era perduado. Que ês falô muitas veiz, que nós, que tava aí, a... mais duro de perduá, porque tava veno, tava sabeno. E os oto, num ‘acreditava naquilo, né? Tava falanu u’a burrage, u’a coisa, mas num ta ‘creditano... que era mais fáci de perduá, do que nós que tava aí, ouvino tudo dia. Eu vi ês falá isso muito. O negócio é duro, num é brinquedo não. (Vasconcellos, 1991: 193-194)

O primeiro ponto que destacamos é o citado diálogo entre Dica e “um tal Mariano”. Ao que nos parece esse “Mariano” serviu como interlocutor de Dica na construção da escatologia de seu movimento. Segundo a entrevistada, Mariano queria acreditar que o mundo

acabaria logo, não havendo nada mais a ser feito¹⁰². Portanto, a proposta de Mariano, segundo as poucas informações dispostas pelas fontes, não consistia em um milenarismo ou messianismo, pois apenas previa o fim da existência terrestre: uma previsão escatológica. Dica, por outro lado, discorda de seu interlocutor e propõe que “o mundo vai... inteirá, vai ficá fartano três hora! Três hora pa ineirá os dois mili ano!”, e que “a Lagoa era o lugar escolhido para se realizar o paraíso na terra”.

A proposta de Dica, portanto, se encaixa em uma escatologia milenarista, uma vez que a salvação profetizada por ela seria *coletiva* (pois, se salvavam “os que tivesse fora também, que tivesse anssim... num tivesse pecado”, ou seja, “serão salvos, pois seguem os “mandamentos” contidos na “Carta Sagrada”), *terrena* (uma vez que “a Lagoa era o lugar escolhido para se realizar o paraíso na terra”), *iminente* (porque a salvação será súbita, quando “ficá fartano três hora! Três hora pa ineirá os dois mili ano!), *total* (pois será o “paraíso na terra”, ou seja, alcançará um estado de perfeição social) e *miraculosa* (uma vez que tem como precursores os anjos e mediadora a liderança carismática: “santa Dica”).

Dentro dessa proposta escatológica de Dica, as *profecias*, como característica comum aos movimentos de caráter messiânico milenarista, ganharam lugar de destaque. A principal delas, segundo as fontes, seria uma “chuva de machados” que eliminaria todos os inimigos do reduto (provavelmente seus opositores na política e religião), prevista para o dia 01/01/1925. Em artigo de capa, o jornal *Santuário da Trindade* ironizou o fracasso da profecia de Dica: “Onde estão os ineptos que acreditam nas profecias da tal Dica dos Anjos? Que venham e nos digam, onde ficou a chuva de machados do dia 1º de janeiro? Onde o grande castigo anunciado para esse dia?” (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano III, n. 93, 17/01/1925).

Segundo Norman Cohn, “na sua origem, todas estas profecias eram invenções a que os grupos religiosos [...] recorriam para se fortificarem e se afirmarem a si mesmos, quando confrontados pela ameaça ou pela realidade da opressão” (Cohn, 1981: 15). Neste sentido, a profecia da “chuva de machados”, ao que nos parece, ocorreu como resposta simbólica em uma luta por legitimidade religiosa, na qual Dica procurava firmar-se diante da religião instituída (a Católica). Mais que isso, as profecias fazem parte da própria escatologia de seu

¹⁰² A influência das propostas de Mariano na escatologia de Dica se apresenta na acusação de Honório Vicente Lemos, que em seu depoimento afirma que “Dica havia conseguido dominar a credulidade pública, relegado estava o trabalho, porque Dica, pelos seus Anjos ou espíritos, dizia que trabalhassem o necessário para comer e vestir, porque o mundo ia se findar, e nesse pressuposto fez uma grande parte da população ali existente não trabalhava, esperando o termo final do mundo” (Honório Vicente Lemos. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 44f-44v). Esta questão do “trabalho” será ainda melhor analisada na seção seguinte da presente dissertação.

messianismo, tendo como confronto final o “povo eleito” e seus “inimigos”, sendo estes últimos destruídos pelo poder dos anjos.

Em todo caso, esse conflito por legitimidade religiosa ocorre como uma espécie de conflito entre distintas (e opostas) formas de dominação religiosa: por um lado uma dominação institucional a partir de um carisma de cargo (portanto, rotinizado), e por outro uma autêntica dominação religiosa carismática, a partir de um típico carisma profético fundador de uma nova ordem social e religiosa. Tanto no caso de Dica, como na Igreja Católica, é justamente o carisma (de cargo, ou pessoal) que condiciona a ação religiosa do agente religioso, tornando-se *um dos* principais elementos de compreensão da repressão exercida pelos Redentoristas ao movimento de Dica, de que nos ocuparemos no capítulo seguinte.

Para que adiante compreendamos esse conflito entre distintas formas de dominação religiosa a partir do conceito de *carisma*, faz-se necessário esboçarmos – enfim – as características do próprio carisma de “santa Dica”, a partir do qual sua liderança, bem como seu próprio movimento messiânico, se constituiu.

Conforme analisamos no primeiro capítulo¹⁰³, esquivando-nos da discussão acerca da natureza do “carisma”, seguimos as propostas de Weber e focamos prioritariamente nos efeitos e formas da dominação carismática. Neste sentido, expomos que a condição *sine qua non* para a existência de um evento de liderança carismática é a legitimação do carisma pela comunidade de seguidores, uma vez que “apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é ‘despertado’” (Weber, 2009: 280). Para tanto, expomos no presente capítulo de que maneira o carisma de Dica foi despertado (a partir da crença em seu evento fundador: a suposta ressurreição) e cotidianamente mantido (através de sua “santidade”, de provas de seus dons extraordinários – curas –, de profecias, de rituais elaborados, da instituição de regras religiosas e de organização social a partir de uma “ordem sagrada”).

Esta necessidade de “despertar” e de “manter” o carisma, não obstante, nos conduz a compreender a liderança de Dica a partir de características carismáticas muito próprias, as quais – através das tipologias religiosas elaboradas por Weber – podem ser descritas a partir da fluidez entre o “mago” e o “profeta”, ambos em oposição ao “sacerdote”. Essa fluidez,

¹⁰³ Cf.: Seção 2 do capítulo primeiro dessa dissertação.

longe de apontar uma inoperância das tipologias weberianas, nos indicam o quanto a realidade, como reconheceu o próprio Weber, é fundamentalmente mais complexa do que descrevemos em generalizações, todavia, frequentemente mais compreensíveis quando tomamos tais tipologias como ferramentas heurísticas.

O caráter revolucionário do carisma de Dica – enquanto fundadora de um movimento messiânico que se apropriou/recriou as práticas e tradições religiosas cotidianamente aceitas – conduzem a taumaturgia à tipologia do *profeta*.

Segundo as construções tipológicas de Weber, o carisma profético é um carisma estritamente *pessoal*, marcado por uma comunidade de seguidores que têm nele sua fidelidade, acreditando na missão da qual o profeta acredita e divulga (somente ele) ser portador; ao contrário do mago, o qual seus seguidores não possuem fidelidade, se remetendo a ele somente em momentos ocasionais de necessidade, sendo que, caso sua magia não seja eficaz, qualquer outro mago devidamente carismático poderia substituí-lo. No caso do profeta, portanto, não importa se seus seguidores a ele estejam ligados pessoalmente, ou à sua doutrina e promessa, pois “o que realmente importa é sua vocação pessoal” (Freund, 2003: 143), ou seja, o dom que somente aquele indivíduo em específico possui e é capaz de realizar como missão.

No caso de “santa Dica”, as características do carisma do “profeta” estão evidentes. Somente Dica é a portadora da missão que a tornou “uma menina especial” (Rezende, 2009: 11). Mais que isso, sua missão é provada constantemente por meio de curas, milagres, profecias, etc., e seus seguidores estão ligados, em alguns casos, à sua pessoa (quadro de auxiliares e outros que nela inspiravam sua confiança)¹⁰⁴, e em outros à sua promessa (seguidores que ali buscavam a “salvação” quando os “dois mil anos se completassem”). Todavia, naturalmente as características que Weber destacou para o carisma do *mago*, em diferenciação deste com o profeta, também são encontradas nas práticas carismáticas de Dica, o que não demonstra outra coisa senão a fluidez natural das tipologias (enquanto instrumentos heurísticos) caracterizadas pela sociologia weberiana¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Uma das acusações mais notadas no Processo Criminal é a “obediência cega” que os seguidores de “santa Dica” tinham por suas ordens. Segundo o depoimento do indiciado Jacinto Cipriano Gomes, por exemplo, “Antonio da Silva vivia completamente dominado por Dica, como acontecia a quase totalidade da gente que ali se achava, a julgar-se até pelos próprios pagamentos de dívidas, os quais só eram pagos aqueles que Dica consentia” (Jacinto Cipriano Gomes. Indiciado. In: Processo 651, 1925: 35v)

¹⁰⁵ É evidente que não propomos aqui que Dica se encaixe substancialmente nas duas tipologias (mago e profeta), uma que vez que as mesmas possuem características opostas, como o fato de o mago não possuir seguidores, como no caso do profeta, mas apenas clientes. Nossas constatações, destarte, apenas ressaltam ainda

Para Weber, o “mago” atua como uma espécie de “profissional liberal”, pois a ação deste é, sobretudo, a ação de alguém que, coagindo os deuses por meio da magia, estabelece uma relação casual com o sagrado cuja finalidade está em responder a um desejo de outrem que lhe paga para este devido fim. O mago, portanto, apesar de possuir dons extracotidianos, não os utiliza a serviço de uma missão profética especial, ou mesmo de uma ética ou tradição que defenda sob cargo de uma instituição religiosa específica, mas apenas a serviço e benefício próprio, ou de outrem que lhe paga para isto.

A primeira característica do carisma de Dica que pode ser evidenciado na tipologia do mago é o caráter de causalidade que muitas se suas “curas” e “serviços” adquiriram. Muitos dos que a procuravam, seja por cartas, seja como “romeiros”, buscavam em Dica seus serviços de “curas de moléstias curáveis e incuráveis”, diversas vezes a remunerando por isso.

Respondeu que sabe de ciência própria que Benedita Cipriano Gomes [----] conferências e sessões em sua casa, no lugar denominado Lagoa, sessões muito frequentadas, nas quais, por ouvir dizer, sabe que essa denunciada inculcava curas de moléstias curáveis e incuráveis, recebendo por isso alguns agrados em dinheiro. (José Pereira Farinha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 98f)

Como já apontamos, Dica se defende da acusação de ser remunerada por seus serviços religiosos apresentando o argumento de que eram presentes. Todavia, embora sua defesa nos pareça coerente, esta não retira de Dica o caráter de “mago”, como alguém que, por vontade própria ou não, recebe algum tipo de remuneração pelos serviços mágicos prestados de maneira casual¹⁰⁶. Em todo caso, é mister ressaltar que mesmo a prática de curas, como uma prova do carisma de Dica, necessitavam da legitimação por parte dos fiéis, conforme atesta o depoimento de Herculano Flores: “de fato, espíritos invisíveis, por intermédio de denúncia, digo, desta denunciada, prometia curas, *dizendo que nem todas se realizariam, pois o povo ora se revelava crente e ora descrente.*” (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 84v).

Com relação ao carisma do “sacerdote”, no entanto, Dica não parece compartilhar das características dessa tipologia. A razão é evidente: o carisma tanto do mago, como do profeta,

mais a fundamental compreensão da tipologia como instrumento heurístico que nos auxilia a compreender a realidade histórica, não se encaixando perfeitamente na realidade, portanto, singularizando os sujeitos históricos, e não os generalizando.

¹⁰⁶ É interessante ressaltarmos esta relação de ambiguidade entre a legitimidade da ação religiosa, especialmente quando esta se encontra ligada à “santidade” e a prática descrita na tipologia do “mago”. Se, por um lado, o “santo”, por princípios morais, deve exercer suas funções voltado para uma missão na qual é vocacionado, por outro, não pode negar seus serviços a quem lho necessite, por mais trivial que parece a necessidade de quem o pede. Sobre o assunto, ver: Vauchez (1987: 294).

se opõem frontalmente ao carisma de cargo do sacerdote. Sendo assim, afirmações como a de Vasconcellos (1991: 87), de que “são os momentos de insensibilidade ou ausência, quando Dica passa a falar em nome de espíritos ou anjos, é que a fazem *santa* procurada por pessoas com os mais diferentes problemas e que a tornam *sacerdotiza de nova religião*” parecem-nos equivocadas. O fato de Dica, como mostramos, estabelecer rituais próprios, bem como organizar social e religiosamente seu reduto, criando hierarquias, regras, saberes sagrados, etc., por si só não a fazem uma sacerdotiza, pois este momento de fundação de uma nova religião torna o movimento messiânico em si um movimento de transição, ou nas palavras de Victor Turner, um movimento “liminar”.

Muitas vezes, tais movimentos [messiânicos] ocorrem durante fases da história que sob vários aspectos são “homólogas” a períodos liminares de importantes rituais em sociedades estáveis e rotineiras, quando os mais importantes grupos ou categorias sociais naquelas sociedades estão passando de um estado cultural para outro. São essencialmente fenômenos de transição. Talvez seja esta a razão pela qual em tantos desses movimentos muito da mitologia e do simbolismo que possuem é tomado de empréstimo dos mitos e símbolos de tradicionais *rites de passage*, quer nas culturas em que se originam, quer nas culturas com as quais estão em contato dramático. (Turner, 1974: 137)

Isso significa que, por ser um movimento messiânico, e, nesta condição, estar em um espaço de liminaridade, é compreensível o estado constante de transição de Dica entre o carisma do “mago” e do “profeta”, mas não do “sacerdote”, uma vez que este último representa o carisma rotinizado – a nova religião –, portanto, um momento que já não corresponde mais a um estado liminar. Turner ainda nos oferece uma análise preciosa: é justamente por estar nesta zona de liminaridade, dentre outros fatores importantes como a tradição, que o movimento messiânico “toma de empréstimo” os mitos, símbolos e *ritos de passagem* que abordamos ao longo dessa seção.

Podemos afirmar, portanto, diante do exposto, que ao longo dos dois anos do movimento messiânico de “santa Dica” (1923-1925) houve um processo nítido de complexificação religiosa, com a criação de ritos, regras éticas e organização social hierárquica. Além disso, Dica instituiu espécie de revelação profética baseada em determinações religiosas e morais, bem como uma escatologia messiânico-milenarista. Isto significa, não obstante, que ao longo desse processo de complexificação religiosa, houve um nítido processo de formação de uma nova religião, que, enquanto em estado de formação (liminaridade) não se legitimava enquanto tal, necessitando de provas constantes por parte da liderança carismática, e conflitando diretamente com aquela que possuía (por seu carisma rotinizado) a legitimidade religiosa e política já constituída: a Igreja Católica. Este conflito,

do qual nos ocuparemos no capítulo seguinte, ao que nos parece, pode ser explicado *também* – portanto – como sendo um conflito entre diferentes formas de dominação religiosa e carismática.

3 – A repressão político-social e o desfecho do movimento de “santa Dica”: do “Dia do Fogo” ao processo criminal.

O estado de Goiás à época do movimento de “santa Dica” se encontrava ainda naquilo que parte da historiografia goiana chamou de “decadência”. Tornou-se lugar-comum nas produções historiográficas goianas entender o período que se estende da crise da mineração (em fins do século XVIII) à década de 1930 (Marcha para o Oeste) como um período de mais de um século de uma suposta “decadência”, em que tanto a economia haveria estagnado, quanto a própria cultura popular haveria entrado em uma suposta “letargia social”. Segundo Luiz Palacin (1994: 139-140):

Em consequência, poderíamos caracterizar também a decadência como uma atividade coletiva assumida pela população: um sentimento de fracasso e de derrota, de inevitabilidade dos males e da incongruência de qualquer esforço para superá-los. Traduzia-se isto num estado permanente de apatia, de resignação muito próxima da desesperança. E a tradução exterior desta atitude: a tristeza. Tendo assistido a uma dança dos índios caiapós, na aldeia São José, Saint-Hilaire concluiu com esta reflexão: “durante todo esse tempo, toda essa boa gente tinha um ar de contentamento e alegria que jamais se veem nos tristes goianos”.

Esta suposta melancolia social descrita por Luiz Palacin, com base nos escritos de viajantes europeus¹⁰⁷, seria fruto da decadência da mineração, que teria levado a população goiana de um momento de glória econômica para uma verdadeira apatia frente ao progresso.

Esta suposta letargia sociocultural e econômica de Goiás, segundo o mesmo autor, seria fruto, dentre outros fatores, do isolamento econômico, político, social e cultural do estado, bem como da precariedade das comunicações, onde “uma carta para o Rio demorava um ano [...] uma consulta a Lisboa, três.” (Palacin, 1994: 128).

No entanto, a partir do que se produziu de mais recente na historiografia goiana sobre o assunto, especialmente a partir das obras de Nars Fayad Chaul¹⁰⁸, a suposta “decadência” de Goiás passou a ser revista, uma vez que este aspecto, especialmente cultural, foi construído

¹⁰⁷ Os principais viajantes europeus que passaram pela província de Goyaz, no século XIX, contribuindo com importantes fontes históricas para a história regional, foram: August de Saint-Hilaire (1816-1822), Johann Emmanuel Pohl (1817), Luiz D’Alincourt (1818), William John Burchell (1827), George Gardner (1836), Francis Castelnau (1843), Raymundo da Cunha Mattos (1823-1826) e Oscar Leal (1889).

¹⁰⁸ Ver: Chaul (1997)

sob a ótica de viajantes estrangeiros, ou quando muito de membros de uma elite litorânea, os quais estavam imbuídos de uma visão de progresso a partir do modelo europeu, e que, por isso, não poderiam (sem um mínimo de reflexão crítica) servirem para uma interpretação sofisticada de uma cultura inteiramente sertaneja como a de Goiás¹⁰⁹.

O fato é que cultura, economia e política goiana, desde o século XIX, se ruralizou. Há informações de cidades inteiras (como Ouro Fino) que se desfizeram com o fim da mineração¹¹⁰, o que levou o estado a uma cultura econômica de subsistência, cujo trabalho raras vezes servia para produções de exportação, gestando uma cultura avessa à acumulação, que, quando confrontada com o progresso e capitalismo europeu e litorâneo do Brasil, não raras vezes foi interpretada como uma cultura da “letargia”, da preguiça e do ócio. O século XX goiano, porém, foi marcado justamente pela contraposição entre essa “cultura do ócio” e a “cultura do progresso”. A construção da estrada de ferro (1916), o início do advento de uma economia agroexportadora e a posterior construção de Goiânia e Brasília, fizeram do século XX em Goiás um “século do progresso”. Progresso esse, não obstante, imposto tanto pela violência física, como política e cultural. Eventos como a “Chacina do Duro” (1915) em São José do Duro, “Chacina dos Turmeiros” (1916) durante a construção da estrada de ferro em Catalão, e o “Dia do Fogo” (invasão do reduto de “santa Dica” em 1925) sob o discurso de preservação da saúde pública (como veremos adiante), marcaram um momento de imposição do progresso em Goiás, travado sob o signo da violência física e cultural.

Essa conflituosa relação entre a imposição do progresso e a resistência de uma cultura sertaneja avessa ao “processo civilizador” – nos termos de Norbert Elias (1990) – pode ser visualizada em nosso próprio objeto de pesquisa. Em seu relatório ao Superior Tribunal de Justiça de Goiás do inquérito policial contra Dica, o chefe de polícia do estado de Goiás, Celso Calmon Nogueira da Gama, atribui à “superstição” vivida no “movimento dos anjos” a caracterização de um atentado contra a “capacidade intelectual, moral e saúde pública” de

¹⁰⁹ Na passagem que se segue, Chaul (1997) sintetiza os principais pontos que foram destacados pelos viajantes europeus sobre a província goiana: “a precariedade das estradas e as poucas existentes isolavam Goiás, a carência das comunicações isolava o comércio (Pohl), a incapacidade do povo em se superar o isolava (D’Alincourt). As casas abandonadas nos arraiais, para onde o povo ia apenas em ocasião das festas religiosas (Saint-Hilaire), eram o retrato do sertão de Goiás. Rural e sem produção agrícola, rico em ouro e pobre em alimentos, carente de tudo e sem forças para sair do marasmo (Cunha Mattos). Reino do ócio e da preguiça, terra em que se plantando tudo dá, mas sem braços ou interesses capazes de justificá-la, natureza pródiga, mas sem o necessário elemento humano capaz de elevá-la.” (Chaul, 1997: 64).

¹¹⁰ Lauro de Vasconcellos informa que Goiás, na década de 1920, contava “com uma extensão de 660.193 km², [...] com uma população de 511.919 pessoas, correspondendo a 0,77 habitantes por quilômetro quadrado” (Vasconcellos, 1991: 53), sendo boa parte dessa população habitante da zona rural.

Goiás. Mais que isso, o autor do relatório contrapõe de maneira explícita a cultura do “povo educado, povo culto” à ignorância dos supersticiosos seguidores de Dica.

O crime de que trata este inquérito, ex-ofício instaurado, é o que nestes últimos tempos, mais atentou contra a nossa capacidade intelectual, contra a nossa moral e contra a saúde pública. A superstição, oriunda de falsas ideias religiosas, é a sua causa principal. Parecia-nos que essa matéria de superstição devia estar, de muito, relegada para um esquecimento completo, *ante a nossa cultura, dia-a-dia mais aperfeiçoada*, pois ela só medra ante a ignorância [indecifrado]. A superstição [indecifrado] [----]. É uma teoria, aliás, aceita em todos os *países cultos*, mas [indecifrado] de quando em quando surge um fato qualquer originário nas errôneas ideias que nos [indecifrado] *o nome do povo educado, do povo culto*. (Celso Calmon Nogueira da Gama. Relatório do Inquérito Policial. In: Processo 651, 1925: 63f-63v. *Grifos nossos*).

Da mesma forma, o jornal *Santuário da Trindade*, em suas dezenas de artigos criticando as “supersticiosas” religiosidades não católicas, especialmente contra “santa Dica”, utilizou-se não raras vezes de argumentos voltados para a contraposição entre a “ignorância” – símbolo do atraso e letargia social supostamente vividos por Goiás, como demonstrou os citados argumentos de Palacin (1994) – e a “civilização”, marcada por uma religião antes de tudo “racional e institucionalizada” (quando contraposta aos modelos de “magia” e “superstição” combatidos pelo jornal), bem como por um desejo de uma sociedade culta e “civilizada”. Tais posicionamentos podem ser visualizados em alguns trechos de artigos do próprio jornal, utilizados como argumentos contra Dica.

[...] Como é possível que no século XX haja ainda fanáticos que acreditam numa mulher doente e visionária? (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 73. 30/08/24)

[...] É incrível que no século 20 ainda haja pessoas que se prestem para taes babozeiras. Mais uma vez se prova que a falta de religião e a ignorância do catecismo arrastam os homens para a superstição e fanatismo. Mais uma vez pedimos providências ao Governo contra essa mancha para os foros civilizados de Goyaz. (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 93. 17/01/25)

[...] Não é isso uma vergonha para o nosso século tão adeantado que se julga livre de toda a superstição e fanatismo? [...] (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano 4, n. 120. 14/08/25)

[...] Os motejos e sarcasmos indicando nomes e narrando as homenagens prestadas à Dica na capital do estado, são verdadeiramente desconcertantes e humilhantes para os foros cultos de Goyaz [...] E a história não ficará nisso: daqui a dias essa imprensa collocará nosso estado no rol das tribos selvéticas que acreditam em feitiçarias e bruxas e nós teremos que engulir a pílula porque os próprios goyanos deram a mão à palmatória. (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano 4, n. 123. 05/09/1925)

Os argumentos apresentados tanto pelo chefe de polícia, quanto pelo jornal, ilustram todo um contexto sociocultural de Goiás no qual o estigma do atraso (visto, evidentemente,

pelas camadas elitizadas do estado, tanto quanto por estrangeiros – como é o caso dos redentoristas) se contrapunha a uma tentativa de imposição de um verdadeiro processo civilizatório cujo propósito encerrava-se na tentativa de enquadramento goiano no “progresso”, que a duras penas adentrava em Goiás por meio do crescimento da economia agroexportadora, bem como pela construção da estrada de ferro e gradativo controle do Estado sobre a “saúde pública”¹¹¹.

Este conflituoso contexto sócio-cultural, unido a uma política e economia ligadas ao latifúndio coronelista, teve na década de 1920, como um de seus eventos mais marcantes, o movimento messiânico de “santa Dica”, uma vez que em tal movimento as concepções religiosas, políticas, sociais e econômicas afrontavam o “irresistível” avanço do progresso e do capitalismo em Goiás, conforme demonstramos acima.

Diante disso, as questões sociais expostas pelo movimento de “santa Dica”, especialmente no que tange a *terra* e o *trabalho*, tornaram o movimento de caráter até então exclusivamente religioso numa verdadeira contestação política e social. Uma das primeiras denúncias contra a movimentação social existente na “Lagoa” ocorreu, segundo as fontes, em julho de 1924, quando os seguidores de Dica, como consta no relatório do Chefe de Polícia, teriam invadido as terras de José Bruno da Silva e Inocência Neves da Cunha.

Em certo dia, foi a propriedade do inspetor de sessão do bairro, José Bruno da Silva, e seu genro Inocência Neves da Cunha, *por serem estes descrentes*, invadida por uma turma dos tais fanáticos, que pretendiam fazer roças nas suas matas; repelidos por José Bruno, *voltaram os fanáticos, à noite, com ordem da “Santa”,* como diziam, para assassiná-los; José Bruno e seu genro, avisados, fugiram, vindo a esta cidade queixar-se, estando tomado por termo no 2º ofício, do que cientifiquei à chefatura de polícia em telegrama de 9 de julho de 1924. (Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de Polícia. In: Processo 651, 1925: 18v. *Grifos nossos*).

Embora o relatório exposto não apresente provas, ou argumentos mais consistentes que de fato incriminem Dica e seus seguidores, não nos parece improvável que tenha havido algum tipo de invasão terras por parte da comunidade da Lagoa. Isso decorre de três fatores principais: 1) a ausência de uma demarcação clara de terras no conjunto de fazendas “Monzodó”, onde o movimento de Dica ocorria; 2) a superlotação do reduto; 3) os ideais de comunitarismo e igualdade social defendidos no movimento a partir de 1924.

¹¹¹ Sobre o gradativo controle estatal sobre a saúde pública em Goiás, ver: Paula (2010).

O primeiro ponto que destacamos é a ausência de uma demarcação clara dos limites de “Monzodó”¹¹². Segundo consta em anexo no livro de Lauro de Vasconcellos (1991), o “Memorial descritivo da medição do imóvel denominado Monzodó”, documento de demarcação definitiva do local de ocorrência do movimento em questão, data de *12 de setembro de 1927*, portanto, dois anos após a invasão do “Reduto dos Anjos”. Curiosamente, o mesmo documento indica como autor da “Ação de Divisão da Fazenda Monzodó” o nome de José Bruno da Silva, portanto, o mesmo que denunciou, três anos antes, a suposta invasão de terras por parte dos “tais fanáticos”. Embora não tenhamos condições de afirmar quais as intenções por trás das duas ações de José Bruno (denúncia em 1924 e demarcação em 1927), o fato é que durante o movimento messiânico de Dica os limites entre as terras de Monzodó não estavam claramente delimitados, o que facilitaria qualquer ação de invasão de ambos os lados¹¹³.

O segundo fator por nós apontado se refere à superlotação do local. Segundo Lauro de Vasconcellos, as terras de Monzodó possuíam uma extensão de 573 ha e 29 ares, sendo 428 ha e 92 ares de mata, o que representa cerca de 75% de área florestal. Se pensarmos o restante da área de Monzodó, portanto 25%, dividido em vinte famílias proprietárias (Vasconcellos, 1991: 81), sendo somente duas (portanto um décimo) de propriedade familiar de Dica, chegamos à conclusão de que o local onde se iniciou o movimento de Dica não ultrapassava cerca de *1,43 quilômetros quadrados*, divididos entre casas, ranchos e roças. Para termos uma ideia do que significa este número, segundo Ronaldo Vaz, na virada do século XIX para o XX “a paróquia de Campinas, uma das menores da província, tinha uma extensão de 2.592 quilômetros, sendo que o patrimônio da mesma era de *5 quilômetros quadrados*” Vaz (1997: 81), portanto três vezes o tamanho suposto para o reduto de “santa Dica”.

Se pensarmos os números que apresentamos na primeira seção deste capítulo – cerca de 500 a 800 pessoas fixadas no reduto, e milhares transitando como romeiros ou curiosos – o espaço geográfico por nós analisado definitivamente não poderia ser suportado, gerando uma

¹¹² Segundo as pesquisas de Lauro de Vasconcellos (1991: 81), o condomínio de fazendas Monzodó pertencia a vinte famílias, dentre elas do pai e do tio de Dica, Benedito Cipriano Gomes e Jacinto Cipriano Gomes, respectivamente, ambos indiciados no Processo Criminal, além do próprio José Bruno, portanto, também proprietário de parte das terras de Monzodó.

¹¹³ As pesquisas de Lauro de Vasconcellos (1991: 121) nos apontam que os terrenos de Monzodó foram avaliados, em 1927, em um valor de 10\$000 réis por hectare de campo e 20\$000 réis por hectare de mata, sendo que a Lei de Terra nº735, de 1923, estabelecia para terras diferenciadas (próximas de rios, estradas de ferro, etc.) o valor de 2\$500 réis por hectare de campo 5\$000 réis por hectare de mata. Isso significa que durante o período em que existiu o movimento de “santa Dica” (1923-1925) houve uma valorização do terreno de 400%, o que nos indica uma acentuada probabilidade de interesses econômicos voltados para a apropriação das terras do reduto.

infinidade de conflitos sociais¹¹⁴. Neste sentido, pensar a possibilidade de que houvesse invasões por parte dos seguidores de Dica às terras vizinhas tange à obviedade, especialmente se pensarmos que a grande maioria dessas pessoas era composta de miseráveis vindos de todo canto de Goiás e do Brasil. Face à situação em que se encontravam seus seguidores (sem espaço tanto para moradia, quanto para o trabalho), não tardaria que Dica se apropriasse de um discurso político-social, legitimado pela esfera religiosa, que tangesse as quimeras de justiça dos que ali se encontravam.

Diante disso, chegamos a terceira razão pela qual acreditamos na veracidade das acusações apresentadas pelo relatório do chefe de polícia (quanto à invasão, não quanto às supostas tentativas de assassinato por parte da “santa”): os ideais de comunitarismo e igualdade social defendidos no movimento de Dica a partir de 1924. Em entrevista cedida a Lauro de Vasconcellos, Eusébia Arruda Leite afirma que

ela [Dica] quiria o bem do povo, dos pobre. Quiria que ficasse anssim... quase nu’a igualdade, né? O que um tivesse, o oto tinha; trabaiasse, juntasse de concórdia e trabaiasse... e, agora, depois de trabaiá, tinha uns que num trabaiô, era pobrezim, né? Repartia, né? Desse pa tudo, pa tudo tê... agora, tinha u’a coisa que ela num tava achano bão, eu num sei cumé que é... a terra, nem que fosse aieia, trabaiasse e desse o matimento pos pobre, pros precisano, né? Isso aí o povo num aceitava, né? Num quiria... (Vasconcellos, 1991: 188-189)

A partir da prerrogativa da necessidade de produção para subsistência coletiva – de que se trabalhasse na terra, nem que fosse alheia, para que se eliminasse as necessidades de consumo – toda uma série de questões sociais se puseram em jogo. Não somente a terra, segundo as revelações de Dica, deveria ser de propriedade coletiva, mas, especialmente, sua produção deveria ser repartida segundo a necessidade de cada um. Sem a necessidade de acúmulo – algo que não era incomum na cultura econômica goiana desde fins do século XVIII (Palacin, 1994) – a necessidade igualmente de trabalho excessivo deveria ser extinta. Neste sentido, surge uma das mais apontadas acusações aos seguidores de Dica ao longo de todo o Processo Criminal: a *vadiagem*.

O incômodo social pelo fato de existirem pessoas supostamente sem o gosto pelo trabalho no reduto de Dica fica evidente em alguns depoimentos do Processo Criminal:

¹¹⁴ Tais conflitos, evidentemente, não se dariam somente externamente ao reduto, mas, como indica o processo, internamente os próprios proprietários da terra se desentenderam: “Que sabe ser Benedita obedecida cegamente pelos seus fanáticos, dos quais atualmente soube ele depoente estarem alguns trabalhando de lavoura, mas que deve ser um número pequeno dos que trabalham, dada a pequenez do terreno em que eles estão, tanto assim que já surgiram questões de terra entre o pai e o tio de Benedita” (Hilídio Vespúdio. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 6v).

[...] que já há uma grande população de [indecifrado] aglomerada no lugar denominado Lagoa, à margem do rio do Peixe, [...] população esta que *vive quase sem trabalho* e obedecendo cegamente a Benedita (João Basílio de Oliveira. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 3v. *Grifos nossos*)

Dica havia conseguido dominar a credulidade pública, relegado estava o [----], porque Dica, pelos seus Anjos ou espíritos, *dizia que trabalhassem o necessário para comer e vestir, porque o mundo ia se findar, e nesse pressuposto fez uma grande parte da população ali existente não trabalhava*, esperando o termo final do mundo (Honório Vicente Lemos. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 44f-44v. *Grifos nossos*)

que sabe existir, efetivamente, no lugar em que habita Benedita cerca de trezentos fanáticos, entre homens e mulheres, sedo a porcentagem de homens muito maior do que a de mulheres, *fanáticos estes que na sua maioria não têm ocupação alguma*. (Antônio Leocádio Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 5v. *Grifos nossos*)

que moram na “Lagoa” cerca de duzentos homens completamente fanatizados por Benedita e que vivem às ordens dela, *nenhuma ocupação tendo, pois, a qualquer hora do dia que ali se chegue, vê-se debaixo de uma gameleira, em frente à casa de Benedita, quase toda aquela gente sentada e com nada a fazer*. (José Pereira Farinha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 15f. *Grifos nossos*)

Segundo a tese de Eliézer Cardoso de Oliveira (2006), sobre o medo em Goiás, desde o início da ocupação branca na região, acostumou-se a relacionar a “vadiagem” ao negro, índio, mestiço, ou qualquer outro que não representasse os valores “civilizados” do *trabalho*, trazidos pela escassa população branca de Goiás¹¹⁵. A partir da relação forçosamente estabelecida entre a “vadiagem” e a “não civilização”, desde o século XVIII uma série de medidas legais foram sancionadas para o combate dos “vadios” em Goiás, chegando até mesmo à promulgação de penas de morte para aqueles que não encontrassem uma “decente ocupação” para si (Oliveira, 2006: 54). Esta evidente preocupação com a integridade moral face ao trabalho em Goiás desde o século XVIII, se fazia presente ainda na década de 1920, na qual a situação de desocupação de uma centena de homens reunidos em um só lugar parecia horrorizar a comunidade “civilizada” convidada a depor no Processo Criminal em que Dica foi indiciada. Mais que isso, esse “medo” dos “civilizados” goianos face à “vadiagem” se estendia, há mais de um século, ligado à preocupação com a “decadência” ou mesmo com o afastamento do “progresso”.

O outro era temido, não porque representava uma ameaça de fato; mas simplesmente porque era uma alternativa plausível ao estilo de vida

¹¹⁵ O historiador Luiz Palacin, detecta igualmente uma verdadeira aversão da escassa população branca em Goiás àqueles que não possuíam trabalho, fosse por falta de ocupação, fosse pelo simples não desejo pelo trabalho, na expressa maioria das vezes sendo os “vadios” caracterizados como negros, índios ou mulatos. Cf.: Palacin (1994: 72).

civilizado em Goiás. Então todos esses medos podem ser sintetizados e explicados a partir do medo que as elites dirigentes possuíam da decadência. Ela é a chave para se compreender o medo do outro em Goiás. (Oliveira, 2006: 56)

A decadência, que, como dissemos, era horrorizada por um estado que primava – em pleno século XX – pelo encontro com o progresso, portanto, era visível no movimento de “santa Dica”: um local em que se ajuntavam homens avessos ao trabalho. Para agravar ainda mais as acusações contra o não-trabalho, Dica, baseando-se provavelmente no *Shabat* judeu do Antigo Testamento, decretou – segundo ordens dos anjos – que estava proibido o trabalho em dias de sábado¹¹⁶. Esta nova regra social-religiosa instituída por Dica gerou para seu movimento messiânico uma oposição ainda maior por parte das elites goianas. Isso se deve a quatro razões principais: 1) porque evidenciava ainda mais uma visão de ócio no reduto, por parte de seus opositores; 2) porque ia de encontro com a legislação vigente (Lei nº 11 de 20 de julho de 1892) em que “estava previsto não só um horário de 12 horas de serviço, mas que o descanso se fizesse aos domingos e dias santificados, conforme religião dos contratantes” (Vasconcellos, 1991: 90); 3) porque se opunha às regras religiosas vigentes – católicas – de que se santificasse para o descanso os dias de domingo, não sábado; 4) porque obstava o ritmo de trabalho imposto pelos grandes proprietários de terras a seus agregados¹¹⁷.

Sobre o assunto, o jornal *Santuário da Trindade* utiliza-se da nova regra social-religiosa imposta por Dica para duramente criticá-la:

A tal santa, santa é modo de dizer, bruxa que Ella é, do Rio do Peixe, deu também para proibir o trabalho no sabbado. Ninguém segundo Ella, deve trabalhar no sabbado, porque esse dia também deve ser guardado. E muitos bobos já estão praticando o seu conselho. Não é para admirar, pois muita gente desejaria que todos os dias fossem dias de guarda para nunca precisar trabalhar. Só Deus, e em seu nome a Igreja, pode determinar os dias de guarda. Uma tola e hysterica qualquer não tem direito para isso e os insensatos que observam essas determinações deveriam ser obrigados a alguns dias de trabalho forçado nas penitenciárias do Estado. Como é possível que no século XX haja ainda fanáticos que acreditam numa mulher doente e visionária? (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano III, n. 73, 30/08/1924)¹¹⁸

¹¹⁶ Esse decreto, pela importância que adquiriu dentro do conjunto de normas de condutas estabelecidas como nova ética religiosa do reduto, estava presente na Carta Sagrada, conforme ressaltamos na seção anterior do presente capítulo.

¹¹⁷ Em 25 de outubro de 1924 o jornal *Santuário da Trindade* já alertava para o fato de que “os fazendeiros já se queixam, que apesar da falta extraordinária de braços para a lavoura e outros serviços, não podem vencer a obstinação de certos fanáticos que recusam trabalhar nos sabbados porque a tal moça (!?) do Rio do Peixe afirma que nesse dia não se pode trabalhar” (Padre José Lopes Ferreira. “Com a polícia”. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 81, 25/10/1925).

¹¹⁸ Retomaremos esta citação no capítulo 4 dessa dissertação para outras reflexões a respeito.

De uma forma ou de outra, é fato que a proibição de trabalho em dias de sábado, bem como a própria presença de pessoas sem ocupação alguma dentro do reduto, tornou-se motivo para uma “repressão justificada” contra o movimento que ali ocorria. Motivo este que se juntou com uma série de outros que supostamente provariam a necessidade de uma ação enérgica e violenta contra um movimento que colocava em risco – antes de tudo – o processo civilizatório goiano.

3.1 – As acusações “legais” contra Dica e seu “movimento dos Anjos”.

As acusações legais que se levantaram contra Dica e seus seguidores foram direcionadas em quatro pontos principais: 1) estelionato; 2) uso desautorizado da medicina, com risco à saúde pública; 3) homicídios culposos supostamente havidos na Lagoa; 4) desrespeito às autoridades civis. As demais acusações (não constantes no Código Penal republicano) acabaram por se dissolverem nestes quatro pontos apresentados.

Os principais acusadores de Dica, que pressionaram o Governo do estado pela instalação do inquérito policial em 1925, utilizaram-se especialmente da imprensa escrita para suas acusações e incitação da Força Pública para uma ação rápida contra o movimento. Tais acusações, iniciadas somente a partir de 1924, baseavam-se – no entanto – sempre em boatos¹¹⁹, que, como tais, foram responsáveis não só pela criação de imagens e arquétipos negativos sobre Dica e seu movimento, mas especialmente por espalhar o “medo” e a sensação de desordem pública, sendo necessária e requerida a pronta ação da polícia para que a “paz” voltasse à Goiás. Segundo Brito (1992: 96):

Os boatos funcionam então como fomentadores de imagens que já circulam no imaginário dessas comunidades. Aquilo que antes era apenas intuição de perigo, ganha corpo nas imagens construídas pelos boatos e informações que não se sabe de onde vem. [...] Parece ser esse o artifício do jornal. Depois de construir as imagens de “santa Dica” e seus adeptos recorrendo aos arquétipos universalizantes presentes no imaginário social (a mulher demoníaca, a mulher mãe, o povo ignorante, preguiçoso, o pobre-criminoso), busca reforçá-las com “informações” que não exigem confirmações para ganhar veracidade. São os boatos. Estes só fazem sentido quando encontram

¹¹⁹ Em uma minuciosa análise do Processo Criminal, percebemos a referencia de que “sabe por ouvir dizer”, por parte das testemunhas, repetida por 24 vezes em todo o processo, sendo um total de 15 testemunhas depoentes (curiosamente, somente 2 de defesa). Este número, embora expressivo, não compromete o uso de tal fonte no presente trabalho, uma vez que há no processo um considerável número de testemunhas oculares, bem como uma série de informações que se cruzam e se complementam, as quais tivemos o cuidado de diagnosticar. Há ainda depoimentos dos envolvidos no caso, como a própria Benedita Cipriano Gomes, que nos garantem – se não os fatos como foram – pelo menos versões diferentes que nos possibilitam uma interpretação razoável da história que pretendemos investigar.

um clima propício à sua divulgação, e é o que acontece com esse discurso que jamais se propõe a provar nada. Alia-se a isto a questão da autoridade discursiva que, ao apropriar-se de uma “informação” dando-lhe seu respaldo, legitima-a automaticamente.

Estes jornais com “autoridade discursiva” para respaldar e legitimar informações provindas de boatos, os quais a autora se referiu, são os periódicos *Santuário da Trindade*, *O Democrata* e *O Phanal*. Ora aliados, ora adversários, os três periódicos foram os responsáveis pela divulgação dos boatos que deram teor negativo aos fatos que ocorreram na Lagoa. Se, por um lado, o *Santuário da Trindade* possuía boas relações com *O Democrata*, a ponto de os artigos de ambos serem corroborados e citados nas edições um do outro; por outro, *O Phanal* não raras vezes editou matérias criticando o *Santuário da Trindade*, especialmente em seus duros posicionamentos políticos e sociais sobre a cidade de Trindade. A razão destas relações, ao que nos parece, está ligada a posicionamentos políticos: de um lado *O Democrata* era uma imprensa laica, todavia ligada aos interesses do Governo, que, comandado pela oligarquia Caiado, era desde o início do século XX ligado ao Partido Católico de Goiás; de outro *O Phanal*, editado na cidade de Trindade, se auto-intitulava um “Orgam Independente”, ligado à valores políticos e econômicos contrários aos pregados pelos Redentoristas em seu periódico. Em todo caso, quando o assunto foi “santa Dica”, os três jornais se demonstraram contrários ao movimento, disseminando boatos e reforçando as imagens negativas da “santa”, tendo a cada edição o cuidado de recomendar o caso à polícia.

Tanto o “Democrata” da Capital como nós destas columnas já dirigimos um appello a polícia do Estado para pôr um paradeiro as especulações e perturbações da ordem ocasionadas pela tal Dica dos Anjos. (Padre José Lopes Ferreira. “Com a polícia”. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 81. Campinas, 25/10/1925)

Urge, portanto, e necessario se torna, que a nossa policia intervenha nesse caso, afim de evitar as consequencias finaes dessa mystificação, que poderá vir a perturbar a bôa marcha do desenvolvimento de nossa lavoura e também a segurança publica daquela prospera região do Estado. Esta é nossa opinião. (Nuno Sylvio. Santa Dica. *O Democrata*. Ano 8, n. 365. Goiás, 11/07/1924).

Constantemente passam pessoas nesta villa em direção à “santa Dica” do Rio do Peixe. Ultimamente sabemos que o sarampo atacou às crianças daquelle acampamento, e que a Bruxa Dica aconselhara banho frio para os mesmos tendo sido todos [indecifrado], morrendo apenas tres terços dos doentes!... O Governo do Estado quando tomar providencia será tarde. (A. Oliveira. “A Bruxa do Rio do Peixe”. *O Phanal*. s/a. n. 10. Trindade, 11/04/1925)

Face a isso, como nos referimos anteriormente, uma série de acusações (forçosamente ou não) ligadas ao Código Penal Brasileiro levaram o Governo de Goiás a abrir um inquérito policial para averiguar o caso. O resultado, como veremos, nos aponta uma prontidão

incomum por parte da Força Pública para o caso, nos remetendo a possíveis alianças deste com os grandes proprietários de terras, bem como à própria Igreja (de laços já reatados com o Estado, como veremos no capítulo seguinte), culminando na invasão policial ao reduto e na prisão de Dica.

A primeira série de acusações que destacamos refere-se àquelas ligadas ao crime de *estelionato*. Segundo a definição do atual Código Penal Brasileiro, consiste em estelionato “obter, para si ou para outrem, vantagem ilícita, em prejuízo alheio, induzindo ou mantendo alguém em erro, mediante artifício, ardil, ou qualquer outro meio fraudulento” (Brasil. 2010: Art. 171). É justamente essa uma das principais acusações que Dica e os demais indiciados¹²⁰ sofreram no Processo Criminal a que responderam em 1925. O motivo de desconfiança por parte dos acusadores se refere ao fato de que Dica, bem como seu pai e auxiliares mais próximos, aparentemente, haviam melhorado suas vestimentas e negócios, auferindo lucros (ou “vantagem ilícita em prejuízo alheio”) a partir do movimento messiânico que ocorria na Lagoa, por eles promovido. Vejamos algumas dessas acusações:

que cerca de trinta anos conhece os pais e avós de Benedita Cipriano Gomes, conhecida por “santa Dica” e “Madrinha”, pelos fanáticos que frequentam atualmente o lugar denominado Lagoa, à margem do rio do Peixe a que Benedita quer que se chame rio Jordão; que sempre conheceu esta família pobre, mas que atualmente estão todos os seus membros bem remediados, sendo que a própria Benedita, que andava maltrapilha, hoje traja-se bem, usando até seda. (Antônio Leocádio Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 4f)

Certo dia, conhecendo ele o modo cego por que atendem Benedita os seus adeptos, pediu ele, depoente, sua partição para encaminhar umas liquidações que tinha com pessoas de seu meio, chegando, mesmo, a confiar a Benedita essas liquidações, na importância de setecentos mil réis, mas para chegar a esse ponto, isto é, merecer a proteção da Benedita, teve ele depoente necessidade de se submeter a uma tal crisma [...] *que, após a liquidação feita exigiu-lhe Benedita um agrado no que foi atendida por ele depoente, que lhe deu cinquenta mil réis; que Benedita, que é moça ainda e que tem suas faculdades perfeitamente equilibradas, explora toda aquela gente, que a obedece, donde tira, dos agrados como este, que lhe fez o depoente, os meios para sua subsistência;* (José Pereira Farinha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 14f-14v. *Grifos nossos*).

Que sabe por ouvir dizer que alguns romeiros davam gratificações ou presentes, que a denunciada recebia, de alguns romeiros, como do Coronel Sá, doutor Albatênio, *ouvindo também dizer que ali o denunciado Alfredo dos Santos vendia fotografias da denunciada a cinco mil réis, cada uma, e orações a quinhentos réis*, acrescentando, quanto a presentes, Castrinho e José Farinha também os fez a denunciada. [...] Quanto ao denunciado Alfredo dos Santos, sabe por ouvir dizer que prestava ele auxílio a Benedita Cipriano

¹²⁰ Os outros indiciados no Processo Criminal foram: Benedito Cipriano Gomes, Jacinto Cipriano Gomes, Gustavo Cipriano Gomes, Alfredo dos Santos, Manuel José de Torres (conhecido por “Cacheado”).

Gomes, tomando conta de tudo que dizia respeito às sessões, dando-lhe instruções, *dividindo entre ele, Benedita e Jacinto Cipriano Gomes, os proventos que auferiam das conferências*, cujos produtos eram recolhidos a *uma urna fechada a três chaves*. (Asdrúbal Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 100f. *Grifos nossos*).

Sobre tais acusações de estelionato, no entanto, a réplica dos acusados esclareceu (aparentemente) do que se tratavam tanto os presentes, quanto a ascensão financeira, a presença de um cofre ou mesmo a venda de fotografias e orações. Com relação aos presentes e a ascensão financeira, Dica afirmou em seu depoimento “que não exigia presentes nem dinheiro de pessoa alguma na ‘Lagoa’, mas que, espontaneamente, alguém às vezes a presenteava com um corte de vestido ou outra coisa [...]”(Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 50f-50v). Já no que se refere ao suposto cofre, Dica replicou quando lhe foi dada a palavra após o depoimento de Asdrúbal Jaime:

Dada a palavra à denunciada Benedita Cipriano Gomes, por ela foi dito que contesta o depoimento supra somente na parte que diz respeito ao cofre, pois se existe ali um cofre de madeira com duas chaves ela declara que nada tinha com o seu conteúdo, visto que esse cofre era dirigido por Mindico e Antonio Albino, que por iniciativa própria pretendia erigir na Lagoa uma casa para as conferências. (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 101v)

O mesmo depoimento foi replicado também por Alfredo dos Santos, que, negando a venda de fotografias ou orações de Dica, negou também qualquer conhecimento de um suposto cofre no qual se guardasse lucros para que neste tivesse parte. Dada a palavra de volta para Asdrúbal Jaime, o depoente, retrocedendo nas informações que colhera de boatos, mudou sua acusação, desta vez buscando incriminar Dica por tais vendas, o que demonstra quão frágeis eram as acusações baseadas em boatos, conforme se lê no Processo:

Dada a palavra respectivamente aos denunciados Jacinto Cipriano Gomes e Alfredo dos Santos, por aquele foi dito que ignora da [sic] existência de tal cofre; não sendo certo que tem parte no produto de qualquer subscrição, e por este foi dito que contesta pelo mesmo motivo suspenso pela denunciada, que não é verdade quanto a vendas de fotografias e orações, a testemunha está mal informada porque nunca tal se deu, que também nunca houve acordo de [-----] entre ele, Dica e Jacinto [-----] o depoente, com a palavra, que retificando, declara que no seu depoimento, afirmou, por ouvir dizer, que a denunciada era quem vendia fotografias e o denunciado Alfredo vendia orações, no que foi contestado pelos ditos denunciados. (Benedito Nominato Gomes. Escrivão. In: Processo 651, 1925: 101v-102f).

Em todo caso, duas personagens dentre os acusados nos chamam atenção, especialmente no que tange as acusações de estelionato: Benedito Cipriano Gomes (pai de Dica) e Manuel José de Torres (conhecido por Cacheado). Com relação ao pai da indiciada, as referências a ele no processo o apontam para uma possível exploração das capacidades

taumatórgicas da filha, e, juntando algumas informações, podemos chegar a algumas suspeitas a respeito.

No depoimento de Isaac Ribeiro da Costa, consta uma informação inquietante sobre Benedito Cipriano Gomes: “incompreensível o seu modo de conduta, *porque ora era adepto da filha, ora de seu adversário, a ponto de vir a esta cidade pedir providências ao delegado contra a prática daquelas sessões*” (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 96f. *Grifos nossos*). A confirmação dessa intrigante informação, não obstante, é dada por José Pereira Farinha, que apresenta acusações ainda maiores:

Que Benedito Cipriano Gomes, pai da denunciada, auxiliava-a naquela romaria, *não obstante, se mostrava contrário fora dali; que negociava [-----] pasto para os romeiros* que [--] mesmo *Benedito não se opunha [--] que a sua filha residisse em companhia de Manuel José de Torres, vulgo Cacheado, com quem tinha muita amizade.* (José Pereira Farinha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 98v. *Grifos nossos*)

O caráter ambíguo do pai de Dica com relação ao movimento, tanto quanto ao auferimento de lucro sobre os romeiros é tão inquietante quanto o fato de que o mesmo consentia que a filha “residisse em companhia de Manuel José de Torres, vulgo Cacheado”. Isto decorre do fato de que a suposta relação de Dica com Cacheado¹²¹ é descrita durante todo o processo, quase que invariavelmente por declarações de todas as testemunhas de acusação, como sendo um ato de promiscuidade da suposta “santa”, conforme analisamos na seção 2 deste capítulo. As acusações são variadas: que Dica se deitava com Cacheado em sua casa, que ambos eram vistos pelas ruas de Pirenópolis de automóvel, “dando escândalos nas ruas desta cidade e em outras ocasiões andando os dois a pé, fazendo supor, como se diz, que mantenham os mesmos relações ilícitas” (Belmiro Jacinto da Silva. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 13f), que Dica e Cacheado eram amásios, etc.

Não obstante, com relação aos precedentes de “Cacheado”, Asdrúbal Jaime afirma que

esse denunciado, Cacheado, tem mau procedimento, parecendo ser homem de maus precedentes, chegando ao conhecimento do depoente que na Trindade forçou um rapaz ou tomou à força de um rapaz cinco contos de reis que quando Cacheado tinha de seguir para a Capital disse a ele depoente que o único bem que o levava lá era o saque e o roubo. (Asdrúbal Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 101f).

Em outros depoimentos as testemunhas ouvidas no Processo afirmam sempre um caráter de desordeiro, valentão e violento de Cacheado, chegando a afirmar que este seria “tido e havido como ladrão reincidente e homicida” (Folhas avulsas. In: Processo 651, 1925).

¹²¹ Ver: “Anexo – C”

Mais intrigante do que o possível caráter criminal de Cacheado, é a força exercida por ele sobre Dica, conforme afirma a entrevistada Eusébia Arruda Leite:

O Cacheado, eu num sei contá o quê que ele era, porque ele vei de fora, ninguém aqui num cunhucia ele... ele vei assim, com u'a boa estampa, com jeito de santo, mas era ôta coisa... num sei o quê que ele era. Aí... (risos) nós fico com raiva dele porque ele... num deixava nós ficá perto da Dica, nem tomá bença dela... quando nós tava perto, ele num deixava... ele fechava ela dentro do quarto... (Vasconcellos, 1991: 200)

Tal força de Cacheado sobre Dica, unida ao sugerido caráter violento e criminoso do mesmo, não obstante, despertaram o ódio e a aversão a essa personagem por parte não só da população geral do reduto, mas também dos próprios auxiliares de Dica: “ali feita, pois, dia-a-dia, se segmentavam os conhecimentos dos seus precedentes e das suas relações pouco lícitas com Dica, originando-se, destarte, a descrença de alguns e o ódio de outros contra esta figura aparentada no meio onde, até então, [-----] certa confiança” (Alfredo dos Santos. Indiciado. In: Processo 651, 1925: 33f).

O que nos inquieta, e certamente inquietou igualmente muitos dos seguidores de Dica, é por que, sendo Cacheado um possível criminoso, cuja postura despertava desconfiança pelos membros do reduto, possivelmente violento e repressor da própria Dica, a “Santa do Rio do Peixe” ainda assim o escolhera como amante? O que levaria Dica, diante de tais fatos, a deixar a casa de seu pai e coabitar com o mais “odiado” de seus seguidores? O melhor caminho para uma possível resposta para esta questão, ao que nos parece, está relacionado à própria figura de Benedito Cipriano Gomes (pai de Dica).

Segundo o depoimento de Alexandre de Oliveira Chaves,

Manuel José de Torres, vulgo Cacheado, prestava todo apoio a Benedita Cipriano Gomes, e o denunciado Jacinto, *tentando afastá-lo dali, foi obstado por Benedito Cipriano Gomes*, pai da referida denunciada, acrescentando-se que Cacheado residia com Benedita em uma mesma casa, que não era a de seus pais, *fato a que Benedito Cipriano não se opunha, antes cooperando para tal com sua amizade incondicional com Cacheado*. (Alexandre de Oliveira Chaves. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 91f-91v. *Grifos nossos*)

Em outro depoimento, Herculano Flores afirma que

aquela romaria até então só se convergia para o bem moral e material, até a penetração ali do denunciado Manuel de Torres, conhecido por Cacheado; [----] que o denunciado Benedito Cipriano Gomes, pai da denunciada, vivia em convergência com os irmãos, procurando impedir que alguém auferisse lucros daquela romaria, pois desejava fazer estes havidos em proveito próprio e, de fato, auferia lucros relativos, quer [--] gado pastos, vendendo sal e outras [----]dezas, opondo-se sempre a que tirassem madeiras para construções de casa e que, finalmente, entrando

para a Lagoa o denunciado Cacheado com mais intentos, Benedita Cipriano tomou o seu partido para a perturbada ordem [...] (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 83f-83v. Grifos nossos)

Ora, reflitamos sobre as levantadas informações: Manuel José Torres (Cacheado) foi para a Lagoa estabelecendo-se ali como comerciante, todavia “com mais intentos” (possivelmente com Dica); provavelmente chegou sob influência de Benedito Cipriano Gomes, com quem tinha “amizade incondicional”; segundo o testemunho de Herculano Flores após a chegada de Cacheado, a romaria teria perdido seu “bem moral e material”, passando o pai de Dica a explorar financeiramente a romaria, “impedindo que alguém auferisse lucros que não a si próprio”; Cacheado passa a “residir com Dica em uma mesma casa”, que não era a de seus pais, “sem que seu Benedito se opusesse”, mas antes, cooperava com tal fato; Cacheado exercia impressionante “força sobre Dica”.

Estas informações, embora não sejam suficientes para nos permitir levantar suspeitas concretas, nos levam a acreditar que a relação entre Dica e Cacheado provavelmente não era de “amantes”, ou mesmo “cúmplices”, como os depoimentos e acusações querem afirmar. Esta hipótese se torna ainda mais provável quando nos surpreendemos com a revelação de Dica no final de seu depoimento. Após o escrivão Benedito Batista Abreu assinar o depoimento de Dica como findado, o mesmo se vê obrigado a voltar a escrever, pois Dica pedira novamente a palavra para revelar que:

[...] depois da noite em que presume ter sido desonestada por Manuel José Torres, vulgo Cacheado, fato esse que ocorreu a uns dez dias, mais ou menos, não teve mais manifestação nenhuma daqueles fenômenos de que era possuída e não pode mais realizar suas conferências e nem mais entrou naqueles transes. (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 50v. Grifos nossos)

Após assinado novamente o fim do depoimento de Dica, outra vez a indiciada pede a palavra e prossegue: “Em tempo: a declarante disse ainda que o fato a que acabou de se referir no tocante à sua virgindade, *ocorreu quando ela estava dormindo e contra a sua vontade*” (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 50v. *Grifos nossos*). Portanto, caso o depoimento de Dica seja verídico, apesar de ela coabitar com Cacheado, sem a oposição de seu pai, somente na noite anterior à invasão do reduto pela polícia (“a uns dez dias”, portanto, por volta do dia 13/10/1925) é que Dica teria tido relações sexuais com seu “amásio”, sendo estas ainda por meio de um estupro¹²².

¹²² Ressaltamos que a interpretação que damos às referidas informações é uma hipótese possível pautada nos depoimentos do Processo Criminal. Referimos à mesma, portanto, como hipótese, e não conclusão, pelo fato de termos ciência de que refere-se à versão de Dica acerca da suposta exploração por parte de Benedito Cipriano

Face a isso, ressaltamos o fato de que, a partir dessa leitura das fontes por nós apresentada, parece-nos evidente que de fato possa ter havido algum tipo de exploração, que tange o crime de estelionato no reduto de “santa Dica”, seja por obra de seu pai em comunhão com “Cacheado”, seja – também como possibilidade – por obra da própria “santa”, conforme corrobora a entrevistada Eusébia Arruda Leite, quando o historiador Lauro de Vasconcellos a questiona sobre a exploração dos romeiros no reduto: “é... ando explorano... ando... agora, eu num sei se... quanto foi. Se foi muito ou se foi pouco.” (Vasconcellos, 1991: 193). Não obstante, se Dica, em tais crimes de estelionato, fora culpada ou vítima, não nos cabe afirmar. Para o jornal *O Democrata*, no entanto, Dica, apesar de tudo, não passava de uma “pobre moça presa às garras de aves de rapina” (Autor desconhecido. “Santa Dica”. *O Democrata*. Apud: Brito, 1992: 138).

Em todo caso, o crime de estelionato não foi o único do qual Dica e os demais indiciados foram acusados. Antes disso, o principal texto do Código Penal Brasileiro de 1890 utilizado para fundamentar as ações da polícia foi o Artigo 157, a partir do qual é considerado crime:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans 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 influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão celular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.
(Brasil, 1890: Artigo 157)

Face ao apresentado Artigo do Código Penal, pode parecer contraditório que em pelo regime republicano, cuja Constituição de 1891 rezava que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (Brasil, 1891: Art. 72, § 3º), se proibisse a “prática do espiritismo”. Todavia, o próprio Chefe de Polícia, Celso Calmon Nogueira da Gama, em seu relatório do inquérito ao Superior Tribunal de Justiça do Estado de Goiás, ressalta a diferença entre o “espiritismo enquanto estelionato” (caso, segundo ele, do

Gomes e Manuel José de Torres. Para que chegássemos a conclusões mais concretas, precisaríamos, portanto, das versões tanto do pai quanto do suposto amásio, as quais não estão dispostas no Processo.

movimento de “santa Dica”)¹²³, e o “espiritismo enquanto confissão religiosa”, que, segundo o próprio relator,

é uma doutrina que se baseia na comunicação com os espíritos dos mortos, por um intermediário, a que dão o nome de médium, donde a ideia de perispírito, que dizem os adeptos dessa doutrina ser invólucro fluido, leve, que serve de intermediário entre o espírito e o corpo. (Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de polícia. In: Processo 651, 1925: 69f-69v)

Portanto, feitas essas ressalvas, o movimento de “santa Dica” se constituiria não somente da prática do “espiritismo, magia e seus sortilégios”, mas no uso deste como meio de estelionato, portanto, passível de repressão. Mais que isso, foi justamente a partir da prática de tal “espiritismo, magia e seus sortilégios” que Dica, segundo Calmon, prometera “curas de moléstias curáveis e incuráveis”, não somente “subjugando a credulidade pública”, como praticando ilegalmente a medicina.

Com relação às práticas médicas ilegalmente realizadas por Dica, o Processo Criminal dá destaque tanto para o uso de benzeduras e “receitas naturais”, como de indicação de remédios farmacêuticos sem prescrição médica. Segundo os depoimentos do Processo:

Benedita também se inculca capaz de curar moléstias curáveis e incuráveis, tanto assim que doentes de úlcera bauru [leishmaniose] lá existem e como remédio para seu tratamento, Benedita cospe sobre essas úlceras dizendo ser o específico que as cura, mas que, efetivamente, lá tem morrido muitos indivíduos dessas úlceras e de outras moléstias, inimigos de recursos médicos e farmacêuticos, uma vez que Benedita é quem receita e os medicamentos por ela aplicados, são águas do rio, pedras fervidas na mesma água e outras causas como estas. (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 10v-11f)

[...] davam receitas [...] por escrito, receitas estas que já vinham acompanhadas das respectivas dietas e eram aviadas algumas nas nossas farmácias e outras com a declaração de que os medicamentos nas boas farmácias da [indecifrado] existirem. (Alfredo dos Santos. Indiciado. In: Processo 651, 1925: 32v)

[Perguntado] se os remédios fornecidos pela denunciada, sua curatelada, eram adquiridos em alguma farmácia ou de que origem eram? Ao que a testemunha respondeu que esses remédios eram água do rio do Peixe com alguma essência e tinta, ou fusão de pedras do mesmo rio e alguns remédios de farmácias. (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 96v)

¹²³ Calmon reforça seu argumento ainda afirmando: “Não se venha, entretanto, dizer que estamos diante de um culto, isto é, que esta série de atos ilícitos praticados pelos indiciados constitua um culto, que a Constituição, em seu Artigo 72 § 3º garante, porquanto isso seria um manifesto desconhecimento dos elementos que compõe uma religião.” (Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de polícia. In: Processo 651, 1925: 69f)

Pelo que podemos constatar, Dica utilizava-se, portanto, tanto de remédios feitos a partir de elemento naturais, como pedras de rio, água, etc., como receitava remédios farmacêuticos, prescrevendo até mesmo receitas para tais. Segundo Asdrúbal Jaime, o mesmo teve a oportunidade de “ver algumas receitas vindas da Lagoa sem assinatura, cujos medicamentos, a serem ministrados pela forma prescrita naquelas receitas, produziriam, por envenenamento, a morte do paciente, segundo opinião de pessoas entendidas” (Asdrúbal Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 100f).

Uma das principais acusações, portanto, contra Dica se referiu à sua apropriação de uma prática já em processo de monopolização pelos especialistas da cura: os médicos. Neste caso específico, a repressão contra curandeiros, macumbeiros, e benzedeiros em geral, não se deu em Goiás somente contra Dica¹²⁴. Aliás, tal repressão (por parte da medicina, tanto quanto pela imprensa escrita) foi um fenômeno que atingiu todo o início do século XX no Brasil.

Se fizermos uma pesquisa nos jornais do final do século passado e início do deste século, veremos claramente o modo irreverente e hostil como foram reprimidas as benzedeiros em suas atividades de cura e benzeção. Em nome da preservação dos “bons costumes” (...) sempre nas sessões policiais, os jornalistas conclamavam as autoridades para que realizassem prisões aos “macumbeiros”, mandingueiros, benzedeiros, curandeiros, feiticeiros, vadios e desocupados “que exerciam a prática ilegal da medicina, portanto, charlatanismo” (Oliveira, 1985:76. *Apud*: Brito, 1992: 316)

Em todo caso, a repressão contra Dica, no que tange a questão da saúde, se deu baseado em dois pontos principais de condenação: as práticas de curas e remédios (que descrevemos acima como exercício ilegal da medicina), e a *loucura* que suas supostas sessões espíritas causava em seus seguidores.

As acusações de “loucura” na Lagoa foram constantes ao longo de todo o Processo Criminal. Constância essa a que atribuímos, principalmente, ao fato de constar no Código Penal Brasileiro uma indicação de penalização daqueles que por meio da “prática do espiritismo, magia e seus sortilégios [...] resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas” (Brasil, 1890: Art. 157, § 1º). Vejamos algumas dessas acusações:

¹²⁴ Um interessante exemplo de repressão a curandeiros por parte da imprensa goiana se deu no caso de um chamado “São Serafim”, em 1915, descrito como “negro boçal”, indicado tanto pelo *Santuário da Trindade*, como pelo *O Democrata* como um charlatão que prometia curas a partir da ingestão de cachaça. Há indicações de que esta suposta personagem teria sido presa e transferida para Uberaba. Todavia, segundo constata Brito (1992), há indícios do mesmo “curandeiro” sendo apreendido, anos depois, pela imprensa de São Paulo.

Disse o depoente que dentre as pessoas que frequentavam a Lagoa, algumas como *Benedito Nunes de Barros* ou Benedito Cândido e Alexandre de tal ficaram sofrendo das faculdades mentais em virtude das conferências [----] por Benedita Cipriano Gomes, a que frequentemente assistiam. (Alexandre de Oliveira Chaves. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 91v-92f. *Grifo nosso*)

[...] que conhece vários casos de perturbação mental devido às práticas do espiritismo, magia e seus sortilégios exercitados por Benedita com o auxílio de Alfredo Santos, Manuel José Torres, vulgo “Cacheado”, Jacinto Cipriano Gomes, Benedito Cipriano Gomes, Gustavo Cipriano Gomes e um velho cearense, redator do manuscrito “Estrela do Jordão”, podendo nomear três mulheres e um homem cujos nomes ignora mas que ele, depoente, ali viu completamente loucos, por esse motivo [...] (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 11f-11v)

Dizendo-se inspirada pelos anjos, aplicava aos doentes que procuravam a Lagoa água [-----] do rio do Peixe que [-----] próximo e com o uso desse meio conseguia subjugar a credulidade de mais de seiscentas pessoas, entre as quais duas ficaram loucas, como Alexandre Coelho e *Benedito Nunes de Barros que foram submetidos a exames pericial* [indecifrado] de folhas 28 e 29 se verifica que o seu estado de loucura é parcial e de lúcidos intervalos, e das suas declarações se toma certo que ficou louco no referido lugar – a Lagoa, pelas manobras e encenações postas em prática por Benedita Cipriana Gomes. (Asdrúbal Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 143f. *Grifo nosso*)

Dentre as diversas acusações de loucura apontadas pelas testemunhas, o único caso que foi levado à investigação por parte do inquérito policial foi o de Benedito Nunes de Barros. Nas folhas 23 à 26 do Processo Criminal 651 a que Dica foi indiciada consta o requerimento e procedimento de uma perícia médica na pessoa de Benedito Nunes de Barros, o qual trouxe como conclusão que apesar de ter antecedentes de histeria em sua família, bem como sofrer de ataques epiléticos, o paciente teve suas faculdades mentais prejudicadas ao ter contato com as Conferências de Benedita Cipriano Gomes. Segundo os médicos peritos,

[...] Em vista da depredação mental do paciente, da [indecifrado] da perturbação da memória, da fobia do lugar onde julga ter adoecido sua alienação de visão [a Lagoa] e, finalmente, pelos antecedentes hereditários, somos de opinião tratar-se de um caso de alienação mental que requer observação mais completa a tratamento adequado. (Antônio Borges dos Santos; Olavo Batista. Médicos Peritos. In: Processo 651, 1925: 26f)

Um fato, todavia, nos chama atenção para esta perícia médica sobre a suposta “depredação mental” de Benedito Nunes Barros a partir das Conferências de Dica: a data de ordem de notificação dos médicos para a realização da perícia consta de 20/10/1925, e o laudo dos mesmos de 21/10/1925, sendo que o próprio Processo indica que “os peritos notificados, doutores Antonio Borges dos Santos e Olavo Batista, [eram] residentes, o primeiro na capital de Goiás, o segundo na do Estado de São Paulo” (Benedito Batista de Abreu. Escrivão. In: Processo 651, 1925: 24f). Ora, vista as dificuldades de comunicação e transporte do estado de

Goiás à época do Processo, se nos parece improvável que em apenas um dia tenha-se havido a notificação, viagem e perícia realizadas por um médico da Cidade de Goiás à Pirenópolis, o que diríamos então do mesmo havido com um que residia em São Paulo? Segundo constatou Brito (1992), acerca da mesma inquietante informação, “em virtude da rapidez com que atenderam à notificação [...] somos levados a inferir que todo esse aparato encontrava-se armado muito antes do que aquilo que as datas anunciam” (Brito, 1992: 220). Estas constatações, destarte, nos levam a acreditar que o Processo Criminal foi apenas fruto de uma trama muito maior que envolveu a repressão e condenação dos envolvidos no movimento messiânico de Dica, sob os mais diversos tipos de interesses políticos, econômicos e religiosos.

Em todo caso, Dica não foi acusada somente de ser responsável pelo prejuízo das faculdades mentais de alguns de seus seguidores, mas ela mesma foi tratada como “louca” e “histérica”. Curiosamente, embora os jornais *Santuário da Trindade* e *O Democrata* já tivessem acusado Dica de ser uma “moça histérica e sonâmbula” (na tentativa de afastar as hipóteses de verdadeiros dons mediúnicos cridos por seus seguidores), foi justamente o advogado de defesa de Dica, Baltasar de Freitas, quem utilizou como estratégia para inocentá-la (já no final do Processo, portanto, como última alternativa apresentada) a constatação de que a mesma era deficiente de suas faculdades mentais, por isso não podendo responder pelos atos por ela cometidos. A primeira testemunha de defesa de Dica afirmou que

Quando estive nesta cidade o doutor Sandoval Henriques de Sá, médico residente no Estado de Minas e filho desta cidade, indo à lagoa atraído pela notícia que Benedita Cipriano Gomes dava sessões espíritas ali, lá foi [indecifrado] e de volta nesta cidade disse a ele que de passagem como [indecifradas 2 palavras] Alonso Leite, que Benedita Cipriana era uma moça histérica e sonâmbula, doente portanto, isto a dois anos precisamente; disse mais que ela como tal irresponsável nada sabendo contra os demais. (Emílio de Carvalho. Testemunha. In: Processo 651, 1926: 137f).

Adiante, para provar de vez as alterações no estado mental de Dica, e, com ela, sua irresponsabilidade pelos atos cometidos, a Defesa de Dica apresentou à justiça um laudo médico, atestando a histeria da mesma.

Eu, abaixo assinado, Dr. em medicina pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, atesto que a [indecifrado] Benedita Cipriano Gomes padece de neurose histérica, cujo estado psicopático é apresentado pela forma delírio religioso, pelo qual é, intermitentemente, empolgada, delírio esse que é verdadeiro equivalente clínico de ataque histérico. [indecifradas 6 palavras] Pirinópolis, 6 de março de 1926. Doutor Olavo Batista. (Olavo Batista. Médico Perito. In: Processo 651, 1926: 137f)

Esta discussão sobre a loucura, seja ela causada por Dica, seja ela uma doença da mesma, marcou todo um período da própria história do Brasil em que a ascensão da medicina psiquiátrica esteve diretamente ligada ao processo de “higienização” do interior do país. Neste processo o homem sertanejo – considerado sujo e avesso à civilidade e o progresso, por isso, louco¹²⁵ – se tornou o protótipo daquele que resistia ao avanço “irresistível”, “inevitável” e “inindesejável” da modernidade em Goiás. Acreditar em superstições ao invés da “religião verdadeira”, preferir remédios naturais e benzeduras ao invés de laudos médicos e farmácias, dentre outros, eram aspectos de uma loucura que não só necessitava ser tratada, mas especialmente combatida, caso o estado de Goiás almejasse alcançar a modernidade a que parecia caminhar o restante do país. Neste sentido, o fato de Dica ter sido considerada louca pela própria Defesa em seu Processo Criminal, como forma de salvá-la da condenação judicial, marca a passagem de um discurso religioso que inicialmente a tinha como “bruxa”, para um discurso médico que a terá como “histérica”, ainda que seja essa apenas uma estratégia da defesa. Como bem assinalou Brito (1992: 341), “embora a ausência de provas reais contra ela fosse evidente, esse discurso jurídico só a liberta quando assegura-se de tê-la prendido na rede discursiva da qual ele é fruto”, portanto, somente presa no discurso que a condena (como louca) é que Dica tem chance de se libertar de outro que até então a condenava (como bruxa).

Por fim, os dois últimos conjuntos de acusações a que Dica e os demais indiciados foram julgados se referem, por um lado, aos crimes de homicídio ou lesões físicas culposas (como mortes por conta de remédios naturais ou benzeções, ou mesmo as acusações de pessoas que teriam morrido afogadas em rituais de crisma e batismo nas águas do Rio do Peixe)¹²⁶, e, por outro, ao desrespeito às autoridades civis. No que se refere a este último, três foram as acusações principais: 1) celebração de casamentos sem a permissão civil; 2) controle comercial e; 3) incitação ao não pagamento de impostos.

¹²⁵ Sobre o assunto, Éder Mendes de Paula, ao refletir sobre a institucionalização da loucura em Goiás através da construção de manicômios, ressalta que já no início de 1930 aqueles indivíduos que não se enquadrassem no perfil moral que se desejava para a modernidade goiana teriam seus apelidos (bobos, vadios, supersticiosos, ignorantes, etc.) “substituídos pela categoria de ‘doente mental’” (Paula, 2010: 69).

¹²⁶ Um crime ocorrido na Lagoa do qual Dica acabou por ser também responsabilizada de maneira culposa, se refere a um suposto “estupro” de uma jovem de nome “Ana”, de apenas dezoito anos de idade, filha de Antônio da Silva. Deste estupro, o principal acusado foi Jacinto Cipriano Gomes (também indiciado no Processo). Todavia, o mesmo foi considerado inocente das acusações de auxiliar Dica no movimento, bem como do próprio estupro, acusando, em seu depoimento, seu irmão José Cipriano Gomes, morto durante o combate com a polícia na invasão do reduto.

Com relação à celebração de casamentos por parte de Dica, ao que parece, estes passaram a ser feitos somente a partir de 1924. Conforme atesta Maria da Conceição Silva (2009) o casamento civil passou por um longo processo até ser aceito pela população goiana, especialmente por conta da propaganda negativa feita pela própria Igreja Católica em seu tempo de confronto com o Estado (durante bispado de Dom Eduardo Silva)¹²⁷. Todavia, com o reatar das “boas relações” entre Igreja e Estado a partir da saída de Dom Eduardo, tanto quanto da oligarquia dos Bulhões (principais opositores políticos do citado bispo), a contestação católica sobre o casamento civil foi progressivamente desaparecendo. Dica, neste sentido, ao celebrar casamentos por conta própria em seu reduto, afrontava duas autoridades diferentes: a civil e a eclesiástica. Usurpando de tais autoridades que, religiosamente e juridicamente, não lhe competiam, Dica foi acusada por diversas vezes de promover na Lagoa a “promiscuidade” e a “prostituição”.

Além disso, o oficial de justiça não se sente garantido em retornar àquele lugar porque teme ser assassinado pelos adeptos da santa, que segundo estou informado, *está favorecendo abertamente à prostituição de menores de 21 anos, pois tem efetivado diversos casamentos, entregando as noivas, pobres inocentes, à voracidade dos espertalhões que saciados os seus desejos lascivos as abandonam.* (Hilário Alves de Castro. Promotor. In: Processo 651, 1925: 17f-17v. *Grifos nossos*)

Por outro lado, outra usurpação da autoridade civil a que Dica foi acusada se refere à supostas medidas de controle comercial na cidade de Pirenópolis. Em seu depoimento, Antônio Leocádio Jaime, assegura que: “o comércio desta cidade [Pirenópolis] receia contrariar em qualquer causa Benedita, pois teme que ela possa pelos referidos fanáticos os acabar atentando contra a propriedade ou vida dos membros desta classe” (Antônio Leocádio Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 3v). Em outro depoimento, Antônio José da Veiga afirma que seu conhecido José Domingos contou-lhe que “certo dia, matando ele uma vaca, a “santa Dica” lhe proibiu de vender a carne, dizendo-lhe que os anjos não lhe haviam dado ordem” (Antônio José da Veiga. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 7v).

Por fim, a última acusação à Dica, deste conjunto a que nos dispomos analisar, refere-se à suposta proibição de sua parte a que seus adeptos pagassem os impostos devidos ao Estado. Tamanha a gravidade das acusações, procurando não se comprometerem com a Justiça, os depoentes que confirmaram essas acusações procuraram deixar sempre claro que, embora participassem do movimento de Dica, eles por conta própria supostamente contrariavam as ordens da mesma para cumprirem com suas obrigações fiscais,

¹²⁷ Este contexto será abordado no capítulo seguinte.

evidentemente como uma maneira de (mentindo ou não) não se comprometerem com as próprias acusações, conforme notamos no Processo:

Que ele depoente, em obediência às leis, procurou pagar impostos que lhe foram cobrados, pelo seu negócio na “Lagoa”, mas outros que [-----] ali comerciavam não pagaram os impostos devidos, nem mesmo imposto algum ali se pagava, porque os anjos, que Dica dizia representar, não o permitiam, conforme ele depoente tem conhecimento próprio. (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 41v)

Que em uma das conferências ultimamente realizadas, o Anjo Rei – José Sueste, representado por Dica, declarou aos presentes que não deviam pagar impostos, mas que ele depoente não se deixou levar por isso e procurava uma oportunidade para satisfazer as exigências fiscais a que estava sujeito. (Honório Vicente de Lemis. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 43f)

Em seu depoimento, não obstante, Dica procura se defender afirmando que sempre incentivou o pagamento de impostos, procurando até mesmo auxiliar aqueles que não tinham condições de fazê-lo, e “que para esse fim já tinha em uma valise a importância de um conto e quinhentos mil réis” (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 49v), igualmente (independentemente da veracidade do depoimento) buscando não se comprometer diante das acusações.

Destarte, apresentado e analisado todo o conjunto das principais acusações a que Dica e seus seguidores foram submetidos, percebemos o caráter “civilizatório” do discurso empreendido pela Justiça de Goiás. Como já ressaltamos, e demonstramos a partir das próprias acusações contra Dica, tanto pelo *Santuário da Trindade*, como pela justiça que a acusava, desde a entrada do século XX o estado de Goiás vivia o desejo do “Progresso”, e com ele do alcance da “modernidade”, como uma forma, dentre outras coisas, de romper com o suposto sentimento de “decadência” imperante no estado desde a crise da mineração, no final do século XVIII. Esse processo civilizatório pelo qual passou Goiás, não obstante, foi marcado pela imposição de uma nova cultura, marcado tanto pela violência cultural (tentativa de higienização da cultura sertaneja), como física. Essa última tem como um de seus expoentes a invasão policial ao Reduto dos Anjos, em 14 outubro de 1925, marcando não somente a repressão a uma “ameaça” política, social e religiosa, mas especialmente a uma resistência do avanço civilizatório em Goiás. Como afirmou o próprio Chefe de Polícia, ao escrever seu relatório do inquérito, “a superstição decresce e desaparece com a civilização” (Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de Polícia. In: Processo 651, 1925: 63f-63v).

3.2 – Do “Dia do Fogo” ao Processo Criminal: a repressão policial ao movimento de “santa Dica”.

Um dos fatores históricos mais fundamentais que incorreram diretamente no desfecho do movimento messiânico de “santa Dica” foi a passagem da Coluna Prestes por Goiás. Embora pareçam ser dois eventos históricos inteiramente distintos, o combate à passagem dos “revoltosos” por Goiás marcou o estopim da perseguição ao movimento de Dica, culminando com o chamado “Dia do Fogo” – como ficou conhecido o dia em que ocorreu a invasão policial ao Reduto dos Anjos.

Para compreendermos a razão de a passagem da Coluna Prestes (bem como a própria invasão do Reduto) ter ficado tão marcado no imaginário popular goiano, faz-se necessário recorrermos à própria construção desse imaginário, tangido pelo medo, e, claro, pela violência. Segundo Wilson Cavalcante Nogueira,

A palavra *revoltosos* era pronunciada com cautela, baixinho, e tinha uma conotação de terror extremado. A má informação, ou a tendenciosidade, apresentava a Coluna Prestes como um grupo de facínoras desalmados, selvagens. Diziam que estupravam todas as moças que encontrassem, que matavam por prazer, que espetavam crianças em suas baionetas, que eram ladrões vulgares. (Nogueira, s/d: 73. *Apud*: Oliveira, 2006: 96)

Desse modo, a imagem que se construiu dos revoltosos que passariam pelas cidades goianas foi de extrema violência e terror, curiosamente, coincidindo com a própria imagem que o povo goiano fazia também da polícia¹²⁸. Em todo caso, no que tange o combate armado à Coluna Prestes em Goiás, foi organizado em 1925 uma espécie de “contra-ataque” denominado “Coluna Patriota” ou “Coluna Caiado”. Segundo Jaime Câmara (1974: 115):

Os batalhões de Goiás, recém-constituídos para a defesa da família goiana, o foram de acordo com as instruções do Ministério da Guerra diante da necessidade urgente de se preparar a defesa do Estado. Organizaram-se duas colunas patriotas, uma na Capital e outra no sul do Estado. A primeira com 1.114 homens sob o comando do senador Eugênio Jardim e do primeiro tenente do Exército Floriano Brayner. A do sul sob o comando do senador Antônio de Ramos Caiado e dos primeiros tenentes Aguinaldo de Castro e Jaime A. Santos, compondo-se de 1.116 homens, dentre os quais o vice-presidente do Estado senadores e deputados estaduais, juizes de direito, médicos, comerciantes, chefes políticos de toda a região sul de Goiás.

O fato que liga o movimento de Dica e o contexto abordado é que a “santa” foi “convidada” pelo Estado de Goiás para liderar os homens que viviam sob seu comando em uma das Colunas Patriotas. Tal cooptação ocorreu por meio do Coronel Francisco José de

¹²⁸ Sobre o assunto, ver: Oliveira (2006: 92-101).

Sá¹²⁹, culminando, não obstante, no agravamento das conflituosas relações entre Dica, a Igreja e o Estado.

No dia 4 de julho de 1925, o jornal *Santuário da Trindade* publicou uma intrigante matéria na qual provocava o movimento de Dica, zombando de sua profecia da “chuva de machadinhos”, e afirmando que a mesma teria “aquietado-se” diante da ameaça no estado, como se a “santa” e seus homens tivessem se acovardado perante a luta.

E a “santa Dica”? Sumiu-se ou antes aquietou-se. Ora, pois agora Ella poderia fazer uma boa obra: fazer cair sobre os revoltosos que estão ameaçando o nosso Estado aquella celebre chuva de machadinhos que promettera para os que nela não acreditavam; com isso prestaria um bom serviço aos goyanos. (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano 4, n. 115, 04/07/1925)¹³⁰

Para Eleonora Zicari Brito (1992: 117), a publicação desta matéria provocativa teria feito com que Dica se alistasse por conta própria, como uma forma de resposta às provocações da imprensa escrita, ao invés de mandar a “chuva de machadinhos”, apresentando-se e prontificando-se para lutar contra os revoltosos. Todavia, as fontes nos indicam outros caminhos interpretativos. Caminhos esses que nos permitem levantar outras hipóteses.

Em seu depoimento, Antônio Leocádio Jaime afirma que esteve no Reduto por duas vezes, sendo a segunda na companhia do Coronel Francisco de Sá angariando voluntários para a Coluna Patriota¹³¹. Isso significa, primeiramente, que Dica, embora não seja improvável que soubesse das provocações da imprensa, foi “convidada” por um Coronel. Mas, ao que nos parece, não ocorreu um simples “convite”. Dica, em seu depoimento, afirma que o próprio Cel. Francisco de Sá “lhe deu em deu em dinheiro quinhentos mil réis, também espontaneamente” (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925: 50f-50v). Esta afirmação nos leva a supor que a presença de Dica na capital de Goiás para apresentar-se

¹²⁹ Este coronel, conhecido também por Chico Sá, foi um dos mais importantes da época em Pirenópolis, proprietário de sete grandes fazendas na região.

¹³⁰ As crônicas dos padres Redentoristas, ironicamente, mostram que foram os próprios religiosos da Congregação que, face ao “perigo” dos revoltosos, se encheram de terror e medo: “pelas 3 horas da tarde, correu a notícia: os revoltosos estão a duas e meia [léguas] de Campinas e esta noite vão ocupar a cidade. (...) Quem encontrou meio de fugir, azulou. Padre Lopes [redator do jornal que acusara Dica de se acovardar] que fora a cidade fazer um enterro, deixou o defunto seguir sozinho para o cemitério... Voltou para casa, avisou o padre Pelágio que de bicicleta fugiu logo para o mato... Na cidade, ficaram, quando muito, umas 15 ou 20 pessoas” (Crônicas dos Padres Redentoristas de Campinas – 1917 – 1937. Manuscrito. APRG. *Apud*: Oliveira, 2006: 98).

¹³¹ “Disse que sabe das conferências dadas por Benedita Cipriano Gomes, conhecida por Dica, no lugar denominado Lagoa, deste município, por se ter assistido duas vezes: uma de passagem por ali com o Coronel Sá e a segunda quando foi ali com o mesmo senhor na ocasião em que angariava voluntários para a defesa do Estado” (Antônio Leocádio Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 93f-93v).

à coluna patriota (como de fato ocorreu) era de muito interesse para o mencionado coronel, uma vez que ele não somente a convidou pessoalmente para a missão, como financiou sua ida à capital com seus homens¹³². Vejamos o que ocorreu em seguida.

Segundo o Chefe de Polícia, Celso Calmon Nogueira da Gama,

esta chefia, e dias de julho deste ano, convidou Dica e seu pai a comparecerem à Secretaria da Segurança Pública¹³³, e aí, mostrando-lhes a Lei Penal, lhes pediu, com favor, que abandonassem o caminho que vinham trilhando, sob pena de serem dele afastados pelos meios compulsivos que o nosso Código estabelece. (Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de Polícia. In: Processo 651, 1925: 71f-71v)

Isto significa que, ao chegarem na Capital de Goiás, Dica e seus seguidores foram surpreendidos com uma convocação por parte da Secretaria de Segurança Pública, que os ordenou o fim do movimento sob pena da Lei. Mais que isso, segundo afirma Vasconcellos (1991: 100) “o retorno dos *voluntários e patriotas* a seu lugar de origem deveria ser feito a pé (168km) e sem as *armas* que portavam, pois foram as mesmas confiscada por ordem superior”.

Face a isso, segundo consta no Processo Criminal,

Ultimamente, a Dica regressou da Capital, onde esteve alguns dias com o seu povo, dizendo que *quando houvesse outra revolução se colocaria com seu povo, em franca hostilidade ao governo* e que para o tal “Cacheado”, como dizia, tinha seis pitombas (um revólver com 6 balas). (Asdrúbal Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 19f. *Grifo nosso*)

Ao que indicam as fontes, portanto, Dica não somente não participou da Coluna para a qual foi convocada, como foi forçada a regressar da longa viagem sem seus cavalos, ou outros meios de transporte, e com toda munição e armamento confiscado. Tal fato, segundo a citação

¹³² Interessante mencionar que, ao que consta nas fontes, a aceitação do convite não foi decidida somente por Dica, mas discutida entre aqueles que de algum modo participavam como “auxiliares”. Antônio Leocádio Jaime, em seu depoimento, registra uma suposta briga entre Alfredo dos Santos e Manuel José de Torres (Cacheado), na qual sem a intervenção de Dica possivelmente teria acabado em morte: “o denunciado Manuel José Torres, solicitado como os demais habitantes daquela região [----] incorporar a uma coluna de patriotas para a defesa do Estado [----] que o faria nas seguintes condições: ‘*prender o denunciado Jacinto Cipriano Gomes e começar a saquear [----] ali*’; ao que se opôs Alfredo dos Santos, dizendo que *nessas condições não o acompanharia, porque a incorrerem nessa prática poderiam ser taxados de mais bandidos que os próprios bandidos*, trocaram algumas palavras mais em virtude das quais Alfredo disse que lhe poderia reconhecer valentia lealmente, de frente [-----] empunhado cada um seu revólver e, nesse ínterim, *Benedita Cipriano mandou Alfredo que se retirasse, sendo prontamente obedecida.*” (Antônio Leocádio Jaime. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 94f-94v. *Grifos nossos*)

¹³³ Segundo nossas investigações, é muito provável que esta convocação por parte da Força Pública tenha ocorrido quando Dica estava na Capital.

acima, revoltou a “santa” e seus seguidores, a ponto de se comprometer a não mais lutar ao lado do governo caso houvesse outra “revolução”¹³⁴.

Para agravar os conflitos, semanas após a presença de Dica na capital, o jornal *Santuário da Trindade* publicou uma nova matéria sobre a “santa”, não poupando críticas a ela, bem como ao governo e a sociedade que a permitiu andar pelas ruas da capital.

E a Dica dos Anjos? Nem é bom fallar. Affirmam pessoas que a viram na Capital durante os dias da revolta que seu procedimento é semelhante ou mesmo peor do que de uma marafona ou prostituta. E foi atraz de uma tal “santa” que correram centenas de pessoas de toda a parte do nosso estado. Não é isso uma vergonha para o nosso século tão adeantado que se julga livre de toda a superstição e fanatismo? Justo castigo para os que abandonaram as leis de Deus e da Egreja. (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano 4, n. 120. 14/08/1925).

No mês seguinte o jornal faz nova pressão sobre o Poder Público, acusando novamente os “foros cultos de Goiás”, mencionando, inclusive, o fato de que, supostamente, Dica teria sido homenageada quando da sua presença na capital.

Bem feito! Não quizeram dar ouvidos ás nossas reclamações a respeito da tal hysterica “Dica dos Anjos” e agora tem de soffrer as consequências. A imprensa do Rio e S. Paulo dá boas cachinadas da credence e insensatez dos que cultuam a grande santa. Os motejos e sarcasmos indicando nomes e narrando as homenagens prestadas à Dica na capital do estado, são verdadeiramente desconcertantes e humilhantes para os foros cultos de Goyaz. Já os títulos que dão as suas chronicas, em typos gordos e alarmantes chamam a attenção do leitor e expõem no ridículo o procedimento dos goyanos que se deixaram levar pela lábia da Dica. E a história não ficará nisso: daqui a dias essa impressa collocará nosso estado no rol das tribus selveticas que acreditam em feiticeiras e bruxas e nós teremos de engulir a pílula porque os próprios goyanos deram a mão à palmatória. (Padre José Lopes Ferreira. “Na Brecha”. *Santuário da Trindade*. Ano 4, n. 123. 05/09/1925)

Em 10 de outubro de 1925, pouco mais de um mês depois da citada matéria, o Chefe de Polícia de Goiás, Celso Calmon Nogueira da Gama, já em Pirenópolis, abriu o inquérito policial que utilizamos nessa pesquisa. Segundo Lauro de Vasconcellos (1991: 115) há suspeitas em relatos de ex-moradores do reduto de que o autor das denúncias e pedido de inquérito policial tenha sido o próprio Coronel Francisco de Sá, que convidara Dica para participação da Coluna Patriota. Em apenas dois dias, destarte, oito testemunhas foram ouvidas, e, no dia 12 do mesmo mês foi expedido o mandado de prisão de Benedita Cipriano Gomes, Benedito Cipriano Gomes, Gustavo Cipriano Gomes, Jacinto Cipriano Gomes,

¹³⁴ De fato, Dica cumpriu sua promessa, uma vez que quando ocorreu a Revolução de 1930, Dica (que já voltara do exílio sofrido após a absolvição em segunda instância do Processo Criminal) se opôs ao governo Caiado, apoiando com seus homens a tomada de poder por Pedro Ludovico Teixeira, aliado da “revolução varguista”.

Alfredo dos Santos e Manuel José de Torres (Cacheado). Curiosamente, no mesmo dia (12/10/1925) o Tenente Benedito Nunes Monteiro recebeu, em Goiás (capital), a notificação do chefe de polícia, e com um contingente de 79 homens armados¹³⁵ e 1 corneteiro, já prontos para a ação, partiu rumo à Lagoa para dar cumprimento ao mandado expedido em Pirenópolis.

Ora, vejamos as informações: primeiramente Dica foi provocada pela imprensa redentorista (*Igreja*) a participar com seus homens da Coluna Patriota; em seguida foi “convidada” e financiada por um *Coronel* (Francisco José de Sá: um dos mais importantes coronéis de Pirenópolis, dono de sete fazendas na região, e, portanto, possivelmente muito afetado pelo movimento) para que tivesse condições de locomover-se com seus seguidores à capital do estado para se apresentar à Coluna; quando chegou à Cidade de Goiás, Dica foi surpreendida pela Secretaria de Segurança Pública (*Estado*) que a intimou a deixar as práticas do movimento (algo que provavelmente já se sabia que não seria aceito); a própria Segurança Pública se encarregou de tomar de Dica e seus seguidores seu transporte e suas armas; nos dois meses que se seguiram houve pressão ainda maior por parte da imprensa católica contra o movimento de Dica (*Igreja*); o próprio *Coronel* que “convidara” Dica para participar da Coluna Patriota supostamente a denunciou e pediu a abertura do inquérito¹³⁶; em apenas dois dias foi iniciado o inquérito policial (*Estado*) e, de maneira bastante suspeita, no mesmo dia em que (em Pirenópolis) foi expedido o mandado de prisão contra os indiciados, o tenente da polícia já se encontrava pronto para a ação na capital do estado (168 km de distância), sugerindo – como também suspeita Brito (1992: 165) – que a invasão do reduto já estava anteriormente acertada.

Face a isso, ao contrário de Brito (1992), que apostou na hipótese de que Dica teria se voluntariado na Coluna Patriota, interpretando o fato como sendo “somente” uma resposta à provocação da imprensa católica, este conjunto de informações nos leva a hipótese de que, possivelmente, houve uma trama por parte da Igreja, Estado e coronéis com fito na invasão do Reduto dos Anjos em outubro de 1925. Nesta suposta trama, a ida de Dica à capital romperia sua “quietude” de que o *Santuário da Trindade* se queixava, uma vez que a própria imprensa

¹³⁵ Para se ter uma ideia do que representa esse número para o total disponível pelo estado na época, segundo Vasconcellos (1991: 105), o contingente total disponível pela Força Pública de Goiás para buscas e apreensões em eventos “normais” era de 40 soldados, de um total de 456 militares disponíveis para todo o estado.

¹³⁶ Importante lembrar que o próprio Coronel Sá, embora não tenha deposto no Processo, participou de diversas sessões deste, assinando como testemunha dos depoimentos.

necessitava de novas matérias de acusação, dando oportunidade, portanto, à imprensa de acusá-la, à Justiça de intimá-la e à polícia de desarmá-la¹³⁷.

Em todo caso, o fato é que a força policial que saiu da capital de Goiás no dia 12 de outubro de 1925, chegou à Lagoa no dia 14 do mesmo mês, conforme descreve o tenente responsável pela operação:

Uma vez denunciada a nossa aproximação, resolvi, como medida de emergência, sitiar o local, apesar de já se fazer quase noite. Essa diligência foi executada dentro da maior ordem e precisão, embora estivessem os praças um tanto fatigados pela marcha forçada que fomos obrigados a empreender. Assediada a povoação, confiei ao senhor tenente Catulino Antonio Viegas a missão de penetrar no reduto, já o alvo avistado, afim de cientificar ao povo que ali estava de que eu me achava munido de um mandado de prisão contra os indiciados Benedita Cipriano Gomes, Manuel José Torres, vulgo Cacheado, Alfredo dos Santos, Jacinto Cipriano Gomes, Gustavo Cipriano Gomes e Benedito Cipriano Gomes, e que em nome da Lei, necessitava dar-lhe cumprimento, antes, porém, que esse oficial pudesse se dar a conhecer, foi recebido a bala, razão pela qual me vi forçado a mandar que a força, estendida em linha rompesse fogo contra os [-----
-----], aproximadamente, findo o qual tomamos de assalto a praça. (Benedito Nunes Monteiro. Tenente da Força Pública do Estado de Goiás. In: Processo 651, 1925: 28v-29f)

Dado a pouca quantidade de baixas na invasão (16 mortos e 5 gravemente feridos), os relatos dos moradores descrevem tal quantidade de mortos no conflito como comprovação dos poderes sobrenaturais de Dica, uma vez que a mesma não foi morta, ou mesmo capturada pelas forças policiais. Além disso, há relatos na tradição oral de que as balas que chegavam à “santa” eram presas por seus cabelos, ou caíam a seus pés em forma de grãos de milho, dentre outros inúmeros relatos orais que atribuem ao evento cenas miraculosas de heroísmo e santidade da parte de Dica. Além das supostas ações miraculosas de Dica, os mesmos moradores sobreviventes entrevistados por Lauro de Vasconcellos (1991) asseguraram que os anjos protegiam o local, uma vez que as balas atiradas pelas tropas do governo seriam “desviadas” pelos seres divinos, atingindo somente a copa das árvores e telhados das casas.

Vejamos, todavia, o que tem o Tenente Monteiro a relatar sobre isso:

¹³⁷ Jaime Câmara (1974) – de modo ainda mais incipiente – justificou a invasão policial no reduto de Dica como apenas fruto de um temor por parte do governo do Estado de que Dica teria, como em Canudos, a potencialidade militar de instabilizar o poder político de Goiás: “[...] por ocasião da invasão do território goiano pelos revoltosos, o governo fez-lhe um apelo para formar um batalhão. “santa Dica” reuniu mais de quatrocentos homens e os levou até as proximidades do Triângulo Mineiro. Esta demonstração de misteriosa liderança pessoal fez o Governo Goiano recear da parte dela um ataque ao poder, através dos seus fanáticos, como correu em Canudos, com Antônio Conselheiro. *Por esse motivo*, seu acampamento foi atacado pela polícia goiana, com lamentável saldo de mortes e feridos.” (Câmara, 1974: 156-157. *Grifos nossos*)

Devo, porém, cientificar Vossa Excelência de que, durante o combate, fiz com que as nossas armas se sustassem por três vezes, afim de me aperceber do ânimo dos fanáticos, expediente esse infrutífero, pois a cada alto das nossas armas mais se redobrava a insânia dos adeptos que prorrompiam em vivas aos anjos, à “santa Dica”, a [Isidoro][?], além de impropérios dirigidos à Força e acompanhados de toques de buzinas e batidas em latas ou coisa semelhante. Fiel às recomendações de Vossa Excelência, empreguei os esforços possíveis e tendentes a evitar sacrifícios de vidas para o que *mandei que se levantassem as alças das miras das metralhadoras afim de elas desempenhassem somente papel intimidante, tanto assim que os seus projéteis atingiram as partes altas das casas e ranchos.* (Benedito Nunes Monteiro. Tenente da Força Pública do Estado de Goiás. In: Processo 651, 1925: 29f. *Grifo nosso*)

Com o fim do conflito, que durou cerca de 30 minutos, segundo o tenente, foi efetuada, sob forte resistência, a prisão de Alfredo dos Santos e Jacinto Cipriano Gomes. Dica, seu pai, seu tio Gustavo e Cacheado fugiram. Desses, no entanto, apenas Manuel José de Torres (Cacheado) não foi encontrado. Segundo o depoimento de Alexandre de Oliveira Chaves,

Manuel José Torres era mal visto no lugar porque era tido e havido como desordeiro e que, na ocasião da chegada na Lagoa do Governo, em companhia do seu mui camarada, atirou contra a Força, segundo ele depoente ouviu dizer, e fugiu levando sua carabina, e assim poucos dias depois apareceu em casa de Benedito de Oliveira, perto da de Teotônio Caetano, dizendo que gente deste mundo não o pegava. (Alexandre de Oliveira Chaves. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 91v)

Segundo consta no Processo 651 (1925: 76v), Dica foi encontrada e presa em Raizama (hoje município de Alto Paraíso), no dia 20 de outubro de 1925, participando, a partir de então, do restante do Processo, que duraria até meados de 1926. Em primeira instância, Dica foi condenada a cumprir a pena de um ano de prisão na Capital, com multa de 200\$000 réis. Também foram condenados os demais acusados, à exceção de Jacinto Cipriano Gomes, uma vez que foi tido como inocente das acusações de estupro da menor Ana, bem como de auxiliar Dica no movimento. Todavia, em 13 de julho de 1926, o Superior Tribunal de Justiça de Goiás declarou serem improcedentes as denúncias contra os acusados, ordenando que se lavrasse o alvará de soltura dos mesmos.

Após a soltura, no entanto, Dica foi proibida pelas autoridades goianas de retornar ao reduto. No mesmo ano, a convite da Federação Espírita do Brasil, mudou-se, com alguns seguidores, para o Rio de Janeiro, onde realizou testes de mediunidade, através dos quais passou a ser conhecida em várias partes do Rio e São Paulo¹³⁸, chegando a ponto de receber

¹³⁸ O quadro com a imagem de Dica, que se encontra no “Anexo – A”, foi pintado por Tarsila do Amaral ainda na década de 1920, exemplificando o quanto Dica se tornou conhecida no sudeste brasileiro após sua saída de Goiás.

destaque nas imprensas locais. Esse destaque, possivelmente, se deve ao fato de que o governo de Goiás foi duramente criticado pela imprensa paulista e carioca pela ação violenta contra o reduto, a ponto de o jornal *O Democrata* sair em defesa do Governo, em matéria publicada em 20 de novembro de 1925, afirmando que “a dissolução do agrupamento de exploradores e explorados de “SANTA DICA”, estes em muito maior numero, é um dos actos mais relevantes da administração do illustre Presidente do Estado, dr. Brazil Ramos Caiado” (Autor desconhecido. *O Democrata*. s/a, s/n. *Apud*: Brito, 1992: 183).

Após cerca de um ano depois da invasão do reduto, todavia, Dica retornou à Lagoa, casada com um jornalista potiguar de nome Mário Mendes, com quem permaneceu em matrimônio até final da década de 1940, a partir da qual seu marido (mergulhado em dívidas) a teria vendido a um sócio, com quem permaneceu casada até sua morte em 1970. Até essa data, Dica obteve grande influência política na região de Pirenópolis, todavia sem a força religiosa que antes exercia¹³⁹. De “santa Dica”, Benedita Cipriano Gomes, ao longo dos seus 45 anos restantes de vida, se tornou apenas “madrinha Dica”, exercendo somente funções religiosas de benzedura.

Sem muito aprofundarmos nesta “outra história”, podemos suspeitar de um processo de transformação do carisma de Dica, considerando-se que a mesma (enquanto santa) progressivamente desapareceu, dando lugar a uma líder política, quando muito benzedeira. Após a morte de Dica, passou-se a constar dentre os habitantes da atual “Lagolândia” aqueles que ainda hoje acreditam no seu futuro retorno, ou mesmo aqueles que têm em uma ou outra pessoa viva uma espécie de “herdeira” da missão iniciada por Dica¹⁴⁰. Em todo caso, é notória a transição de uma “ética da convicção” praticada por Dica nos anos do movimento messiânico (marcada pela “inconsequência” dos atos praticados em nome da fé), para uma “ética da responsabilidade” durante os anos restantes de sua vida (tangida por ações racionalmente pensadas, alianças políticas, etc.). Nesta transição, segundo Weber (1999: 333),

o carisma, em vez de atuar conforme seu sentido genuíno, de forma revolucionária, diante de tudo que seja tradicional ou se fundamente na aquisição “legítima” de direitos, como acontece *in statu nascendi*, atua exatamente no sentido contrário, como fundamento de “direitos adquiridos”.

¹³⁹ Mário Mendes, primeiro marido da taumaturga, chegou a ser eleito prefeito de Pirenópolis sob influência da esposa. Além disso, em 1932, sob convite do governador de Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, a quem Dica auxiliou na tomada do poder em 1930, Dica comandou uma tropa de soldados no combate à Revolução Constitucionalista de 1932, a partir da qual criou-se uma série de relatos miraculosos sobre sua atuação como liderança militar.

¹⁴⁰ Esta informação foi colhida pelo jornalista Márcio Venício e publicada no documentário audiovisual de nome “santa Dica” de Guerra e Fé”, dirigido pelo mesmo jornalista em 2005.

Em todo caso, face a todo o processo de surgimento, estruturação e repressão do movimento messiânico de “santa Dica”, podemos concluir que, se por um lado, Dica, por seu carisma notadamente profético-mágico, fundou uma nova maneira de vivência da religiosidade sertaneja, a partir de concepções religiosas, políticas e sociais diretamente voltadas para as necessidades cotidianas e imediatas daqueles que a procuravam, por outro, seu movimento transcendeu as barreiras da religiosidade popular, tornando-se fundamentalmente um movimento messiânico-milenarista, e atingindo um alto grau de importância na história política, econômica, social e religiosa de Goiás. Neste processo, todavia, faz-se importante ressaltarmos o caráter essencialmente religioso de suas ações e convicções, o que torna de fundamental importância uma reflexão mais aprofundada sobre os conflitos propriamente religiosos que tornaram seu movimento uma ameaça ao poder eclesiástico em Goiás.

CAPÍTULO 3

Do santuário de Trindade ao *Santuário da Trindade*: A repressão redentorista ao movimento de “santa Dica” em Goiás

O *Santuário da Trindade* [...] será um jornal catholico, que procurará augmentar nos catholicos o conhecimento da Religião e o amor a Egreja, a finalidade no cumprimento dos deveres religiosos e o interesse pelas cousas da Religião. Ao mesmo tempo, procuraremos repelir as agressões contra a Religião e prevenir os catholicos contra os laços que lhes armam os inimigos da Egreja.

(*Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 1. 01/07/1922)

Com esse artigo iniciaram os padres redentoristas a publicação do jornal *Santuário da Trindade*, editado em Campininha das Flores (GO) a partir do dia primeiro de julho de 1922. Já em sua primeira edição, portanto, os objetivos do periódico estavam expostos: não somente “aumentar nos católicos o conhecimento da religião e o amor à Igreja”, mas especialmente “prevenir os católicos contra os laços que lhes armam seus inimigos”. Isso significa, dentre outras coisas, que o combate às manifestações religiosas não-católicas, ou fora do controle institucional católico, não fora somente uma prática frequente do jornal, mas, sobretudo, parte de um programa previamente definido pelos editores redentoristas.

A presença de tal predefinição, portanto uma ação racionalmente pensada (aos moldes weberianos), nos leva a entender que os ataques redentoristas ao espiritismo, protestantismo, curandeiros de um modo geral, comunismo, e – de maneira especial para nossa pesquisa – contra “santa Dica”, não consistem somente em respostas a acontecimentos repentinos ocorridos no Brasil e no mundo, mas em ações preestabelecidas, parte de um programa maior que se definiu em um contexto histórico marcado, sobretudo, pela concorrência religiosa legalmente estabelecida no Brasil, fruto do fim do regime de padroado.

A abertura legal para a prática de religiões não católicas no Brasil, unida a uma série de outros fatores que pretendemos apontar no presente capítulo, tornaram ainda mais complexa a luta por estabilidade política e religiosa da Igreja Católica brasileira frente às novas religiões concorrentes. Em Goiás, as primeiras décadas pós-regime de padroado foram marcadas por conflitos não somente religiosos (do bispo contra as lideranças leigas), mas também políticos (do bispo contra as lideranças políticas anticlericais).

É somente a partir de 1907, quando se inicia o bispado de Dom Prudêncio, bem como quando o cenário político favorece a oligarquia dos Caiado, em detrimento da dos Bulhões, que os poderes civil e religioso voltaram a se entrelaçar, com mútuos favorecimentos políticos e sociais¹⁴¹. Nesse contexto, o ameaçado monopólio religioso católico retomou novamente a dianteira, necessitando, porém, de novos discursos legitimadores, dentre eles o do “progresso”, constantemente presentes nos mais diversos artigos de periódicos como o *Santuário da Trindade* e *O Democrata*¹⁴². Os “inimigos da Igreja”, portanto, passaram a se tornar “inimigos do Estado”, uma vez que eram representados pelo “atraso” e pela “irracionalidade” que afrontavam o tão alvitado “progresso” do estado de Goiás, conforme podemos notar nos artigos do próprio *Santuário da Trindade* que analisaremos a seguir.

Não obstante, a repressão religiosa ao movimento de “santa Dica” realizada pelos religiosos redentoristas, através do *Santuário da Trindade*, pode ser compreendida por dois vieses fundamentais ao trabalho historiográfico: os fatores e causas propriamente históricas, de um lado, e a estrutura das relações religiosas (compreendidas, também, por meio de tipologias), de outro. É a partir desses dois vieses que pretendemos analisar tal repressão religiosa, na qual enxergamos ser não somente fruto de eventos específicos do contexto histórico religioso de Goiás, mas também um típico conflito por legitimidade e autoridade de ação religiosa.

Face a isso, o derradeiro capítulo da presente dissertação se estrutura da seguinte maneira: em um primeiro momento analisaremos os eventos que marcaram o contexto de chegada e atuação dos religiosos redentoristas em Goiás, bem como as condições históricas em que se fundou e estruturou o jornal *Santuário da Trindade*; em seguida iniciaremos nossas análises das relações entre “santa Dica” e a Igreja Católica, marcadas tanto por monopólios do sagrado pelo lado católico, como por “apropriações religiosas” por parte de Dica; e, por fim, em nossa última seção, analisaremos os conflitos por legitimidade e ação religiosa entre Dica e os redentoristas, tendo como fundamento teórico as tipologias religiosas weberianas e seu conceito de “carisma”. A partir dessas reflexões, pretendemos compreender as motivações tanto políticas, sociais, históricas e, sobretudo, religiosas que levaram os redentoristas a

¹⁴¹ Contexto esse não somente goiano, mas igualmente ocorrido em âmbito nacional. Ver: Bruneau (1974)

¹⁴² Interessante ressaltar o caráter paradoxal do discurso redentorista acerca do “progresso”: se, por um lado, a Igreja Romana permanecia em uma posição reacionária frente à modernidade desde Pio IX, por outro, o contraste entre o desenvolvimento urbano e industrial paulista e a ainda ruralização goiana, vivido na pele pelos redentoristas, trouxeram aos artigos do periódico um discurso expressamente tangido pela ideia de “progresso”.

tomarem a dianteira na repressão ao movimento de Dica através do jornal *Santuário da Trindade*.

1 – O jornal *Santuário da Trindade*: os redentoristas e a reação católica no pós-padroado em Goiás.

A vinda da Ordem Redentorista para Goiás, em 1894, revela um contexto político, econômico e religioso peculiar vivido pelo estado, em que, com o fim do regime de padroado, o controle das romarias populares, tanto quanto das manifestações religiosas não-católicas, foram de fundamental importância para a manutenção da hegemonia católica local. O papel desempenhado pelos redentoristas em Goiás, tanto no controle da romaria de Trindade, quanto no combate às religiões e religiosidades não-católicas, teve importante reflexo nas edições do jornal *Santuário da Trindade* (1922-1931), através do qual os religiosos incentivavam a participação popular na romaria, e, especialmente, intentavam a formação catequética dos fiéis católicos contra as “falsas religiões”.

Embora seja lugar-comum na historiografia acerca da Igreja Católica ultramontana¹⁴³ a atribuição, quase automática, de um papel “romanizador” às ordens religiosas estrangeiras trazidas ao Brasil por bispos ultramontanos, quando analisamos o caso da Ordem Redentorista, especialmente os redentoristas alemães vindos da Baviera à Goiás e São Paulo, deparamo-nos com peculiaridades que põem em xeque tais rotulações demasiado rápidas.

Os primeiros trinta anos dessa congregação religiosa em solo goiano, marcados por algumas notáveis mudanças de posicionamento político e religioso, se coincidem com a passagem de três bispos pela diocese de Goiás, e, com eles, de mudanças políticas significativas pelas quais o estado passou, gerando diferentes relações entre Estado e Igreja regionais. Acreditamos que tais mudanças, tanto episcopais, quanto econômicas e políticas,

¹⁴³ Uma das definições possíveis de Movimento Ultramontano refere-se a sua caracterização como sendo “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 resumi-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 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.” (Santirocchi, 2010: 24). Já outros autores, como Sérgio da Mata (2007: 226), referem-se ao ultramontanismo como “uma espécie de xiitismo papista”, destacando o caráter antimoderno da Igreja Católica a partir de tal movimento, reagindo contra o Estado laico, ao liberalismo político (qual seja, neste sentido: à democracia) e à liberdade religiosa.

foram de fundamental relevância para os posicionamentos políticos, econômicos e sociais dos religiosos redentoristas evidenciados no jornal *Santuário da Trindade*.

Este periódico em questão, por outro lado, tem sido utilizado pela historiografia goiana que estuda o movimento messiânico de “santa Dica” como sendo a principal fonte confirmadora da tese de condenação da Igreja Católica ao citado movimento messiânico, supondo, não raras vezes, que os religiosos estrangeiros teriam vindo ao Brasil com esta missão: controle e/ou eliminação das religiosidades populares. Não obstante, uma análise mais aprofundada do contexto, dos sujeitos e das conjunturas que envolvem tal processo de repressão religiosa revela-nos que, embora tenha de fato havido tais condenações por parte dos Redentoristas, este processo é fruto, *também*, de um conjunto de fatores históricos específicos e de uma conjuntura política, econômica, social e religiosa específica, que devem ser levados em conta quando intentamos compreender melhor suas motivações e interesses em tal condenação. Em outras palavras, é necessário percebermos *quem* eram esses redentoristas e *por quê/em quê* condições o jornal *Santuário de Trindade* exerceu sua repressão ao movimento de “santa Dica”.

1.1 – O pós-regime de padroado: o bispado de Dom Eduardo Duarte Silva e a vinda dos Redentoristas a Goiás.

A crise e fim do regime de padroado no Brasil foi um processo que, quando no seu desfecho em 1890, já durava décadas. Embora os motivos fossem diversos, a partir do advento do século XIX (e, com ele, de movimentos anticlericais ainda mais engajados), a religião enquanto instituição política perdia seus poderes frente a uma tendência cada vez mais crescente de laicização dos Estados. Para Berger e Luckmann (2005), o processo de secularização da religião caminhava na modernidade à medida que crescia a pluralização dos sentidos.

A modernidade leva invariavelmente à secularização, no sentido de um dano irreparável na influência das instituições religiosas sobre a sociedade, bem como de uma perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência das pessoas. Assim, nasce uma nova espécie histórica: “o ser humano moderno” que acredita poder se virar muito bem sem a religião tanto na vida privada como na existência em sociedade (Berger e Luckmann, 2005: 47).

A interpretação feita pelos sociólogos na obra “Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido” nos remete à grande relevância da religião na constituição da sociedade, seja esta caracterizada como moderna ou não. Em todo caso, segundo os autores, foi justamente o

recuo do cristianismo *institucional* na modernidade uma das principais causas da chamada “crise de sentido” moderna. Dentre as causas de tal declínio das instituições cristãs estaria a multiplicidade de possibilidades de escolhas presentes na vida social e individual de cada sujeito na modernidade, especialmente no que tange à presença de variadas denominações ou interpretações religiosas.

O fato é que atualmente – em especial no contexto latino-americano – mesmo a suposta crise das instituições religiosas é contestável. A influência política e institucional das Igrejas cristãs na América Latina estendeu-se por todo o século XX, e se estende ainda pelo XXI, contrariando até mesmo a sofisticada tese de Ernst Troeltsch, que, contestando o “desencantamento religioso” de seu amigo Max Weber, via uma permanência da religião (sob signo da individualidade) na modernidade, seguida, todavia, por uma crise das instituições religiosas.

Face a isso, notamos em Goiás, no início do século XX, um forte conflito entre as diversas tendências modernas (com destaque especial ao positivismo, regalismo e liberalismo, fortalecidos com o fim do regime de padroado após a proclamação da República) e a Igreja Católica de linha ultramontana, que buscava neste momento uma reaproximação com as massas populares com o intuito de combater não só as tendências liberais e positivistas, mas especialmente as religiões e religiosidades não católicas, agora com liberdade de culto garantida por lei no Brasil.

Para tal empreendimento, o discurso, os ataques, e especialmente a tentativa de monopólio e “usos” dos “bens de salvação”, foram fundamentais para a garantia da supremacia católica em Goiás. Na diocese goiana, esse desafio coube a Dom Eduardo Silva, cujos posicionamentos político e religioso marcaram um período de intensos conflitos em busca da consolidação financeira e política da diocese de Goiás no período republicano.

O bispado de Dom Eduardo Duarte Silva (1891-1907), tido como o último de linha ultramontana em Goiás, ocorreu em um contexto conturbado da história nacional. No entanto, as mudanças político-institucionais, somadas às dificuldades financeiras decorrentes da laicização do Estado, e, evidentemente, a preocupação com a concorrência religiosa que ganhava força no país, não desanimaram o espírito ultramontano do bispo em questão.

A primeira reação administrativa tomada pela Igreja de Goiás no período seguinte ao fim do Padroado é descrita pela historiografia goiana¹⁴⁴, de um modo geral, como sendo um processo de “estadualização”, e, posteriormente, “restauração” da Igreja. Se, por um lado, o poder eclesiástico deveria gerir seus próprios recursos e assumir de vez sua independência financeira e administrativa, por outro o mesmo nunca abandonou suas estreitas relações com o Estado, possuindo ainda interesses em alianças (mesmo que informais) com o poder civil para manter seu monopólio religioso – ou pelo menos garantir seus privilégios¹⁴⁵. Neste sentido, para Vaz (1997), como também corrobora Silva (2001), o processo de “estadualização”¹⁴⁶ corresponde a

[...] uma reação imediata à separação entre Estado e Igreja e uma adaptação às novas condições. A Igreja teve de caminhar por si, gerar sua própria receita, manter seminários, fundar colégios, ampliar o número de dioceses e de padres, além de concorrer com o Estado para ter a simpatia da população e influenciá-la (Silva, 2001: 63).

A “restauração”, ou “neocristandade”, por outro lado, representa “uma ação ofensiva da Igreja, visando retomar uma união legal ou uma aliança informal com o Estado para, utilizando suas estruturas, impor o catolicismo como fé e força política na sociedade” (Silva, 2001: 63). Para esses autores, portanto, ao passo que foi necessário à Igreja Católica goiana uma adaptação radical à nova situação política, econômica e legislativa do regime recém-implantado no país, esta mesma Igreja, em contrapartida, procurava meios (e evidentemente os tinha) de manter estreitas suas relações com o poder público, concedendo-lhe legitimidade simbólica e obtendo dele privilégios políticos e econômicos.

Em um primeiro momento, no entanto, a relação entre Igreja e Estado em Goiás se tornou demasiado estreita, forçando um processo ainda maior de “estadualização”

¹⁴⁴ A obra pioneira sobre o assunto em Goiás, que se tornaria referência para os demais estudos do tema, foi a dissertação de mestrado de Ronaldo Ferreira Vaz – *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)* – de 1997.

¹⁴⁵ Estas alianças informais entre Igreja e Estado se tornariam ainda mais fortes a partir da década de 1930, com o apoio expresso do governo de Getúlio Vargas. Exemplo disso, em Goiás, pode ser dado pela construção da capital Goiânia, em que um terreno privilegiado (ao lado do prédio do poder público) foi dado à Igreja Católica para que construísse sua catedral goianiense. Além disso, segundo relatos, a planta inicial do centro da cidade (uma das primeiras planejadas no país) teria sido feita sob o formato da imagem de “Nossa Senhora Aparecida”, recém aclamada “padroeira do Brasil”. Todavia, esta informação nunca foi historiograficamente comprovada.

¹⁴⁶ Embora o termo “estadualização” sugira um processo possível de autonomização da Igreja local frente à Igreja universal, o citado trabalho de Ronaldo Vaz atribui outro sentido à palavra. Para ele, o termo sugere um processo de autonomia financeira da Igreja (local, mas ainda submetida à universal) frente ao Estado. Tal autonomia se daria na medida em que a Igreja goiana (como boa parte das dioceses brasileiras) teve de gerar suas próprias receitas, uma vez que não era mais subsidiada pelo Estado. Em Goiás, como veremos a seguir, este processo se tornou ainda mais evidente, uma vez que a oligarquia que assumiu o poder regional, com o advento da república, era ligada à maçonaria e aos ideais anticlericais.

(autonomização financeira frente ao Estado), decorrente da oposição da oligarquia dos Bulhões ao poder político católico¹⁴⁷. Entretanto, a partir da terceira década republicana no Brasil, estas relações começaram a mudar, fruto tanto da queda dos Bulhões, quanto da saída do bispo Dom Eduardo.

Dom Eduardo Duarte Silva chegou a Goiás em 29 de setembro de 1891. Sua passagem pelo estado foi repleta de conflitos e ações políticas, religiosas e institucionais, através das quais intentava promover uma verdadeira “reforma do catolicismo goiano” (Santos, 2008), especialmente através da transformação das práticas do catolicismo popular, e do controle rígido das administrações e finanças de toda a diocese.¹⁴⁸

As principais medidas e conflitos entre Dom Eduardo e a população goiana foram, de um modo geral, decorrentes quase sempre de questões financeiras. O motivo é evidente: a administração eclesiástica necessitava gerar suas próprias receitas; não poderia contar mais com salários e investimentos vindos do Estado, bem como não mais lhe devia prestação de contas. Neste sentido, uma das primeiras medidas do novo bispo foi a reativação do Seminário “Santa Cruz”, mas com o custeamento dos estudos de cada interno repassado para as famílias em particular. O resultado foi de revolta por parte dos familiares, que, em diversos casos, conforme relata o próprio bispo, impediam o retorno dos seminaristas quando estes saíam de férias.

De fato, a sobrevivência financeira da diocese goiana, neste delicado momento histórico, dependida de uma fonte de renda regular. “Para os padres seculares, em suas despesas, havia ainda o dízimo, e outras formas de colaboração dos fiéis, dinheiro curto, em um estado com pouca circulação monetária” (Vaz, 1997: 81). Para o restante da diocese, todavia, o que excedia em bens patrimoniais, faltava em condições financeiras para sua

¹⁴⁷ A família Bulhões era amplamente conhecida por sua participação na Maçonaria, sendo seu patriarca José Leopoldo de Bulhões um dos grandes chefes da organização no estado. Este conflito entre Dom Eduardo e a oligarquia dos Bulhões marcou, sobretudo, um período de profundo rompimento entre Igreja e Estado em Goiás. Durante o referido bispado, o Partido Católico – ligado à diocese, bem como a adversários políticos dos Bulhões (especialmente à família Caiado, que posteriormente, quando no poder, iniciou o processo de “Restauração” com a Igreja) – se opunha declaradamente ao Partido Republicano, comandado pelos Bulhões, cujo patriarca – José Leopoldo de Bulhões – possuía importante prestígio político nacional, chegando por duas vezes a ocupar o cargo de Ministro da Fazenda no governo federal. Os conflitos entre tal oligarquia e Dom Eduardo foram tão intensos que o bispo se viu forçado a transferir a sede do bispado de Goiás para Uberaba, em 1894, donde comandou a diocese até sua saída em 1907.

¹⁴⁸ As ações e conflitos vividos por Dom Eduardo Silva foram relatados detalhadamente em sua autobiografia, publicada no ano de 2007 pela Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob o título “Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, Bispo de Goyaz”.

manutenção. A primeira solução viável encontrada por Dom Eduardo foi o “aforamento” de terras paroquiais.

A formação urbana do estado de Goiás baseou-se em dois tipos de ocupação: ou decorrente da atividade mineradora, ou oriunda da fundação de capelas a partir de doações de terras a santos de devoção: “isso se constituirá em patrimônio do dito orago, possibilitando assim, a construção de uma capela, quase sempre o marco inicial dos povoados surgidos à época” (Pinheiro, 2003: 16). A partir deste segundo tipo de formação urbana, as capelas, que se tornariam paróquias, acabavam por possuir terrenos que cobriam cidades inteiras, algo que durante o Padroado não era visto como problema. Entretanto, com a separação entre Igreja e Estado esta situação se tornou insustentável: se por um lado o arrendamento destes territórios se tornou uma das saídas possíveis para a crise financeira da Igreja, por outro, o conflito com as intendências municipais era um desgaste que Dom Eduardo julgou desnecessário.

Dom Eduardo, temendo disputas acirradas e desgastes dos vigários com as autoridades municipais, orientou-os para que, em casos complicados, alienassem os terrenos pela venda ou pelo aforamento – transferência perpétua mediante pagamento anual de um foro – desde que o município reembolsasse a paróquia com o devido valor correspondente ao terreno, cujo dinheiro obtido seria aplicado pela fábrica na manutenção das matrizes, das capelas e do culto (Vaz, 1997: 83).

Todavia, embora a venda ou aforamento de terras paroquiais tenha sido uma possibilidade de solução dos problemas financeiros da diocese, ela definitivamente não os resolveu. O motivo está no fato de que dificilmente poderia se ter a simples propriedade da terra como uma fonte de renda segura, pois “o custo da mão de obra para o preparo agrícola representava de cinco a dez vezes o preço da terra, que por sua abundância, em função da pouca densidade demográfica de Goiás, era extremamente barata” (Vaz, 1997: 83).

Neste contexto, a principal alternativa para angariar fundos financeiros sólidos e estáveis para a diocese foi, sem dúvidas, o controle administrativo das romarias populares¹⁴⁹. Para tal controle, no entanto, não bastou o contingente clerical à disposição do bispo de Goiás, seja pela pouca quantidade de padres no estado, seja pelo “despreparo” destes, observado por Dom Eduardo¹⁵⁰. A solução encontrada por Dom Eduardo para esse déficit clerical foi o

¹⁴⁹ Para se ter uma noção da renda financeira das romarias, em Barro Preto (atual Trindade), segundo Dom Eduardo (Silva, 2007), a renda líquida no ano de chegada do bispo foi de 22:000\$000 réis (sendo este dinheiro todo investido pelos coronéis, que controlavam até então a romaria, em gado). Comparando-o com o imposto de exportação arrecadado sobre o gado, o Estado de Goiás, em 1889, portanto no ano anterior, recolheu para seus cofres o valor de 57:670\$550 réis, o que equivalia a 25% de toda sua receita. Entre 1891 e 1894, o montante da romaria atingiu 29:381\$890 réis (Sobre o assunto, ver Santos, 1976).

¹⁵⁰ Segundo Santos (2008: 242), Dom Eduardo observara que para as quase 94 paróquias, já no final do século XIX, a diocese goiana contava com apenas 35 padres, sendo que em 1894, somente 5 respeitavam o celibato.

convite a ordens religiosas estrangeiras para atuarem no estado, nesse caso, trazendo para Goiás a Ordem do Santíssimo Senhor Redentor.

A vinda dos missionários Redentoristas para o Estado de Goiás, bem como sua atuação, estão – portanto – diretamente ligados a este contexto e discussão que envolvem: por um lado, a extinção do regime de Padroado no Brasil, e com ele a criação de novas relações entre Igreja e Estado; e, por outro, a permanência e dissolução das tendências ultramontanas no episcopado goiano. Portanto, tanto o ultramontanismo, quanto o fim do padroado, são fatores históricos basilares para compreendermos a chegada e atuação dos missionários Redentoristas em Goiás, seja na virada do século XIX para o XX, seja na posterior década de 1920.

1.2 – A Ordem do Santíssimo Senhor Redentor em Goiás: do santuário de Trindade ao jornal “Santuário da Trindade”.

A vinda dos religiosos Redentoristas alemães para o Brasil, em 1894, ocorreu sob convite de Dom Eduardo Silva, cuja solicitação, segundo sua autobiografia, adveio como a última das opções, após uma desesperada tentativa e vários “nãos” recebidos por toda a Europa (Silva, 2007: 125). Tal convite, conforme expusemos anteriormente, foi motivado pela necessidade de controle administrativo, religioso e econômico da romaria popular de Barro Preto (Trindade). No entanto, embora o convite inicial de missão no Brasil se limitasse somente à diocese de Goiás, ao saber da aceitação dos missionários ao pedido de Dom Eduardo, Dom Joaquim Arcoverde – bispo da diocese de São Paulo – solicitou ao Cardeal Mariano Rampolla que repartisse os missionários redentoristas designados a Goiás para também se instalarem em São Paulo, no controle da romaria de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida do Norte¹⁵¹.

Dessa forma, dos 14 missionários designados para o Brasil, somente 8 seguiram para a diocese de Goiás, liderados pelo Vice-Provincial Padre Gebardo Wiggermann, de 51 anos de idade, auxiliado pelo padre João da Mata Späth, de 63 anos. Os demais missionários eram todos jovens entre 22 e 37 anos, diferença esta que gerou conflitos entre os mais velhos e mais

¹⁵¹ Este pedido de Dom Arcoverde foi visto com maus olhos por Dom Eduardo, visto que o bispo de São Paulo não havia dialogado com o de Goiás antes de fazer tal pedido à província Bávara: “para evitar que fossem atacados pela febre amarela, quanto antes despachei-os para São Paulo, onde com grande minha surpresa teve de ficar a metade por ordem do cardeal Rampolla e a pedido de Dom Joaquim Arcoverde para se encarregar do Santuário da Aparecida. Mais uma vez verificou-se o que disse Virgílio: ‘*Quos ego feci, tulit alter honores*’ [do que eu fiz, outro levou as honras]” (Silva, 2007: 140).

jovens ao longo dos primeiros anos de missão¹⁵². Aportados no Brasil os religiosos seguiram do Rio de Janeiro à São Paulo e, para aqueles que foram designados para Goiás, de São Paulo à Campininha das Flores (atual bairro de Goiânia, mas na época município independente). Estes últimos, completamente encharcados por uma forte chuva, foram recepcionados pelo vigário padre Inácio de Souza (que havia sido expulso do santuário de Trindade pelos coronéis locais)¹⁵³.

As primeiras dificuldades enfrentadas pelos redentoristas em Goiás, sem dúvidas, se referem às diferenças culturais e linguísticas. O primeiro missionário a iniciar seus trabalhos no estado foi o próprio superior da missão padre Gebardo Wiggerman, que, aproveitando-se de seu conhecimento do espanhol, aprendeu com facilidade o português. Já os demais, demoraram ainda alguns meses para se adaptarem ao novo idioma. Segundo Paiva (2007), os trabalhos redentoristas só foram iniciados de fato no Brasil a partir de 1898, justamente por questões linguísticas e de adaptação.

A missão redentorista em Goiás, inicialmente, se organizou da seguinte forma: um padre na paróquia de Campininha e os demais realizando as chamadas “desobrigas”¹⁵⁴ em lombos de burros pelo interior do estado: “seis meses na missão, seis meses em casa, por causa da chuva”, foi o acordo estabelecido por Padre Wiggermann com Dom Eduardo, ainda na Alemanha. A falta de recursos do estado, bem como as dificuldades culturais foram empecilhos para os primeiros anos. Mais que isso, embora nos tempos atuais os redentoristas gozem de grande prestígio popular entre a população goiana, os primeiros 20 anos de missão foram marcados por resistências populares, superados por um trabalho cada vez mais marcado pelo contato direto com a população, especialmente a partir das “desobrigas.

As primeiras resistências se devem à ligação entre os missionários e o bispo Dom Eduardo. As resistências políticas, econômicas e religiosas que se impunham ao bispo, se voltavam, em muitos casos, inevitavelmente aos redentoristas, uma vez que, não só eram

¹⁵² Segue a lista dos missionários fundadores da Missão Bávaro-brasileira em 1894. Para a casa de Goiás: Padre Gebardo Wiggermann, Superior e Visitador (51 anos de idade); Padre João da Mata Späth, Admonitor do Visitador (63 anos); Padre Miguel Siebler (29 anos); Fr. Lourenço Hubbauer (22 anos); Irmão Norberto Wagenlehener (37 anos); Irmão Gebardo Konzet (39 anos); Irmão Ulrico Karmmermeir (27 anos); Irmão Floriano Grilhisl (23 anos). Para a casa de São Paulo: Padre Lourenço Gahar, Superior da casa e consultor do Visitador (65 anos); Padre Valentin von Riedl (47 anos); Padre José Wendl (50 anos); Ir. Estansláu Schraffl (52 anos); Ir. Rafael Messner (31 anos); Ir. Simão Veight (28 anos). Com destaque para o fato de que Wiggermann (superior da casa de Goiás e da Vice-Província) era o único teólogo do grupo.

¹⁵³ Sobre os diversos conflitos entre Dom Eduardo e as irmandades leigas que controlavam a romaria de Trindade, que culminaram com a chegada dos Redentoristas, ver: Santos (2008), Santos (1976) e Silva (2007).

¹⁵⁴ As chamadas “desobrigas” eram trabalhos missionários realizados pelos redentoristas no interior do estado de Goiás, a partir do qual mantiveram um contato bastante próximo com a população sertaneja.

vistos como estrangeiros de cultura inteiramente avessa aos goianos, como também como aqueles responsáveis pelo controle administrativo e financeiro da principal festa religiosa do estado: a romaria de Trindade¹⁵⁵.

Além dos conflitos vividos pelos Redentoristas com a população e irmandades locais, os mesmos tiveram importantes desavenças com o próprio Dom Eduardo¹⁵⁶. Todavia, não somente conflitos externos marcaram as primeiras décadas da Ordem Redentorista no Brasil, algumas dificuldade e conflitos internos marcaram também seus primeiros anos de missão brasileira. Por meio de cartas constantemente enviadas à Alemanha e à Roma¹⁵⁷, podemos perceber os diversos momentos de crise, seja em âmbito pessoal, ou comunitária, envolvendo casos de desistência¹⁵⁸, doenças, inaptações, depressão, loucura e até mesmo de pedofilia¹⁵⁹ na missão Bávaro-brasileira, tudo isso fora diversos problemas estruturais¹⁶⁰. Dentre os principais conflitos internos vividos pelos Redentoristas alemães no Brasil, destacamos os “conflitos de gerações”, em que não raras vezes casos de desobediência e indisciplina por parte dos mais jovens, ocasionaram embates desgastantes com os religiosos superiores¹⁶¹.

¹⁵⁵ Segundo Vaz (1997: 120), “em abril de 1895, contrariando às determinações de D. Eduardo ‘*saiu à rua um bando precatório, conduzindo emblemas religiosos, vociferando injúrias contra o bispo, contra o clero e contra a religião católica*’. Esses acontecimentos expressavam uma reação do povo contra um clero estrangeiro, muito diferente do antigo clero goiano da época da Independência e das primeiras décadas que sucederam a esse evento, liberal e intrinsecamente ligado à cultura e à maneira de viver do povo”.

¹⁵⁶ Em 1900, por exemplo, Dom Eduardo viveu um intenso conflito com os coronéis locais de Barro Preto (Trindade), culminando no cancelamento da romaria por parte do bispo. Tal atitude gerou diversos conflitos entre o bispo e os superiores da Congregação Redentorista, em especial o Vice-Provincial padre Gebardo Wiggermann. Após uma série de acusações de ambos os lados, Dom Eduardo, em 1903, autorizou novamente a romaria, não sem discussões e acusações entre ele e Wiggermann.

¹⁵⁷ Estas cartas encontram-se presentes hoje em arquivos redentoristas de São Paulo, Goiânia, Gars e Roma.

¹⁵⁸ Segundo Paiva (2007: 189), “de 1894 a 1920, a Província Bávara enviou para o Brasil 72 confrades, entre Padre e Irmãos. Destes treze desistiram. Nove voltaram para a Baviera, permanecendo na Congregação e quatro deixaram a Congregação, voltando uns para a Europa ou se fixando, outros, no Brasil”.

¹⁵⁹ Segundo Paiva (2007: 191, nota 227), “são mandados de volta à Alemanha os Irmãos Henrique e Felipe por terem sido descobertos molestando juvenistas”.

¹⁶⁰ Padre Fischhaber, em carta datada de 1903, desabafa à Roma sobre os problemas estruturais da Vice-Província: “não temos capela, pois nela se realizam batizados, casamentos, encomendam-se cadáveres, mulheres entram e saem o dia todo; os Irmãos não têm sossego nem para uma via-sacra. Comércio junto à capela, corredor aberto, de modo que, da capela, as mulheres podem espiar os quartos. Isto não é clausura, não é vida conventual. E a pastoral? Está perdida, se não se começar com as crianças. De madeira velha não se faz imagem. E, para as crianças nada se fez. Leve-se em conta ainda a distância entre igreja e convento! (Paiva, 2007: 193).

¹⁶¹ Em carta ao Provincial, datada de 1897, padre Gebardo se queixa dos mais jovens: “no colóquio mensal esses infelizes não falam nada; então tudo está em ordem. Esses padres moços não aceitam um aviso nem censura, então nem se fale de uma repressão. Isso levaria em conta de crime de superior para se acusar logo, em Roma.” (Paiva, 2007: 197)

Segundo Paiva (2007: 260, nota 197), “é visível o choque de mentalidades entre os mais velhos, experimentados nos sofrimentos impostos pelo kulturkampf¹⁶², e os jovens que têm uma concepção mais liberal da Regra e são mais conservadores no trato com o povo”. Esse choque entre gerações se intensificou entre 1897 (ano em que Padre Gebardo fez uma visita canônica à comunidade de Campininha, transferindo desde então o jovem Padre Lourenço Hubbauer – seu principal opositor interno¹⁶³ – para São Paulo) e 1904 (quando Padre Gebardo foi substituído como Vice-Provincial pelo jovem Padre Roberto Hansmair, marcando o fim da superioridade dos padres mais velhos). Este conflito de gerações, tanto quanto os descritos eventos que tangeram os primeiros anos de missão dos redentoristas em Goiás, são de fundamental importância para compreendermos *quem* eram os redentoristas editores do jornal que repreendera o movimento de “santa Dica”, uma vez que tais editores eram liderados justamente pelos missionários mais jovens que outrora conflitaram com os posicionamentos dos mais velhos.

Neste sentido, a partir do ano de 1907 houve uma importante alteração tanto nas relações entre Igreja e Estado em Goiás, quanto nos próprios conflitos internos vividos pela Ordem. Embora diversas outras dificuldades tenham continuado a existir¹⁶⁴, a saída de Dom Eduardo neste mesmo ano gerou alívio para os religiosos, especialmente pelo muito bom relacionamento deles com Dom Prudêncio, e deste com o Estado¹⁶⁵. Tais alterações (tanto as mudanças nas relações entre Igreja e Estado, quanto a ascensão de lideranças mais jovens)

¹⁶² Em 4 de julho de 1872 a “Luta Cultural” (Kulturkampf) desencadeada pelo então chanceler Otto von Bismark, em seu propósito de unificação alemã, expulsou por decreto a Congregação Redentorista prussiana, acusando-a de se aparentar com a Companhia de Jesus, e, em 1873, o mesmo ocorreu com os Redentoristas bávaros. Durante os 21 anos em que vigorou a Kulturkampf de Bismarck os religiosos redentoristas da Baviera estiveram exilados de seu país, impedidos de exercer suas pastorais religiosas, sendo ainda obrigados a suprimir seus conventos. Esses 21 anos de exílio dos Redentoristas bávaros coincidiram seu término no mesmo ano em que Dom Eduardo foi à Europa em busca de uma congregação religiosa que lhe servisse na romaria de Barro Preto.

¹⁶³ Em 1902, os superiores provinciais em Roma solicitaram a visita de um “Padre Visitador” – Padre Grote – vindo da Argentina para dar fim aos conflitos internos da Vice-Província. Sua visita intensificou ainda mais os conflitos. Primeiramente porque tal padre era prussiano, desagradando profundamente os religiosos bávaros. Além disso, a visita que deveria apaziguar os conflitos gerou novas desavenças, especialmente pelo fato de Grote dar razão aos mais jovens, solicitando até mesmo o afastamento de Padre Gebardo Wiggermann. Os desentendimentos entre Hubbauer e Gebardo chegaram ao ponto de ambos serem chamados a Roma, em 1903, para que o conflito fosse apaziguado. Em nada adiantou.

¹⁶⁴ Em 1917, por exemplo, o convento Redentorista de Aparecida foi apedrejado devido a entrada do Brasil na Primeira Guerra Mundial contra a Alemanha.

¹⁶⁵ O bom relacionamento de Dom Prudêncio com o Estado de Goiás se deve tanto ao fato de este ser um bispo menos intransigente no que tange questões políticas (fator decorrente de seu posicionamento não tão rigidamente ligado ao ultramontanismo), quanto da saída definitiva da oligarquia dos Bulhões do cenário político goiano, em 1909, sendo substituída pela oligarquia dos Caiado, que desde a proclamação da república possuía alianças políticas com o Partido Católico. Sobre o assunto, ver: Vaz (1997).

refletiram importantes mudanças também no posicionamento político e religioso dos Redentoristas, que gradativamente caminharam para uma postura mais conservadora quanto aos costumes e religiosidade locais.

Estas mudanças são fruto não somente de uma alteração de fora para dentro, qual seja, das relações externas à Ordem, como a reaproximação entre Igreja e Estado em Goiás e no Brasil. Pelo contrário, internamente, a substituição de Padre Gebardo Wiggermann da administração da Vice-Província – e com ela a ascensão de uma geração mais jovem, e mais moralmente conservadora – são fatores importantíssimos para compreendermos quem eram os redatores do jornal *Santuário da Trindade*, e quais seus interesses político, econômico, social e religioso. Posteriormente, outra importante mudança na diocese de Goiás, já em tempos de ascensão do movimento de “santa Dica”, foi de especial relevância na produção do jornal em questão: a substituição de Dom Prudêncio (falecido em 1921) por Dom Emanuel Gomes de Oliveira.

Com a morte de Dom Prudêncio, em 1921, a diocese de Goiás, a partir de 1922, passou a ser governada pelo bispo salesiano Dom Emanuel Gomes de Oliveira, irmão de outro bispo da mesma Ordem, Dom Helvécio Gomes, da diocese de Mariana. O fato de Dom Emanuel pertencer à congregação religiosa dos Salesianos é de fundamental importância e impacto para as atividades da Ordem Redentorista em Goiás. Segundo destaca Ronaldo Vaz (1997), ao contrário de Dom Eduardo e Dom Prudêncio (bispos seculares), Dom Emanuel não se encontrava “sozinho” e necessitado do auxílio de ordens estrangeiras para os trabalhos religiosos no estado, tampouco dependia de onerosos recursos financeiros provindos do governo. O fato de a Ordem Salesiana ser dotada de excelente situação financeira no Brasil, tanto quanto religiosa (foi a congregação que mais ordenou bispos durante a Primeira República, em um total de cinco), fez com que os trabalhos redentoristas perdessem tanto em prestígio, como em necessidade. Era, em outras palavras, um típico conflito de congregações religiosas.

Embora, como já dito, a congregação salesiana gozasse de estável situação financeira, o mesmo não se pode dizer da Diocese de Goiás. Dom Prudêncio falecera deixando o episcopado goiano com onerosas dívidas¹⁶⁶, e o Estado, igualmente mergulhado em dificuldades financeiras, esperava da Igreja sua contribuição, não mais subsidiando de

¹⁶⁶ Segundo Ronaldo Vaz, a dívida, quando do falecimento de Dom Prudêncio, era de 75:600\$000 réis.

maneira significativa as obras eclesíásticas e seminários, como fizera na década anterior (fruto do processo de “Restauração” iniciado por Dom Prudêncio).

A profunda crise financeira que novamente vivia a diocese, no entanto, em muito se contrastava com a estabilidade que gozava a Ordem Redentorista na década de 1920. A razão de tamanha estabilidade não poderia ser outra senão a festa e romaria do santuário de Trindade, em que, embora os arrecadamentos fossem consideravelmente altos, por contrato firmado ainda com Dom Eduardo, os redentoristas repassavam uma contribuição anual fixa de somente 1:500\$000 réis¹⁶⁷. Esta estabilidade financeira da Ordem Redentorista gerou hostilidade não só por parte do bispo salesiano, mas especialmente de muitos padres diocesanos.

Mais uma vez os cofres do santuário de Trindade foram tidos como solução dos problemas financeiros da diocese. Neste caso, porém, eram membros da própria instituição católica que o bispo teve de enfrentar, e não mais leigos, como quando no caso de Dom Eduardo. O conflito que se deu entre Dom Emanuel e os Redentoristas por conta das finanças advindas da romaria de Trindade, destarte, se prolongou até 1924, em que, após muitas desavenças envolvendo até mesmo a figura do papa Pio XI, foi imposto aos missionários um novo contrato, no qual os serviços da Ordem à diocese se prorrogariam por apenas mais dez anos, e o percentual da festa voltado à congregação de apenas 20%.¹⁶⁸

Até que se chegasse a um comum acordo entre diocese e Redentoristas sobre o novo contrato a ser celebrado entre ambos, muitas desavenças e ofensas de ambas as partes ocorreram durante toda a década de 1920. De fato, no contrato inicial, Dom Eduardo

foi, aliás, extremamente generoso com os redentoristas neste contrato, que permaneceu inalterado até 1919. Nele, foram autorizados aos redentoristas escolherem o patrimônio em terras que desejassem em Campinas e Barro Preto. Os redentoristas receberam ainda todos os bens do Santuário de Barro Preto e, quanto ao mais importante – o dinheiro, estabeleceu: “Ficamos obrigados a entregar à missão Redemptorista, todos os rendimentos da romaria de Barro Preto que de hoje em diante forem recolhidos, (...)” Deixava ainda a cargo dos superiores da ordem a fixação do número de religiosos na Diocese. (Vaz, 1997: 203)

Ao que nos parece, tamanho favorecimento aos religiosos redentoristas por parte de Dom Eduardo foi condição *sine qua non* para que a congregação aceitasse a missão. É

¹⁶⁷ Segundo fiscalização realizada por Dom Emanuel ao cofre do Santuário de Trindade, os valores arrecadados em 1922 pela Congregação Redentorista chegava à cifra de 52:000\$000 réis, e no ano seguinte de 54:000\$000 réis. Ver: Vaz (1997).

¹⁶⁸ A proposta redentorista era de renovação de pelo menos 25 anos, ou sem data definida, e 40 a 50 % da arrecadação total.

evidente que os religiosos não se motivaram somente por interesses financeiros (faz parte do próprio “carisma”¹⁶⁹ missionário da Ordem Redentorista o tipo de missão oferecida no Brasil), todavia, não podemos negar sua clara existência.

O fato é que, segundo Vaz (1997: 203), “o livro ‘Caixa Pia’ registrou, de 1908 até 1918, uma contribuição fixa de 1:500\$000 [por parte da Congregação Redentorista à diocese] bastante modesta, comparado a contribuição anual do vigário de Ipameri, no valor de 400\$000”. Esta discrepância entre o que os Redentoristas arrecadavam com a festa e o que repassavam à diocese gerou hostilidade – como já mencionado – tanto por parte do bispo, quanto por parte dos padres diocesanos. Tais hostilidades podem ser evidenciadas mesmo na produção historiográfica sobre a história da Igreja em Goiás, cujo primeiro renomado historiador a escrever sobre o tema foi um padre diocesano (cônego José Trindade da Fonseca Silva) que realçou uma imagem negativa dos redentoristas quanto à questão financeira, já na década de 1940. Por outro lado, na década de 1970 em diante, toma dianteira na produção sobre o assunto o historiador ex-redentorista Miguel Archângelo Nogueira dos Santos, que inaugurou uma tendência acadêmica a se enxergar profundas fraquezas religiosas nos padres diocesanos em Goiás, tanto no período pré-ultramontano, quanto em seu momento posterior¹⁷⁰.

Em todo caso, ainda no bispado de Dom Prudêncio, em 1919, um primeiro acordo de renovação contratual foi estabelecido entre a diocese e os religiosos Redentoristas, não sem protestos. Neste novo acordo os religiosos se comprometiam a pagar um valor anual fixo de 12:000\$000 réis à Caixa Pia diocesana. Todavia, conforme relata Vaz (1997: 207), no mesmo ano de 1919 foi repassado apenas 6:000\$000 pelos Redentoristas. No ano seguinte a quantia foi de 14:000\$000, em 1921 de 10:000\$000, e em 1922 de 5:620\$000 réis. Neste último ano a diocese tomou de empréstimo ainda dos Redentoristas uma quantia de 6:000\$000 réis, a uma

¹⁶⁹ Evidentemente, o “carisma” de Ordem religiosa aqui mencionado em nada se refere ao conceito de “carisma” desenvolvido por Weber, de que nos utilizamos na presente dissertação.

¹⁷⁰ Em sua tese de doutoramento pela Universidade de São Paulo, em 1984, Miguel Archângelo fala sobre os padres diocesanos em relação aos Redentoristas: “evidenciava-se também cada vez mais que o maior obstáculo para o sucesso e conservação dos efeitos da missão era a falta de zelo ou de interesse dos párocos que não preparavam devidamente o evento através de avisos bem antecipados, motivações e propaganda e, depois, não dando continuidade aos esforços dos missionários. Grandes ajuntamentos populares apenas para objetivos estritamente religiosos pareciam superar a capacidade intelectual dos sacerdotes goianos e contrariavam aos interesses dos estrangeiros, egressos de várias ordens religiosas, a quem repugnavam as missões redentoristas” (Santos, 1984: 782)

taxa de juros de 6% anuais. Em fiscalização feita por Dom Emanuel em 1924, o bispo acusa a receita líquida de 80:308\$700 réis como rendimento anual da Congregação¹⁷¹.

Diante de tal situação, especialmente com a condição financeira da diocese indo de mal a pior, Dom Emanuel forçou os Redentoristas a aceitarem um novo contrato, negociado em 1924. Neste, embora a congregação reivindicasse pontos como a duração de pelo menos mais 25 anos de contrato e uma participação da diocese em apenas 50% da arrecadação anual, Dom Emanuel forçou a assinatura do contrato vigorando por apenas mais 10 anos, e uma participação da diocese em 80% da arrecadação total da Congregação, especialmente com a Romaria de Trindade. Esse contrato foi assinado somente depois de muitos conflitos, acusações de ambas as partes¹⁷², ameaças de abandono da missão por parte dos Redentoristas, e até mesmo intervenção papal.

Este contexto conflituoso vivido pelos Redentoristas na década de 1920 coincidiu com a efervescência do mais importante movimento messiânico da história do estado de Goiás: o movimento de “santa Dica”. Neste mesmo contexto foi editado o jornal *Santuário da Trindade*, a partir de 1922, cujo conservadorismo para com os costumes da religiosidade popular, bem como a intransigência para com o espiritismo, protestantismo, maçonaria, e, de maneira especial, para com “santa Dica”, podem ser entendidos como frutos tanto de eventos externos à Ordem (restauração católica ainda com resquícios do fim do padroado, ascensão da oligarquia Caiado à presidência do estado e parceria política desta com a Igreja Católica em Goiás, conflitos financeiros com a diocese pela administração do santuário de Trindade, etc.), como de uma série de mudanças religiosas internas (novas gerações de redentoristas, cujos jovens conservadores de outrora eram os superiores de então). Foi em meio à esse conjunto de fatores históricos, portanto, que surgiu a principal arma de repressão religiosa ao movimento de “santa Dica”: o jornal *Santuário da Trindade*.

1.3 – O “Santuário da Trindade”: características, posicionamentos e argumentos do jornal.

Voltando-nos, finalmente, para o jornal *Santuário da Trindade*, editado pela Congregação Redentorista em Goiás entre 1922 e 1931, tomamos este como principal fonte

¹⁷¹ Segundo Vaz (1997:223), entre 1935 e 1939, o valor repassado para a diocese pelos Redentoristas foi de 177:590\$500 réis, calculado em 80% da renda total da congregação.

¹⁷² Dom Emanuel acusava os redentoristas de alienação e desvalorização do patrimônio, além do mau uso do dinheiro arrecadado. Em contrapartida os Redentoristas acusavam o bispo de querer tomar a administração do santuário e romaria de Trindade para sua congregação Salesiana, por interesses puramente financeiros. Sobre o assunto, ver: Vaz (1997).

histórica que nos proporciona analisar o uso da imprensa escrita pela Ordem Redentorista, dentre outras coisas, como instrumento de repressão das formas de religião ou religiosidade que fugisse ao controle institucional católico; dentre as quais, destacamos de maneira especial o movimento de “santa Dica”.

A criação do referido jornal tem suas raízes em São Paulo, onde a Vice-Província Redentorista, já bem mais estruturada, fundou já em 1904 a *Editora Santuário*, a partir da qual iniciaram-se os trabalhos redentoristas voltados para a imprensa escrita. Doze anos antes da criação do periódico em Goiás, os missionários redentoristas já publicavam em São Paulo o jornal *Santuário de Aparecida*, cujo chefe de redação e principal incentivador – Padre João Batista Kiermaier – tornou-se também fundador do jornal que tomamos como fonte de análise.

Diante disso, faz-se importante ressaltarmos alguns aspectos do fundador do *Santuário da Trindade*. João Batista Kiermaier (1874-1958) não esteve presente na fundação da missão bávaro-brasileira em 1894, o que significa que pertence a uma geração mais jovem e recente de missionários vindos da Baviera. Nascido em Reichetsheim, Alemanha, em 1874, professou seus primeiros votos religiosos na Congregação Redentorista em 1892, sendo ordenado somente em 1897, ano em que embarcou para o Brasil. Alguns de seus posicionamentos pessoais parecem nos apontar para uma postura mais conservadora, tanto no âmbito religioso (como o próprio jornal do qual foi fundador deixa bastante evidente), quanto no quesito étnico-racial.

Em cartas datadas de 1909, Padre Kiermaier discute a questão da aceitação ou não de brasileiros na Ordem Redentorista. Seus posicionamentos são bastante claros:

[...] a admissão de juvenistas causa problema; não aceitamos pretos, ou muito misturados, embora eles formem boa percentagem da população. Os meninos aqui são mais corrompidos do que na Europa e é difícil tirar informações. Muitos pais não pagam a pensão, pensando que já fazem o bastante dando os filhos. (Padre João Batista Kiermaier, carta de 1909. *In*: Paiva, 2007: 165, nota 106)¹⁷³

Curiosamente, a partir de 12 de julho 1924, data da edição em que se iniciaram as repressões redentoristas à “santa Dica”, a redação do *Santuário da Trindade* passou a ser assinada por um dos primeiros padres redentoristas brasileiros: Padre José Lopes Ferreira

¹⁷³ Em 1900, Padre Gebardo Wiggermann – superior da geração de missionários mais velhos, pioneiros na fundação da Vice-Província brasileira – já havia se posicionado favorável à fundação de um juvenato no Brasil, chegando a afirmar que “os nossos atuais juvenistas são bons e muito mais piedosos do que os alemães, com os quais tivemos amargas experiências” (Padre Gebardo, carta de 1900. *In*: Paiva, 2007: 162, nota 92).

(1890-1940)¹⁷⁴, cujos posicionamentos políticos, sociais e religiosos superavam em conservadorismo e radicalidade aos de João Batista Kiermaier.

Em todo caso, o fato é que em primeiro de julho de 1922, na cidade de Campininha das Flores, foi lançado o primeiro número do jornal *Santuário da Trindade*. Segundo Paiva (2007: 238), em dezembro daquele mesmo ano, o periódico já contava com mais de 300 assinaturas. Inicialmente foi editado de forma quinzenal, todavia, desde o princípio com a promessa de sua edição semanal, sendo que isso só ocorreu, todavia, a partir da primeira edição de 1924.

Os objetivos desse periódico, no entanto, não se limitavam ao combate dos movimentos religiosos não-católicos. Nota-se isto já em sua primeira edição, quando as intenções do jornal são explicitadas aos leitores. Tais intenções se diluíam em: 1) Renovar a devoção ao Divino Pai Eterno e ao santuário de Trindade¹⁷⁵; 2) despertar o conhecimento da religião e “amor à Igreja”; 3) a “proteção” dos católicos contra os “inimigos da Igreja”¹⁷⁶. Dentre os declarados inimigos da Igreja expostos no jornal destacam-se: o protestantismo, espiritismo, curandeirismo, maçonaria e o comunismo.

De uma forma geral o jornal *Santuário da Trindade* se apresenta não só como um divulgador e defensor da religião católica. Mais que isso, o periódico buscou informar a população de Goiás dos principais acontecimentos políticos e sociais do estado, do Brasil, e mesmo do Mundo. Percebemos nesse periódico grande espaço para tais informações, como a divulgação e repressão dos movimentos tenentistas no Brasil, a comemoração do centenário da Independência em 1922, fatos e acontecimentos internacionais, etc. Importante ressaltarmos ainda: a linguagem utilizada nas edições era de fácil e acessível compreensão¹⁷⁷, utilizando-se, por exemplo, sempre ao seu final, uma coluna de nome “anedotas”, através da qual os editores expressavam posicionamentos políticos, religiosos e sociais através de piadas.

¹⁷⁴ As edições anteriores à julho de 1924 não possuem a assinatura de um redator-chefe, embora seja muito provável que sejam de responsabilidade de João Batista Kiermaier. Todas as edições seguintes foram assinadas por José Lopes Ferreira, cuja radicalidade no trato com as religiões e religiosidades não católicas se tornou ainda mais evidente.

¹⁷⁵ O sentido de tal “renovação” pode ser notado nas páginas do periódico como sendo o desejo de “reeducação” da religiosidade popular goiana, no sentido de transformação de seus costumes a partir de moldes romanos.

¹⁷⁶ Este objetivo é notório em todas as edições do jornal, pois há sempre (pelo menos) uma coluna, de nome “Reflexões”, posteriormente substituída por “Na brecha”, em que os redentoristas buscavam o combate a todas as manifestações religiosas fora dos domínios da Igreja.

¹⁷⁷ Lembramos de que a grande maioria da população de Goiás era analfabeta. Todavia, conforme propõe e incentiva o próprio jornal, as notícias e textos publicados eram lidos aos que não possuíam o “conhecimento das letras”, sendo muitas vezes o mesmo proclamado em praças ou nas portas das Igrejas, não ocasionalmente pelos próprios missionários.

Além disso, tais posicionamentos evidenciados pelos religiosos redentoristas, editores do *Santuário da Trindade*, nos apontam para uma interessante relação entre a religião (que se pretende única e oficial) e o desejo do “progresso” de Goiás (ressaltado no capítulo anterior). Em diversas matérias, especialmente quando se trata de repressão a quaisquer formas de vivência religiosa não católica, o *Santuário da Trindade* transparece posicionamentos de combate religioso e político contra o “atraso” supostamente representado por seus adversários¹⁷⁸. No que tange o espiritismo, este sempre é taxado – dentre outras coisas – como um atentado à saúde pública; com relação ao protestantismo são apontados argumentos contra o imperialismo estadunidense que impediria o progresso e patriotismo brasileiro, e, conseqüentemente, goiano; quando se trata de curandeirismos e benzedores o periódico aponta para uma direção voltada para a esfera de superstição e irracionalidade.

Destacamos algumas citações do jornal, dentre inúmeras, que elucidam as posturas dos editores do referido periódico: 1) Com relação às práticas tradicionais e cotidianas da população:

Quando convidado a calar na igreja, a respeitar o regulamento interno do templo, a obedecer às praxes parochiaes, o malcreado enrubescer a crista e responde: ‘a igreja é do povo’. [...] a igreja não é do povo; é de Deus. É a casa da oração, do respeito, do silencio, da devoção. Nella não deve penetrar quem ande com insolência, namoricos, vaidade e provocação. [...] A igreja é da coletividade religiosa, representada pelo Papa, pelos bispos e sacerdotes. O padre manda na Igreja por ordem do bispo. O bispo nomeia os vigários pelo poder que recebeu do Papa. O dono em suprema instancia é portanto o Soberano Pontífice. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 19, 10/03/1923)

Quem conversa na igreja, rouba a Deus a honra, aos anjos o prazer, às almas do purgatório o auxílio, aos fieis a devoção e o socego. A igreja é a casa de Deus e por isto lugar de todo respeito: mesmo fora dos atos religiosos não deve servir para lugar de conversa. Muita falta de fé e de educação mostram as pessoas que se portam mal na igreja, faltando assim o respeito a Jesus, presente no santíssimo sacramento e às imagens dos santos que se acham sobre o altar. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 15 13/01/1923)

Duas camponesas chegaram à cidade e passando por uma esquina perguntaram a um homem gordo que estava à porta de sua venda: - É ali a igreja de São Sebastião? - É mas que querem fazer lá? Boa pergunta, vamos rezar. - Tolice! Isso não adianta de nada. Olhem eu nunca rezo e no entanto vivo forte e gordo como estão vendo. - Pois não. Lá em casa temos um animal que é até mais gordo que o senhor e que também não reza; mas nós não queremos ser desta qualidade. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 19, 10/03/1923).

¹⁷⁸ Vindos da Europa, e com missão instalada no “desenvolvido” sul e sudeste brasileiro, os redentoristas se orgulham de haverem trazido para Goiás grandes avanços e “progressos” urbanos, como a primeira bicicleta, o primeiro telégrafo, a primeira iluminação elétrica, etc. Sobre o assunto, ver: Paiva (2007).

Quanta tolice há neste mundo. Já veio até cá no sertão uma lista ou cadeia de nomes para ser copiada nove vezes; a quem copiar se promete felicidades; a quem quebrar a cadeia “infelicidade”. Trata-se disto uma simples exploração da ignorância alheia. [...] Quando e como os autoriza Nosso Senhor que é o autor da felicidade? Às pessoas religiosas dizemos: não faças casos desses papeluchos, lance-os no fogo ou no risco. Os que não tem religião certamente copiarão a lista, porque quem não crê em Deus, em troca acreditam em todas as tolices que aparecem. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. N. 15, 13/01/1923)

2) Com relação ao “curandeirismo”, e práticas religiosas populares:

Certamente muitos destes conhecem remédios para os incômodos mais comuns e podem assim alliviar muitos sofrimentos. Mas quando um curandeiro começa a tratar os doentes com rezas e benzeções, quando acha que as doenças são provenientes de maus espíritos ou de feitiços, então é simplesmente um velhaco ou explorador que vive a enganar e roubar os outros. A estes ninguém deve escutar (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 3, 29/07/1922)

Esta vaes com vistas a policia. Há quasi dous annos que no município de Trindade, distante da villa duas légoas, um tal Flausino, negro boçal sem nenhum preparo médico, anda curando e matando a pobre humanidade, receitando para todos os incômodos *pinga* e mais pinga. Diversas pessoas têm morrido ali, e outras cousas têm se dado que impressionam a todos quanto não estão interessados em vender pinga. Parece-nos que já seria tempo de se abrir um inquérito policial sobre o que há e o que não há, antes que aconteçam outras cousas. (Autor desconhecido. Ano 2, *Santuário da Trindade*, n. 44, 26/01/1924)

3) Com relação ao espiritismo

Um das grandes pragas que flagelam a humanidade é o espiritismo [...] Nos poucos casos em que aparece um espírito, nunca é uma alma que se chamou, mas sim o demônio que assim quer seduzir e perder os homens [...] fazem muitíssimas vezes ficar loucas as pessoas que assistem as reuniões [...] Por isso a Igreja Catholica condena o espiritismo e proíbe debaixo de pecado mortal a assistência às sessões espíritas [...] Um dos efeitos mais comuns do espiritismo é transtornar a cabeça de quem o pratica. São muito frequentes os casos de loucura provenientes do espiritismo. O diretor do hospício de loucos do Rio de Janeiro declarou que quem leva o maior número de pessoas ao hospício é o espiritismo. E os que não ficam loucos de uma vez, ficam alucinados e dispostos a praticar os maiores desatinos. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 19, 10/03/1923)

É preciso que em toda parte o povo se convença que o espiritismo é uma praga mais perniciosa que a peste. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 28, 12/07/1923).

[...] postas de partes as explicações diversas que costumam adduzir tanto os espiritistas quanto seus impugnadores, affirmamos desde já afoitamente que o espiritismo ou é uma FARÇA ou é DIABÓLICO. (Autor desconhecido. *Santuário de Trindade*. Ano 5, n. 194, 12/02/1927)

4) Com relação ao protestantismo

Anda por quasi toda parte um inimigo insidioso e traiçoeiro que tenta roubar ao povo o que tem de mais precioso, a sua Religião, e junto com ella lhe

rouba o amor à pátria e a paz na própria família. Este inimigo é o protestantismo, procurando de preferência os lugares onde não há vigário, andam espalhando panfletos, livros e bíblias falsificadas. Procuram virar a cabeça do povo dizendo que todos devem estudar a Bíblia quando é certo que nosso Senhor nunca disse que todos devem ler a Bíblia, nem que os que não sabem ler não se salvam. Os pregadores protestantes vêm quasi todos da América do Norte e seu fim não é cuidar de Religião, mas ganhar partido para que os Estados Unidos da América do Norte possam mais tarde predominar no Brasil. Assim já fizeram no México e em outros paízes. Se elles quizessem mesmo tratar de religião deviam ficar no paíz delles, onde há vinte vezes mais pagãos e gente sem Religião que no Brazil. Os catholicos devem ter cautela e não se deixarem enganar pelos protestantes. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1 n° 2, 15/07/1922)

Catholicos, não compreis nem aceiteis de graça os livros e folhetos protestantes. O protestantismo norte-americano é inimigo tanto da religião católica como da pátria e da unidade nacional. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 27, 30/06/1923)

Disse o célebre escriptor politico Emilio Castelar: “A religião protestante é a eterna inimiga da minha patria, da minha raça, da minha historia”. – O brasileiro que se tornar protestante ou de quaisquer maneira favorecer os protestantes, é trahidor de seu Deus, trahidor de sua patria, trahidor de sua propria alma. [...] (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 2, n. 63, 14/06/1924).

5) Com relação à política:

No Rio de Janeiro constitui-se um partido communista, semelhante em seus planos ao que arruinou a Rússia e que ainda faz a infelicidade daquelle grande paíz (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 6, 09/09/1922)

Morreu Lenine, o grande carrasco que mandou matar centenas de milhares de pessoas para fazer um paiz comunista. A desorganização, a revolução, o terror e a fome tornaram a Rússia um paiz extremamente infeliz durante os annos que Lenine a tyrannisou de modo que sua morte é certamente um allivio, a esperança de tempos melhores. (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 4, 09/02/1922)

Diga-se o que quizer; uma cousa não se pode negar quanto a Mussolini: é um homem extraordinário, um político de vistas largas, com visão estupenda das necessidades do momento de energia e atuação inegalável. Agora que a Itália vai celebrar o sétimo centenário da morte de São Francisco de Assis enviou ele uma mensagem grandiosa a todos os italianos do mundo inteiro concitando-os a festejarem este grande santo como typo do verdadeiro patriota, glória de sua nação e benemérito da humanidade. Assim esse homem extraordinário de tudo se occupa, cultuando sempre a religião como o princípio e base de toda felicidade e grandeza de sua pátria. Belo exemplo para esses político pygmeos de nosso parlamento que com suas curtas intelligencias tanto se oppuzeram às emendas religiosas. (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 4, n. 137. 19/12/1925).

As citadas passagens do jornal, embora haja inúmeras outras, elucidam características marcantes dos posicionamentos adotados pelos missionários redentoristas em Goiás na década de 1920, contra o que seus editores chamaram de “inimigos da Igreja”. Destacamos, no

entanto, apenas duas que mais nos interessa no presente trabalho: 1) com relação às práticas cotidianas e religiosas populares; 2) com relação às demais religiões não-católicas presentes no estado.

No que se refere às práticas populares religiosas e cotidianas, especialmente no que se acostumou chamar “catolicismo popular”, nestas e em outras passagens percebemos uma postura bastante conservadora e intransigente por parte dos redentoristas. Há um claro combate às práticas “curandeirísticas”, às superstições, enfim, às crenças que fogem ao domínio institucional da Igreja Católica, marcando uma explícita tentativa de monopólio católico da autoridade de permissão daquilo que se deve ou não acreditar. Por outro lado, no que se refere às religiões ou religiosidades não-católicas tanto há maior ferocidade nos ataques, quanto uma maior presença em edições do jornal, especialmente no que se refere ao protestantismo e espiritismo.

Consideramos que tal intolerância às demais religiões é fruto tanto da própria estrutura religiosa¹⁷⁹, quanto de um contexto histórico, político, social e religioso peculiar vivido pelo Brasil e por Goiás neste espaço temporal, marcado por fatores históricos singulares, como: a “liberdade” religiosa permitida por lei no Brasil, a diversidade interna na própria Igreja Católica, a crise financeira entre redentoristas e diocese, dentre outros. Se por um lado, como refletimos anteriormente, a separação entre Igreja e Estado, em 1890, gerou inúmeras dificuldades financeiras, mas também uma maior liberdade de gestão para o poder eclesiástico, cuja aliança com o Estado foi restaurada informalmente a partir da década de 1920, por outro, a entrada de diversas religiões não católicas, permitidas por lei no Brasil, se tornou inevitável. Há aqui uma clara disputa por legitimidade, tanto quanto por espaço de ação religiosa, influenciadas – como dissemos – tanto pela própria estrutura religiosa católica, como pelo contexto histórico vivido pelos sujeitos em questão. Tal contexto, evidentemente, é permeado de questões não somente religiosas, mas políticas, sociais e econômicas. Em meio a tudo isso, há, evidentemente, uma disputa por fieis, cuja autoevidência católica rompia-se com o alvorecer do Estado laico, e necessitava ser restaurada a todo custo para manutenção do poder espiritual, bem como temporal, da Igreja Católica.

Face a isso, ressaltamos também fatores históricos ainda mais interessantes para a atuação dos editores redentoristas em Goiás na década de 1920: há uma nova aliança entre

¹⁷⁹ Esta estrutura religiosa que mencionamos se refere ao que Mata (2010: 109) chamou de “tendência intrínseca à intolerância” quando se referiu às atribuições comuns ao monoteísmo. Ou seja, consideramos a intolerância religiosa um aspecto comum às religiões *monoteístas* com pretensões universalistas, como é o caso do cristianismo e islamismo, transcendendo, portanto, contextos históricos específicos.

Igreja e Estado, bem como uma maior estabilidade financeira da Ordem, além de um contexto de conflito financeiro com Dom Emanuel, dentre outras tantas transformações históricas as quais os religiosos se dispuseram nestes trinta anos de missão. Foi justamente nesse contexto que emergiu todo o movimento messiânico que analisamos no capítulo anterior, culminando em uma série de publicações por parte do *Santuário da Trindade* reprimindo radicalmente tal movimento, e tornando ainda mais conflituosas e evidentes as relações entre Dica e os Redentoristas.

2 – Apropriação religiosa e monopólios do sagrado: as relações entre o movimento messiânico de “santa Dica” e a Igreja Católica goiana.

No que tange a relação entre o movimento de “santa Dica” e a diocese de Goiás, quase não há informações precisas de quaisquer relações, seja de conflito, seja de apreço por parte desta àquela. Por mais paradoxal que nos pareça, não há qualquer menção, carta pastoral, ou mesmo anotação em qualquer livro paroquial que indique repressão *oficial* por parte de padres *diocesanos* ao movimento de Dica. Segundo Vasconcellos (1991: 119. *Grifos nossos*):

Se o poder estadual agiu em nome da sociedade envolvente do reduto, procurando coibir as práticas que por ali se davam, a Igreja Católica, através da diocese de Goiás não teve qualquer atitude condenatória ao movimento. Não há qualquer recomendação episcopal ou mesmo carta pastoral da época que, pelo menos, mencione o que ali se passava. *Algumas hipóteses podem ser levantadas a respeito da pouca importância atribuída pela Igreja diocesana ao movimento de “santa” Dica. O ano de 1925, considerado como o Ano Santo, exigiu uma atenção maior da população católica para os acontecimentos que se davam em Roma. Também o então bispo de Goiás – Dom Emanuel Gomes de Oliveira – recentemente empossado no governo da diocese, estava preocupado em levantar a hipoteca do seminário e do palácio episcopal com a Mutualidade Católica, e com a construção de um estabelecimento de ensino secundário em Bonfim (Silvânia).* Pode-se supor ainda que, tendo o movimento características políticas, ele bispo não quisesse nele se envolver para não sofrer as discriminações, de que seus antecessores foram vítimas.

Segundo o historiador, portanto, a hipótese da não condenação oficial, ou explícita, por parte da diocese significaria que não houvesse maiores confrontos entre esta e o movimento de Dica. Mais que isso, Vasconcellos sugere que pelo fato de o ano de 1925 ser considerado por Roma um “Ano Santo”, a diocese de Goiás teria preocupações mais urgentes do que se envolver diretamente com um movimento sociopolítico e religioso que emergia na periferia de Goiás. Alguns pontos, no entanto, necessitam maior reflexão para que possamos investigar melhor o assunto.

A primeira questão que nos suscita é qual a verdadeira importância do movimento de “santa Dica” para a Igreja Católica em Goiás (tanto diocesana como redentorista)? Seria de fato uma verdadeira preocupação, ou apenas um componente a mais que integra um programa de combate maior às religiões e religiosidades fora do controle institucional católico? Vejamos algumas hipóteses e possibilidades.

É fato que para a diocese de Goiás o movimento de Dica parece não ter tido fundamental peso nas preocupações oficiais do bispo Dom Emanuel¹⁸⁰. As razões apontadas por Vasconcellos, embora nos pareçam eloquentes não esgotam a investigação, pois, embora Dom Emanuel não tivesse atribuído oficialmente fundamental relevância ao “movimento dos anjos”, este, certamente, não passou despercebido pelos olhos da diocese. Tanto o é, que em entrevista ao *Diário da Noite*, em São Paulo, o Vigário Geral da Diocese de Goiás afirmaria anos mais tarde que a tardia intervenção policial no movimento de Dica seria “uma das causas do atraso em que vive o Estado” (Vasconcellos, 1991: 119). Tal afirmação de Monsenhor Joaquim Confúcio Amorim, embora tardia, nos revela que, oficialmente ou não, o “movimento dos anjos” esteve presente na agenda de preocupações da diocese.

Todavia, em face de isso, por que então o não pronunciamento oficial por parte da Diocese? Para tal questão, apontamos o fato de que foram os redentoristas, e não a diocese, os responsáveis pelo combate e afrontamento das religiões e religiosidades não-católicas em Goiás. Não é somente contra Dica que a Diocese goiana não se pronunciou, mas contra religião alguma. Somente nas edições do *Santuário da Trindade* é que encontramos oficialmente tais confrontos, e, ainda assim, não somente contra Dica, mas contra quaisquer formas de religião, política, filosofia ou ideal que afrontasse o domínio institucional católico em Goiás¹⁸¹.

Isso significa que, por um lado, apesar de toda a importância do movimento de Dica em Goiás, seja por sua originalidade, seja pela quantidade de pessoas que mobilizou, este não foi a única *prioridade* de combate por parte da instituição católica. Antes, o movimento de Dica (apesar de todo destaque que ganhou nas folhas do *Santuário da Trindade*, conforme

¹⁸⁰ Em edição de 20 de janeiro de 1924, o jornal *Santuário da Trindade* destacou uma visita pastoral de Dom Emanuel à Pirenópolis, sem haver, no entanto, qualquer menção ao movimento de Dica, seja como repressão por parte do jornal, seja de combate por parte do bispo. Lembramos, não obstante, que nesta edição a campanha redentorista contra o movimento ainda não havia iniciado.

¹⁸¹ Uma das poucas organizações expressamente combatidas pelos bispos de Goiás (neste caso especialmente os bispos ultramontanos Dom Joaquim, Dom Cláudio e Dom Eduardo) foi a maçonaria. Todavia, destacamos, dentre outras coisas, o peso de um contexto nacional maior (Questão Religiosa entre 1872 e 1875) que os conduziria à oficialidade de tal condenação.

veremos a seguir) foi um dentre muitos outros combates travados pelas linhas do periódico redentorista. Isso não significa, evidentemente, que o movimento em questão não tenha despertado uma preocupação singular para a Igreja representada pelos redentoristas. Pelo contrário, houve uma verdadeira campanha¹⁸² do *Santuário da Trindade* em prol da repressão policial ao reduto de Dica (por razões que apontaremos ao longo deste capítulo), não obstante ser ela parte integrante de um programa maior de combate e controle religioso.

Se no âmbito oficial, não obstante, o confronto entre Dica e a diocese não tomou proporções mais significativas, na informalidade há indícios que nos levam a acreditar que tal confronto de fato ocorreu. Segundo o depoimento de José Pereira Farinha, no Processo Criminal contra Dica,

[...] nesta cidade assistiu ele, numa ocasião, o referido Cacheado perguntar a Benedita, a quem chama Madrinha, se queria que ele matasse o padre Santiago, vigário desta cidade, pois, se o quisesse, era só mandar, mas que Benedita respondeu que não e que deixasse o padre viver, ao menos naquele dia, [--] certo, porém, que até esta data nada sofreu o aludido padre. (José Pereira Farinha. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 15v)

Ainda no referido Processo, Hilídio Vespúcio afirma que

um dos seus fregueses, Honório Lemos, contou a ele, depoente, ser verdade que Benedita realiza [...] suas sessões espiritistas, as quais consiste em ficar Benedita deitada em uma cama bastante alta e dali *proferir palavras contra os padres* e outras coisas que não se entendem bem. (Hilídio Vespúcio. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 6f-6v. *Grifos nossos*)

Tal oferta de Cacheado, bem como o suposto ato de Dica “proferir palavras contra padres”, ao contrário do que afirmou Vasconcellos¹⁸³, nos indica o fato de haver qualquer confronto entre ela e o padre Santiago Uchoa, vigário da paróquia de Pirenópolis. Todavia, ao que nos parece, segundo nos indica a entrevista de Eusébia Arruda Leite, a Igreja pirenopolina não chegou a adentrar o reduto, ou mesmo afrontar pessoalmente Dica. Segundo relata a entrevistada, Dica sabia dos ataques vindos de Pirenópolis, Campininha, ou demais regiões, por meio de telegramas, ou informantes que não lhe faltavam com os “boatos” sobre sua pessoa.

¹⁸² A campanha do *Santuário de Trindade* contra Dica teve início logo na primeira edição assinada pelo Padre José Lopes Ferreira, em 12 de julho de 1924, terminando logo após a invasão do reduto pela força policial, com uma matéria publicada em 31 de outubro de 1925. Nesse espaço de 16 meses foram publicadas 12 matérias, todas com duras e radicais críticas, argumentando sempre contra o atraso que o movimento representava para o “progresso” goiano, e pedindo a pronta intervenção policial no reduto.

¹⁸³ Lauro de Vasconcellos acredita na hipótese de não ter havido qualquer confronto entre Dica e a Igreja local, baseando-se na ausência de fontes documentais da paróquia de Pirenópolis que registre o confronto: “Os livros de tomo da paróquia não apresentam qualquer anotação de seu vigário – Pe. Santiago Uchoa – com respeito a Dica e seus adeptos. Este fato ganha relevância quando se sabe que o vigário da paróquia de Pirenópolis estava associado ao coronel local para a construção de estradas de rodagem.” (Vasconcellos, 1991: 119).

Lauro: [...] E a igreja lá de Pirenópolis, os padres lá de Pirenópolis... eles brigavam muito com a Dica?

Eusébia: não, ês num vinha aí brigá co'ela nada. Tinha conversa anssim, né? Ela sabia, por causa que tinha os telegrama sem fio, né? Tuda coisa que subesse, vinha contá pr'ela. (Vasconcellos, 1991: 194)

Diante disso, parece-nos evidente, portanto, que, seja no âmbito oficial, seja na informalidade, o movimento de “santa Dica” se tornou uma preocupação para a esfera eclesiástica em Goiás. As razões para tais preocupações e (no caso redentorista) repressões, se deram tanto na esfera religiosa, como política e social. Entretanto, é no quesito religioso que o messianismo de Dica provocou maiores reações por parte da imprensa católica. Embora o jornal *Santuário da Trindade* aponte diversas vezes para questões políticas e sociais, é pela “usurpação religiosa”¹⁸⁴, bem como pelo rompimento do monopólio dos bens de salvação católicos, que Dica de fato “pecou”.

Vejam algumas dessas “usurpações” descritas nos próprios artigos do jornal:

A “Santa” de Jaraguá

Ainda que a expressão não seja exacta porque *nem a tal mulher é santa*, nem de Jaraguá, contudo é assim conhecida uma *moça hysterica, impostora, visionaria* que vive lá para as bandas do rio do Peixe. O *povo ignorante e supersticioso* se deixa prender por suas baboseiras e asneiras e em grande numero para lá se dirige para ser *baptisado, chrismado e casado* sob os auspícios da *tal embusteira*. É caso para *intervenção da policia*. A tal mulher não passa de uma *ignorante hysterica* que está se enriquecendo à custa do *povo ignorante e propenso a cousas sensacionaes*. É um *grave peccado* e imperdoável estupidez acreditar nessas bobagens e seguir os seus conselhos tolos. Lembrem-se da “*Santa*” do Bomfim e da “*Santa*” de S. Luiz de Parahytinga e não corram atrás de uma tal *trapaceira*. (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 66. 12/07/1925. *Grifos nossos*)

A partir do presente artigo, podemos elencar uma série de temas que foram reforçados ao longo de toda a campanha contra Dica: a falsa santidade, a desonestidade de suas ações, seu caráter de “louca” (histérica), o pecado de segui-la, sua usurpação do batismo, crisma e casamento, o atraso que seus seguidores representam ante o progresso (pois são “ignorantes e supersticiosos”) e a necessidade de repressão policial. Dentre tais temas, destacamos aqueles que se referem diretamente à “usurpação” de bens de salvação monopolizados pelos agentes católicos.

O primeiro bem de salvação, e talvez o mais importante de ser monopolizado pela Igreja Católica, refere-se aos *sacramentos*. Conforme refletimos no primeiro capítulo os bens

¹⁸⁴ Chamamos de “usurpação religiosa” o ato de Dica se apropriar de ritos, símbolos e bens de salvação, cujo monopólio era (e ainda é) reivindicado pela Igreja Católica. Neste sentido, nos termos da sociologia bourdiana, seria uma forma de “expropriação religiosa” daqueles que há muito “expropriavam” os leigos e as mulheres de funções monopolizadas pela classe sacerdotal católica.

de salvação, segundo Weber, se referem aos instrumentos que a Igreja dispõe, sob seu domínio, para que o fiel alcance a “salvação de sua alma”. Daí a indubitável importância dos sacramentos, uma vez que estes são tidos pela Igreja como meios obrigatoriamente necessários para a salvação da alma do fiel. Conseqüentemente, sendo os sacramentos monopolizados pelo corpo sacerdotal da Igreja, estes tornam a existência do quadro administrativo, logo, da instituição religiosa, necessária para a salvação dos fiéis.

A partir dessa assertiva, duas reflexões são necessárias. Por um lado, é importante lembrarmos que o catolicismo praticado por boa parte dos católicos goianos, descrito em diversas obras acadêmicas como “catolicismo popular”, não possui como finalidade fundamental a “salvação”, pois se voltavam essencialmente para a resolução dos seus problemas cotidianos¹⁸⁵. Todavia, tanto a ética religiosa redentorista, quanto o próprio formato religioso-messiânico do movimento de Dica (conforme ressaltamos no capítulo anterior), se distinguem das fluidas características do “catolicismo popular”, uma vez que se fundamentam em revelações proféticas, inculcam uma ética universalista explícita e produzem um corpo de especialistas responsáveis pela gestão do sagrado (no caso de “santa Dica”, evidentemente de modo bastante inicial). Nesse sentido, tanto em Dica, quanto nos redentoristas, o uso dos sacramentos se torna necessário, pois não somente a vida terrena – com seus impasses cotidianos – se torna importante, mas fundamentalmente é dada especial relevância a uma “vida após a morte” (ou os “mil anos de felicidade”) que aguarda a garantia de salvação dos fiéis.

Por outro lado, Dica não somente “usurpa” a autoridade de gestão dos sacramentos por não ser sacerdote, mas também por ser uma “mulher”¹⁸⁶. Historicamente, desde antes da fundação da instituição católica (nas bases do próprio cristianismo, ou mesmo judaísmo) a função de liderança ou gerência religiosa foi monopolizado pelo gênero masculino. Diante

¹⁸⁵ Não sugerimos, evidentemente, com essa reflexão, que o catolicismo popular não busque *também* a resolução de problemas extracotidianos, como a “salvação”. Pelo contrário, como ressaltou Mata (2002: 65-66), destituir tal forma de catolicismo de um conteúdo ético-religioso, ou mesmo “transcendental”, seria o mesmo que resumilo a um “ateísmo prático”, como se somente questões práticas e cotidianas configurassem as crenças, esperanças e experiências religiosas dos sujeitos históricos a ele ligados, o que, ao que nos parece, está longe de tanger a realidade histórica correspondente.

¹⁸⁶ Realçamos novamente a discussão por nós suscitada no capítulo anterior acerca do paradoxo entre a “mulher” e a “santa” no que tange a legitimidade da ação religiosa. Se, por um lado, acreditamos que uma das razões do seguimento de Dica ter se dado em uma sociedade expressamente androcêntrica, como a goiana da década de 1920, se deve ao fato de ela ser considerada “santa”, por outro, os opositores de Dica buscavam reafirmar constantemente seu caráter de “mulher” (bruxa, histérica, louca, sexualizada) para deslegitimar sua liderança religiosa.

disso, ressaltamos o “temor” histórico católico de “usurpação” do sacerdócio por parte das mulheres, descrito por Jean Delumeau em sua “História do medo no ocidente”:

Anotemos de passagem esse temor de um religioso de ver mulheres se apoderarem da função clerical. Durante séculos, ele obsedou os homens da Igreja que temeram (...) o desmoronamento de todo um sistema. Com 250 anos de distância, o jesuíta Del Rio faz eco a Pelayo e fala com indignação de uma “certa religiosa a qual fazia-se de padre e comungava o povo com hóstias que ela consagrava”: atos monstruosos cuja repetição não teria deixado de arruinar de ponta a ponta a grandiosa construção eclesiástica. (Delumeau, 1989: 325. *Apud*: Brito, 1992: 80)

Esse “ato de monstruosidade” descrito por Delumeau, não obstante, não ocorreu somente no na Idade Média. Em Goiás, segundo o historiador Paulo Bertram (2002: 23), um padre do arraial de Natividade (hoje município do estado do Tocantins), por ter se apaixonado perdidamente por uma mulata (sua amante), permitiu que a mesma celebrasse missas utilizando-se de vestes sacerdotais. Tal “escândalo” foi provocado também por Dica, cujos depoimentos de algumas testemunhas do Processo Criminal afirmam que a taumaturga teria realizado também supostas “missas”¹⁸⁷:

[...] que já viu Benedita celebrar missa deitada em uma cama, cujo acesso se faz por meio de uma escada, dada a altura que tem; que nesta [indecifrado] em que celebra Benedita as suas missas (as quais consistem em palavras, [---] compreensíveis [indecifradas 2 palavras] por ela ditas, *tendo-se a impressão de que arreda Benedita um padre*), faze os fanáticos seus pedidos a ela Benedita, que aliás responde em nome dos anjos que diz representar. (Antônio Leocádio Jayme. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 4v. *Grifos nossos*)

[...] iniciava, já então inteiramente imóvel, as revelações de espíritos que dizia se manifestarem na sua pessoa (de Dica) e nessa situação dizia missas, fazia casamentos e batismos. (Honório Vicente de Lemos. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 43f).

Que por essas missas cobrava Dica, de quem queria dar, apenas a importância de mil réis, que mandava dar à pessoa mais pobre que estivesse na romaria. (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 40v. *Grifo nosso*)

Não somente nas supostas “missas”, mas especialmente nos sacramentos do batismo, crismas e casamentos (conforme vimos no capítulo anterior) Dica “usurpava” igualmente a autoridade religiosa monopolizada pelos sacerdotes católicos¹⁸⁸. Como afirmamos

¹⁸⁷ Partindo da evidente possibilidade de confusão por parte dos sertanejos no que tange a diferenciação precisa dos rituais religiosos, não há nenhuma informação consistente se algum dos rituais realizados de Dica consistia realmente em uma “missa”. No entanto, chamamos a atenção para o fato de que, seja realmente uma missa ou não, o fato é que a celebração de Dica de tais rituais religiosos causava escândalo por parte tanto da Igreja, quanto de parte da população.

¹⁸⁸ Lembramos a curiosa invocação do espírito de Dom Prudêncio que mencionamos no capítulo anterior. Ao que nos parece, o próprio uso da figura do falecido bispo de Goiás fora utilizada como uma forma de legitimar ritos como crismas, casamentos e batismos, uma vez que tal autoridade fora negada a Dica.

anteriormente, o gerenciamento e dispensa de tais sacramentos foi requerido pelos religiosos redentoristas como uso autorizado somente à Igreja Católica, anulando/condenando qualquer tentativa de Dica de realização de batizados, crismas e casamentos. Este último, não obstante, além de representar uma “usurpação” de autoridade da Igreja (que monopoliza o sacramento do matrimônio), representa também uma “usurpação” da autoridade do Estado (que monopoliza o registro civil das uniões entre casais).

Na edição de 25 de outubro de 1924, o *Santuário da Trindade* atacou Dica (utilizando-se de bastante ironia) exatamente nesse quesito. Sua infração não compete ser repreendida somente pela Igreja, mas, segundo os editores do jornal, também pelo Estado.

De notícias particulares recebidas de Jaraguá sabemos que a tal moça hystérica vae começar, dagora em deante, a fazer também casamentos. Até esta epocha sua *jurisdição recebida dos Anjos* (risum teneatis?!) se restringia a baptizados e chrismas, agora vae também a casamentos! Poderá o Estado ver semelhante cousa com os braços cruzados? (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 81. 25/10/1924)¹⁸⁹

Evidentemente, o constante pedido de intervenção policial no reduto por parte dos editores redentoristas não se deu somente por interesses puramente religiosos, como a “usurpação” de bens de salvação, ou mesmo uso “desautorizado” de rituais católicos, até porque tais argumentos em nada feriam o Código Penal republicano que se encontrava em vigor no país. Para que o jornal alcançasse do Estado o almejado cobro do movimento de “santa Dica” foi necessário a utilização de argumentos extrarreligiosos, de maneira especial a celebração de casamentos sem o consentimento civil, o risco à saúde pública e o “atraso” face ao “progresso”. Tais argumentos por parte do periódico católico foram analisados no capítulo anterior, uma vez que os mesmos em quase tudo corroboravam o discurso jurídico, especialmente na taxaço de Dica como louca e estelionatária. Cabe-nos, entretanto, analisar *também* os possíveis interesses econômicos dos redentoristas editores do *Santuário da Trindade* ao pedirem a intervenção policial no reduto. Tais interesses, ao que nos parece, estão diretamente ligados à “romaria de Trindade”.

Conforme vimos no capítulo anterior, não foi pequena a quantidade de pessoas que visitaram o Reduto dos Anjos, seja com intuito de lá se fixarem, seja com fito de passagem ou peregrinação. É o próprio *Santuário da Trindade* quem chama o deslocamento de tantas pessoas ao Reduto de *romaria*. Vejamos quais foram seus argumentos seguintes a tal denominação:

¹⁸⁹ A marcação em itálico na presente citação consta no texto original.

Ainda a “santa” do Rio do Peixe

Conforme notícias que recebemos continua a romaria ao rio do Peixe em procura da tal *moça dos anjos*, que não passa de uma hystérica e tresloucada. O povo ignorante e supersticioso quer ser enganado e não acceita conselhos e esclarecimentos. Isso só servirá para os inimigos zombarem da credulidade do povo. A tal *bruxa* deu agora para conferencias e seguiu para o Muquem onde continuará a fazer das suas. Paes e mães de família, pessoas de longe, dirigem-se ao Rio do Peixe, novo rio Jordão, para serem por Ella rebaptizados. Já se viu tamanha asneira? Novamente, é caso para a polícia intervir se não se quizer uma repetição dos Canudos e dos Muckers. (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 70. 09/08/1924)¹⁹⁰

A citação acima nos traz importantes informações. A primeira delas refere-se à preocupação explícita dos editores do jornal com o fato de que “continua a *romaria* ao rio do Peixe”. Conforme relatamos no capítulo anterior, tal “romaria”¹⁹¹ pode ter levado cerca de 40 a 50 mil pessoas ao Reduto dos Anjos, sendo até 15 mil em um só período de festas¹⁹². A romaria de Trindade, por outro lado, no ano de 1922 recebeu uma quantidade pouco maior que 20 mil romeiros, segundo as pesquisas de Santos (1976). Ainda segundo o mesmo historiador, no ano de 1921 foi registrado um número (embora impreciso) superior a mil “comunhões” (sacramento da Eucaristia), havendo um decréscimo de mais ou menos 20% até 1924, ano em que o *Santuário da Trindade* iniciou a campanha contra Dica¹⁹³.

Levando-se em consideração todo o conflito vivido pelos redentoristas, descrito na seção 1.2 do presente capítulo, referente ao estabelecimento do novo contrato entre os redentoristas e a diocese, lembramos que justamente em 1924, ano em que se iniciaram os ataques à Dica através do referido jornal, foi assinado o novo acordo entre redentoristas e Dom Emanuel, em que não apenas foi posto em xeque a permanência da missão redentorista em Goiás, como a própria lucratividade da romaria de Trindade (principal fonte de renda da Congregação no estado) teve uma redução de pelo menos 70 %.

¹⁹⁰ A marcação em itálico na presente citação consta no texto original.

¹⁹¹ O termo “romaria” empregado pelos redentoristas, ao que nos parece, denota mais uma ironia por parte dos editores do que uma tradição religiosa instituída propriamente dita. Em todo caso, ainda assim o uso do citado termo remete a um evidente incômodo católico para com a quantidade de pessoas que se deslocavam constantemente para o reduto de Dica.

¹⁹² Tais números correspondem à uma média das variações numéricas imprecisas apresentadas pelas fontes.

¹⁹³ Os dados apresentados por Miguel Archângelo Nogueira dos Santos (1976: 133) possuem somente informações sobre o número de romeiros em Trindade no ano de 1922 (a informação seguinte refere-se somente à 1928). Já no que se refere aos registros de comunhão dispensadas durante a romaria (um tipo de dado ainda mais impreciso), consta uma quantidade superior à mil em 1921, 800 comunhões em 1924 e um novo aumento em 1927 para mil, o que nos leva a supor que o decréscimo, pelo menos na quantidade de comunhões, ocorreu justamente durante os anos do movimento de “santa Dica”, entre 1923 e 1925.

Face a isso, não seria de se estranhar tamanho interesse em não haver romarias concorrentes fora do controle institucional católico, como no caso de Dica, uma vez que o sucesso e continuidade da “romaria ao rio do Peixe” significava não apenas uma perda potencial na romaria de Trindade, mas também um fracasso na missão redentorista, responsável pela catequese da região de Pirenópolis, implicando, assim, em uma factual derrota da Congregação frente à Diocese¹⁹⁴. Daí a também demonstrada preocupação dos editores do jornal com o fato de que Dica “seguiu para o Muquém¹⁹⁵, onde continuará a fazer das suas”.

Diante do desafio de impedir o rápido crescimento da “romaria ao rio do Peixe”, uma das estratégias utilizadas pelo jornal redentorista foi a desqualificação daqueles que seguiam a “tal bruxa”. Chamados pelo jornal de “povo ignorante e supersticioso”, “propenso a cousas sensacionais”, e que “se deixa prender por suas baboseiras e asneiras”, os seguidores de Dica são taxados como a imagem do “atraso” em Goiás. Conforme refletimos no capítulo anterior, o estado de Goiás vivia no século XX o anseio de superação de sua suposta “decadência”, sentida especialmente pelo sentimento coletivo de “atraso” frente ao restante do país. Tal desejo de progresso se contrastava com um estado ainda ruralizado, cuja cultura sertaneja em muito se distanciava da “civildade” europeia, ou do sul e sudeste brasileiro, sentidos na pele pelos padres redentoristas alemães de Goiás¹⁹⁶. Em face disso, foi constante a invocação da imagem do “atraso” para desqualificação dos “romeiros do rio do Peixe”, visando tanto o desestímulo ao seguimento de Dica (na medida em que se buscava demarcar um distanciamento entre tal “povo” e os leitores “cultos” do jornal)¹⁹⁷, quanto a reprovação dos “foros civilizados de Goiás”, que deveria, certamente, culminar com a enérgica repressão do Estado¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Sem nos aprofundarmos na questão, esta assertiva pode nos levar também a possíveis razões da não intervenção da diocese contra Dica, uma vez que esta estava em conflitos diretos com os redentoristas naquele momento histórico específico.

¹⁹⁵ Controlada administrativamente pela diocese de Goiás somente a partir dos conflitos de Dom Eduardo Silva com as elites locais (ver: Silva, 2007), a romaria de Nossa Senhora D’Abadia do Muquém é desde o século XIX a segunda maior romaria religiosa do estado de Goiás, atrás somente da própria romaria de Trindade.

¹⁹⁶ Lembramos que os missionários redentoristas de Goiás, além de fundarem posteriormente uma missão no Rio Grande do Sul, tinham uma missão também fundada em São Paulo, que na década de 1920 era o estado mais desenvolvido do país.

¹⁹⁷ Para uma análise mais aprofundada da formação de tal distanciamento, ver Brito (1992: 60).

¹⁹⁸ Interessante mencionar que, durante toda a campanha do *Santuário da Trindade* contra Dica, o mesmo jornal apresentou diversos artigos reforçando a imagem de “mulher” que se queria contrastar com Dica. Na edição de número 68, de 26 de julho de 1924, por exemplo, os editores redentoristas lançaram um longo artigo intitulado “A mãe christã”, no qual são destacadas “virtudes” femininas que em nada se assemelham ao caráter de liderança que Dica exercia no reduto, muito menos à imagem que os editores construía da taumaturga.

Como é possível que no século XX haja ainda fanaticos que acreditam numa mulher doente e visionária? (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 73. 30/08/1924).

É incrível que no século 20 ainda haja pessoas que se prestem para taes babozeiras. Mais uma vez se prova que a falta de religião e a ignorancia do catecismo arrastam os homens para a superstição e fanatismo. Mais uma vez pedimos providencias ao Governo contra essa mancha para os foros civilizados de Goyaz. (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 93. 17/01/1925).

Não é isso uma vergonha para o nosso século tão adeantado que se julga livre de toda a superstição e fanatismo? Justo castigo para os que abandonaram as leis de Deus e da Igreja. (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 4, n. 120. 14/08/1925)

Outra importante reclamação feita pelo *Santuário da Trindade* na edição de 9 de agosto de 1924, citada anteriormente, refere-se ao fato de que “a tal *bruxa* deu agora para conferências” (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 70. 09/08/1924). Esta afirmação demonstra outra preocupação dos sacerdotes redentoristas¹⁹⁹: o rompimento do “monopólio do sermão”.

Conforme refletimos na seção 2 do capítulo anterior, o “sermão”, enquanto ensinamento coletivo ou individual das doutrinas e dogmas de uma religião (portanto, momento chave para a legitimação religiosa), esteve presente no movimento messiânico de “santa Dica” na forma do ritual de “Conferência”. Em tal ritual, Dica instituiu regras e hierarquias, organizava social e religiosamente o reduto, proferia profecias, realizava curas, receitava remédios, etc. Não espantosamente as “Conferências” não raramente foram confundidas com “missas”, conforme analisamos ainda nessa seção. Isso significa, dentre outras coisas, que as “Conferências” de Dica se davam como um dos mais basilares ritos de seu movimento messiânico, justamente por exercer uma função legitimadora de suas ações religiosas, e, portanto, da existência de seu próprio movimento²⁰⁰.

Por outro lado, os sacerdotes redentoristas possuíam diversas outras maneiras de realizar seus “sermões”: missa, confissões, missões populares²⁰¹, etc. Além do próprio

¹⁹⁹ Referimo-nos aos redentoristas como um todo por “sacerdotes” pautando-nos na tipologia weberiana, não nos ateando, portanto, à diferenciações entre aqueles que eram padres e aqueles que não eram (chamados de irmãos religiosos).

²⁰⁰ Segundo o depoimento de Herculano Flores, as “Conferências”, ou “missas” de Dica, chegavam a superar as católicas, para o depoente, pelo fato de serem “mais tocantes”: “Que Dica também celebrava missas por alma de defuntos, missas essas cujo ritual, mais ou menos semelhante ao da Igreja, levava-lhe, entretanto, vantagem na sua parte tocante” (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 40v).

²⁰¹ Tanto as missões populares (chamadas também pelos próprios redentoristas de “desobrigas”), como as confissões, se instituíram também na missão redentorista goiana como formas de “cura de almas”. Segundo Weber (2009: 318) a cura de almas é a “assistência religiosa aos indivíduos”, portanto, o conselho pessoal, o

sermão, destacamos como forma de doutrinação redentorista o próprio jornal *Santuário da Trindade*. Uma vez que o referido periódico foi utilizado como uma forma de ensinamento coletivo ou individual, seja de doutrinas, dogmas, ou mesmo inculcamento de uma “revelação profética”, ou de uma ética universalista, parece-nos evidente que o *Santuário da Trindade* se constituiu como uma das principais formas de transmissão da mensagem e doutrina religiosa católicas da missão redentorista em Goiás, possuindo, por conseguinte, como as demais formas de sermão, um caráter também legitimador da missão redentorista no estado.

A presença, portanto, de outra forma de “sermão” que não a católica (seja no movimento de Dica, seja nas demais religiões atacadas pelo jornal), consistiria na perda do monopólio católico do próprio “saber sagrado”. Segundo Weber, conforme refletimos no capítulo 1, a justificativa utilizada pelos sacerdotes (enquanto tipo-ideal) para manterem suas tradições e doutrinas como verdadeiras e inalteráveis refere-se ao *fechamento do cânon*, e para tanto o sociólogo afirma que “o fechamento do cânon costuma ser justificado pela teoria de que só uma determinada época passada foi abençoada com o carisma profético” (Weber, 2009: 315). Além disso, Weber destaca ainda a “necessidade de se isolar doutrinas estranhas concorrentes e de manter o domínio pela propaganda, e, com isso, a importância da doutrina discriminadora” (Weber, 2009: 316). Em outras palavras, tanto a propaganda como a “demonização” das doutrinas concorrentes são fatores importantes para a manutenção da dominação religiosa.

Uma vez perdido o monopólio do “saber sagrado” (fruto, dentre outras coisas, do fim do regime de padroado no Brasil), cabe, portanto, aos sacerdotes católicos a deslegitimação das doutrinas concorrentes, utilizando-se para isso tanto do “fechamento do cânon”, quanto de ataques, demonizações, condenações, etc., como de fato ocorreu com Dica e as demais religiões não-católicas atacadas pelo *Santuário da Trindade*.

Em todo caso, a manutenção do poder e legitimidade de uma instituição religiosa, ou – no caso do nosso objeto de pesquisa – de uma congregação religiosa, só se mantém estável de fato quando esta exerce monopólio sobre a produção de sentidos dos seus fieis. Quando esta exclusividade é ameaçada, a negação, destruição, demonização, ou mesmo incorporação destes “desviantes”, torna-se um importante instrumento para que os mesmos se tornem inofensivos.

tratamento individual, etc., contribuindo, portanto, como uma forma de manutenção da legitimidade religiosa redentorista face aos “inimigos da Igreja”.

Assim, quando as relações de força são favoráveis à Igreja, a consolidação dessa depende da supressão do profeta (ou da seita) por meio da violência física ou simbólica (excomunhão), a menos que a submissão do profeta (ou do reformador), ou seja, o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico (e da hierarquia que o garante), permita sua anexação pelo processo de canonização (por exemplo, São Francisco de Assis). (Bourdieu, 2007: 62).

No caso de Dica, não obstante, sua incorporação à instituição religiosa como forma de eliminação de seu caráter profético se tornou impossível. Isto se deveu à três razões principais: 1) Dica era uma *mulher* que não seguia o padrão determinado da “mãe”, “esposa” e/ou “serva” cristã; 2) Dica incorporou a seus rituais religiosos elementos de religiões concorrentes à instituição católica, como o espiritismo; 3) haviam interesses políticos, sociais e econômicos que permeavam as motivações religiosas dos ataques redentoristas à Dica. Por esses motivos, destarte, Dica não poderia ser canonizada como “santa”, mas deveria sim ser condenada como “bruxa”: “A tal santa, santa é modo de dizer, bruxa que ela é, do Rio do Peixe [...]” (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 73. 30/08/1924).

Do ponto de vista religioso, portanto, há expressamente uma condenação que não pode ser resumida somente a questões políticas, econômicas e sociais. A autoridade e legitimidade religiosa de que partiram tais condenações, se contrastaram com outro tipo de autoridade e legitimidade religiosa alheia a si própria. O contraste e confronto entre tais autoridades e legitimidades, seja dos redentoristas que condenavam, seja de “santa Dica” que resistia, são de fundamentais importância para compreendermos as motivações *propriamente religiosas* a que se dispuseram ambas as partes no processo condenatório em questão. Para compreendermos essas diferentes formas de autoridade, legitimidade e dominação religiosas, recorreremos novamente a um conceito weberiano que consideramos de fundamental valia para uma análise sofisticada da pesquisa que apresentamos: o conceito de *carisma*.

3 – Entre o sacerdote e o profeta: o conflito entre os redentoristas e “santa Dica” a partir das tipologias religiosas de Weber e seu conceito de “carisma”.

O conflito travado entre “santa Dica” e os missionários redentoristas (mais ataques por parte dos redentoristas que propriamente conflito entre ambos) remete antes de tudo a divergências do ponto de vista da “autoridade religiosa”. Isso significa que, embora os condicionamentos políticos, econômicos e sociais (bem como os próprios fatores históricos que dispusemos até aqui) sejam condições *sine qua non* para compreendermos as razões e motivações de tal conflito, é a partir do ponto de vista da dinâmica propriamente religiosa que

podemos de fato fugir de reducionismos e simplificações demasiadas dos “interesses religiosos” a que se dispôs nosso objeto de pesquisa.

Neste sentido, entendemos que, face às inúmeras possibilidades de interesses religiosos presentes nas ações repressoras dos redentoristas ao movimento de Dica, há uma dinâmica fundamental que parte da “autoridade religiosa” de ambas as partes envolvidas no conflito. Se, por um lado, os redentoristas não falavam por si próprios, mas em nome de uma instituição religiosa a qual pertenciam, sendo – portanto – por ela própria legitimados, “santa Dica”, por outro, não gozava da mesma situação. Seu “lugar de fala”, e, portanto, sua autoridade religiosa, derivava de uma posição de periferia. Entretanto, foi justamente em tal posição periférica que Dica estabeleceu, a partir de sua atividade carismática, uma autoridade religiosa alheia à instituição católica, fora de seu controle, e, por isso, concorrente à sua monopolização de dominação religiosa.

Tais formas de dominação, bem como de legitimação de ações religiosas, são frutos de distintas formas de “carisma religioso”, um derivado da instituição (portanto, carisma de função, ou de cargo), outro genuinamente pessoal, portanto original e não rotinizado. A relação que estabelecemos, destarte, entre “autoridade” e “legitimidade religiosa” se dá por meio do conceito weberiano de “carisma”, que, a nosso ver, expressa bem em termos teóricos e práticos a dinâmica de estabelecimento e legitimação de autoridade, ação e repressão religiosa de que se trata nosso objeto de pesquisa.

Diante disso, a primeira e importante diferenciação tipológica que retomamos do nosso primeiro capítulo refere-se à diferenciação entre os tipos de “profeta” e “sacerdote”. No que tange a tipologia do primeiro, o carisma profético se dá de modo estritamente *pessoal*, marcado por uma comunidade de seguidores que o seguem de maneira fiel, acreditando na missão a qual o profeta acredita e divulga (somente ele) ser portador. Mais que isso, a manutenção da crença dos fieis na legitimidade do portador do carisma profético, como descrito ao longo do presente trabalho, é realizada mediante constantes “provas” da portabilidade do carisma por seu portador. Weber destaca ainda que o profeta necessita de uma confirmação mágica para ser bem sucedido em sua missão, ou seja, necessita provar por meio de “milagres”, “curas”, etc., que é portador do carisma ou do “dom”; diferentemente do sacerdote, cuja sua legitimidade carismática existe no cargo que ocupa na instituição religiosa, não precisando, para isto, prová-lo por meio de milagres, curas, ou mesmo magia.

Neste sentido, a tipologia do “sacerdote”, conforme refletimos no capítulo primeiro, se difere e se opõe frontalmente à do “profeta”, sobretudo por seu caráter de institucionalização, logo, rotinização do carisma genuíno e fundador da instituição a qual pertence. A primeira importante diferenciação, portanto, se dá no fato de que, se por um lado o profeta possui um “dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido” (Weber, 2009: 280), portanto um carisma original, fundador de novas éticas religiosas, novos sistemas de percepção da realidade a partir (normalmente) de escatologias, e, por isso, porta-voz do rompimento da ordem social e religiosa tradicionalmente estabelecida, por outro, o sacerdote é fruto justamente da “rotinização” do carisma profético, de modo a não mais o carisma ser ligado à sua pessoa individual, mas fundamentalmente à instituição religiosa da qual é um funcionário.

A partir da exposta reflexão, utilizamos as tipologias weberianas como importante recurso teórico para compreendermos a autoridade e legitimidade religiosa que emana dos discursos e ações tanto de “santa Dica”, quanto dos missionários redentoristas.

No que tange o carisma de Dica, este pode ser descrito fundamentalmente nos termos que caracterizam a tipologia do *profeta*²⁰². Conforme refletimos no capítulo anterior, somente Dica é a portadora da missão que a tornou líder de seu movimento; somente ela tem o “dom” e “missão” de conferenciar com os anjos. Mais que isso, sua missão é provada constantemente por meio de curas, milagres, profecias, etc., e seus seguidores estão ligados, em alguns casos, à sua pessoa (quadro de auxiliares e outros que nela inspiravam sua confiança), e em outros à sua promessa (seguidores que ali buscavam a “salvação” quando os “dois mil anos se completassem”). Apesar de as curas realizadas pela “santa” traçarem-lhe um caráter de “magia” (o que a aproximaria da tipologia do “mago”), Dica instituiu no reduto um código rudimentar de condutas de comportamento moral (especialmente através da “Carta Sagrada”), o que poderia vir a originar, caso o movimento tivesse tido continuidade, uma nova ética religiosa, tipologicamente relacionada ao carisma do profeta. Além disso, o conteúdo profético dos discursos de Dica instituiu uma nova organização do cosmos para seu reduto, a partir do qual uma visão de mundo homogênea, mas ainda assim avessa à ordem estabelecida, constituiu a base de uma nova *teodicéia* que configuraria seu caráter messiânico-milenarista.

²⁰² Ressaltamos mais uma vez que não pretendemos enquadrar de maneira forçosa nosso objeto de pesquisa nas tipologias por nós descritas. Pelo contrário, esta nos serve como instrumento teórico para analisarmos nosso objeto, singularizando o que por definição a tipologia tem a função consciente de generalizar.

Por outro lado, avessos às caracterizações do carisma de Dica, os sacerdotes redentoristas balizaram sua legitimidade e autoridade religiosa em um carisma que não lhes é pessoal, mas pertencente à instituição da qual são “funcionários” (Freund, 2003: 143). Sua autoridade religiosa, portanto, não está vinculada a si próprios individualmente, tampouco a ética religiosa da qual são defensores foi elaborada a partir da racionalização da experiência pessoal de si próprios com o sagrado. Ao contrário, toda legitimidade religiosa que emana da autoridade dos sacerdotes redentoristas é fruto de um processo de racionalização, rotinização e burocratização de um carisma anteriormente genuíno, decorrente de um antigo fundador: São Afonso Maria de Ligório.

Neste sentido, os artigos do *Santuário da Trindade* contra Dica caracterizam-se pelo uso de uma autoridade institucional, por isso indiscutível em seus posicionamentos diante dos fatos por eles expostos²⁰³. Uma interpretação alternativa dessa relação de autoridade a partir da instituição é apresentada por Dominique Maingueneau (1989: 86. *Apud*: Brito, 1992: 45):

O que é afinal “autoridade” em matéria de discussão, senão o nome de um ausente? Se a autoridade invocada estivesse presente expor-se-ia, anulando-se como tal. O valor de autoridade ligado a toda enunciação (“é verdade porque eu te digo”) é geralmente insuficiente e cada formação discursiva deve apelar à autoridade pertinente, considerando sua posição.

Para o citado autor, portanto, o que permite o caráter de indiscutibilidade da fala de um dado emissor institucional (como os redentoristas) é fundamentalmente o fato da despersonalização de quem emite o discurso. Segundo Eleonora Zicari Brito, corroborando – também acerca da autoridade de fala do *Santuário da Trindade* – com o autor supracitado, “para que essa autoridade se estabeleça sem contestação usa-se o recurso do apagamento do emissor, despossuindo-o do papel de sujeito falante e remetendo-o à instituição que ele representa” (Brito, 1992: 45).

Todavia, não obstante a reflexão suscitada pelos mencionados autores seja relevante para compreendermos o caso da autoridade institucional, é importante frisarmos que somente a ausência de um personalismo por parte do emissor do discurso condenatório não esgota a questão da “autoridade religiosa”. Pelo contrário, em uma discussão acerca da autoridade de fala de uma liderança carismática, por exemplo, tais argumentos não se sustentariam, uma vez

²⁰³ Segundo Bourdieu, esse poder de delimitação daquilo que pode ou não ser discutido presente nas religiões de um modo geral se deve à sua condição de sistema simbólico estruturado e estruturante: “em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação que constrói a experiência (ao mesmo tempo que a expressa) em termo de lógica em estado prático, condição impensada de qualquer pensamento, e em termos de problemática implícita, ou seja de um sistema de questões indiscutíveis delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão (logo, admitido sem discussão)” (Bourdieu, 2007: 46).

que a personalidade por si só emanaria autoridade suficiente para resistir à contestações, e o “é verdade porque eu digo”, referido por Maingueneau, faria todo sentido²⁰⁴. Mesmo nos casos em que o emissor seja instituições religiosas, ao que nos parece, embora a despersonalização seja um fator relevante, é fundamentalmente a autoridade que emana do carisma, e não a ausência de uma personalização da emissão do discurso, que garante a legitimidade de fala. Tanto o é que, no caso de “santa Dica”, todas as edições do jornal estão assinadas pelo padre José Lopes Ferreira, não sendo tais discursos dessa edições – por isso – menos legítimos que as edições anteriores à 12 de julho de 1924, quando não possuíam a assinatura de qualquer editor.

Portanto, embora não seja simplesmente o padre José Lopes Ferreira quem condena, mas a Igreja (instituição cujo discurso está desvinculado de qualquer personalismo), seu discurso é legítimo e sua autoridade é incontestável não pela simples ausência de uma personalidade que responda diretamente pelo discurso emitido, mas fundamentalmente porque “o sacerdote dispõe de uma *autoridade de função* que o dispensa de conquistar e de confirmar continuamente sua autoridade e o protege das consequências do fracasso da ação religiosa” (Bourdieu, 2007: 90). Em outras palavras, porque é o carisma institucional (enquanto forma de carisma rotinizado) quem lhe confere tal autoridade, e não sua pessoa individual, independente de sua explicitação ou não no discurso.

No caso de “santa Dica”, não obstante, ocorre o inverso. Uma vez que seu carisma é fundamentalmente pessoal, seu discurso, sua fala, e, portanto, sua autoridade e legitimidade religiosa são vinculados somente à sua pessoa. Isso significa que, uma vez que sua constância em provas da posse de dons carismáticos falha, sua autoridade e legitimidade religiosa desmoronam consigo²⁰⁵. Do mesmo modo, qualquer resposta de Dica às acusações do *Santuário da Trindade* seria legítima somente em seu raio de dominação religiosa: portanto naqueles que legitimam seu carisma profético.

Isso ocorreu, por exemplo, com a tentativa do “Reduto dos Anjos” de produzir seu próprio periódico. Segundo relatos do processo criminal, circularia na “Lagoa” um jornal manuscrito de nome “Estrela do Jordão”, redigido por um “velho cearense, aleijado e dedos

²⁰⁴ Isso se torna evidente em casos em que a própria personalidade ganha maior destaque que a instituição que lhe legitima. No Brasil encontramos tais casos como de “padre Marcelo Rossi” ou “padre Jonas Abib”, dentre outros sacerdotes católicos cuja autoridade de fala se pauta não somente na instituição religiosa, mas fundamentalmente no personalismo evidenciado nos próprios indivíduos.

²⁰⁵ Ver exemplo discutido no capítulo 2, página 71 da presente dissertação.

dos pés”²⁰⁶ (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 9v). Mesmo tendo o manuscrito a “permissão” de Dica, sua autoridade e legitimidade de fala não ultrapassou as fronteiras do reduto. Pelo contrário, ao mencionar tal periódico o *Santuário da Trindade* usou de expresso desprezo, deslegitimando não somente a autoridade do jornal, mas igualmente daquela que era acusada de estar por trás dele.

Temos nas mãos um papelucho que se intitula jornal, ao serviço da tal romaria do Rio Jordão, escripto miseravelmente à mão, cheio de erros de portuguez e de asneiras, custando 10500 por anno, muito apto para os beocios e os exploradores do tal novo methodo de cavar a vi a (sic) sem trabalho. [...] Mais uma vez se prova que a falta de religião e a ignorância do catecismo arrastam os homens para a superstição e fanatismo. (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 93. 17/01/1925)

Ao que se pode notar, como ressaltamos, a autoridade de fala do jornal *Estrela do Jordão* não se legitimava fora do reduto, uma vez que o próprio carisma de Dica, ao qual se fiava o referido periódico, era igualmente deslegitimado quando extrapolava as fronteiras do lugar em que se encontravam aqueles pelos quais o próprio carisma profético se legitimava: a comunidade de sequazes. Neste caso, “o discurso do outro fica restrito ao líder, enquanto o discurso do jornal [*Santuário da Trindade*] ganha a dimensão universalizante que o legitima” (Brito, 1992: 54).

Como dissemos, destarte, esse conflito de legitimidade e autoridade discursiva remonta, fundamentalmente, à um conflito de legitimidade e autoridade religiosa. Reforçamos, portanto, nossa assertiva de que tais conflitos repousam no âmbito do carisma. Fundamentalmente um conflito entre um carisma original (pessoal, genuíno e transformador da ordem estabelecida), e um carisma rotinizado (pertencente a uma instituição que preservou o carisma de um antigo profeta como forma de manutenção da ordem anteriormente estabelecida, e que agora repousa na forma de tradição).

Conforme refletimos no capítulo primeiro²⁰⁷, Weber entende por rotinização do carisma o processo pelo qual a comunidade tenta manter a nova ordem interna estabelecida já na ausência de seu líder. Neste sentido, para Weber, uma vez que o líder carismático morre, o carisma que antes só a ele pertencia pode tomar diferentes caminhos: 1) permanecer em um substituto propriamente indicado pelo portador do carisma original, ou que conquiste por

²⁰⁶ A figura desse “velho cearense aleijado dos dedos dos pés” permanece misteriosa no caso de “santa Dica”. Apesar de ser acusado durante o processo de ser um dos auxiliares da “santa”, o mesmo não foi indiciado no Processo. Mais que isso, nem mesmo consta qualquer menção à sua pessoa por parte da justiça a não ser como redator do manuscrito “Estrela do Jordão”, persistindo ainda a falta de informações sobre sua pessoa, sendo mesmo seu nome por nós desconhecido.

²⁰⁷ Cf. sessão 2 do capítulo primeiro.

meios de provas a legitimidade de ser o substituto enviado para terminar a missão do primeiro²⁰⁸; 2) ser preservado por meio da burocratização, ou institucionalização, através do qual os substitutos do líder inicial conquistam o direito de portabilidade do carisma não por seus méritos pessoais, mas pela posição em que ocupam na hierarquia da instituição (chamado de carisma de cargo); 3) desaparecer, e junto com ele a comunidade de seguidores, tornando extinto tanto o carisma, quanto os sequazes, como também a própria missão para a qual o líder foi supostamente enviado.

Em todo caso, no processo de rotinização (desencadeado também pelo processo de objetivação)²⁰⁹ o carisma perde completamente sua característica original: deixa de ser revolucionário e passa a legitimar a tradição e o cotidiano, normalmente estabelecidos pela própria atividade carismática bem sucedida. A justificativa para a persistência em se falar de “carisma” em casos cujo processo de rotinização e objetivação transformaram fundamentalmente sua natureza e função, conforme ressaltamos no primeiro capítulo, se dá pelo fato de que (pelo menos) seu caráter extraordinário permanece preservado. Extraordinário no sentido de que se mantém uma diferenciação social baseada em um princípio extracotidiano, e mesmo sobrenatural, mantendo um princípio de diferenciação daqueles que o possuem (carisma de cargo) e aqueles que a ele permanecem submetidos (os leigos).

No caso dos sacerdotes redentoristas, portanto, o carisma que lhes cabia não se tratava de uma forma original de carisma, mas de um “carisma de cargo”, cuja natureza e função já haviam sido transformadas, pelo processo de rotinização, em um carisma mantenedor da ordem tradicional estabelecida, desvinculado do indivíduo e associado à instituição. Contrapondo-se a esse carisma de cargo (rotinizado), o carisma profético de Dica possuía suas caracterizações originais: revolucionário, criador de uma nova ordem cósmica, ética e religiosa. O confronto entre essas duas formas de carisma, portanto, se deu a partir da impossibilidade de convivência de tais ordens opostas de dominação carismática. Isso significa que a eliminação (ou, incorporação) do carisma concorrente se tornou uma peça chave na manutenção do próprio carisma, especialmente do ponto de vista sacerdotal.

²⁰⁸ Há atualmente em Lagolândia uma mulher que se intitula continuadora dos trabalhos de Dica: “Dona Divina”. A partir de uma série de provas (milagres, curas, etc.) a mesma tem conseguido congregar uma razoável quantidade de seguidores que acreditam em sua legitimidade, configurando uma possibilidade de sobrevivência do carisma de Dica. Sobre o assunto, há um documentário audiovisual dirigido pelo jornalista Márcio Venício de nome “santa Dica” de Guerra e Fé”, publicado em 2005.

²⁰⁹ Cf. página 46 da presente dissertação.

As principais formas de eliminação do carisma de Dica, ao que nos parece, se deram tanto na tentativa de eliminação do “Reduto dos Anjos”, quanto na deslegitimação da própria “santa” e de seus seguidores. Desse modo, a atribuição de um caráter evidentemente mundano (cotidiano) a todas as atribuições divinas (extracotidianas) de Dica, se tornou uma estratégia constante no discurso redentorista através do periódico *Santuário da Trindade*. Adjetivos como “histórica”, “charlatã”, “visionária”, etc., portanto, cotidianizavam o extracotidiano, racionalizavam o não racional, e despersonalizava o pessoal, tornando mundano e – consequentemente – *humano*, aquilo que para os sequazes da “santa” era legítimo por ser “sobrenatural”, consequentemente “divino”. Quando, de alguma forma, o discurso mantinha sobre Dica um caráter de sobrenatural, era-lhe atribuído uma negativização de suas capacidades carismáticas, pois “santa é modo de dizer, bruxa que ela é [...]” (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano 3, n. 73. 30/08/1924). Há aqui, desse modo, uma evidente tentativa de deslegitimação de um carisma original por um carisma rotinizado.

Por fim, destacamos o conflito entre os carismas de cargo e original, presente em nosso objeto de pesquisa, a partir do ponto de vista do confronto entre uma instituição religiosa e um movimento de caráter fundamentalmente messiânico-milenarista. Conforme ressaltamos no capítulo primeiro²¹⁰, os movimentos messiânicos e milenaristas constituem uma importante chave analítica para compreendermos o conceito de carisma em uma perspectiva histórica. Isso se deve a dois fatores principais, no caso do nosso objeto de pesquisa: 1) os movimentos messiânicos e milenaristas são um importante ponto de partida para a criação de novas religiões, normalmente a partir de outras já existentes; 2) há um evidente confronto do ponto de vista religioso entre uma instituição cujo carisma herdou de um profeta (antigo portador do mesmo carisma) já desaparecido, e um novo profeta, cujo carisma afronta diretamente a existência de um carisma de cargo institucional.

Os dois fatores supracitados estão imbricados entre si, uma vez que é justamente a partir do confronto entre um carisma rotinizado e um novo carisma genuíno que nascem novas religiões²¹¹, que, rompendo com a ordem religiosa (e normalmente política e social) estabelecida enquanto movimento liderado pelo profeta, se tornam – após a morte do mesmo e rotinização do seu carisma – uma nova instituição religiosa, mantenedora da nova ordem estabelecida e guardiã da nova ordem que se tornara tradição.

²¹⁰ Cf. página 56

²¹¹ Não pretendemos aqui afirmar que esta é a única forma de surgimento de novas religiões. Todavia, do ponto de vista das “religiões universais”, dentre elas o cristianismo que analisamos no presente trabalho, o surgimento de novas religiões se dá quase que invariável a partir do conflito carismático.

Neste sentido, todo movimento messiânico-milenarista que tem como liderança a figura de um profeta (caracterizado pela tipologia weberiana) entra diretamente em confronto com a instituição religiosa guardiã da ordem tradicionalmente estabelecida. Fundamentalmente há um conflito entre um antigo carisma profético, rotinizado sob forma de carisma de cargo, e um novo carisma profético, que visa a instauração de uma nova ordem política, social e religiosa. Em face disso, o movimento de Dica não se difere da proposição teórica geral.

É (*também*), portanto, a partir dessa assertiva que podemos compreender algumas das razões pelas quais o movimento messiânico de “santa Dica” não poderia ser “suportado”, do ponto de vista estritamente religioso, pela Igreja Católica goiana, representada pelos sacerdotes redentoristas. É evidente que não reduzimos todas as motivações e interesses por parte de tal repressão somente à questão que refletimos nesta última sessão do presente trabalho. Pelo contrário, visamos, ao longo do conjunto disposto, pontuar tanto questões históricas, políticas, econômicas e sociais, quanto propriamente religiosas, que tornaram o movimento de Dica um “inimigo da Igreja” necessariamente combativo, tanto a partir de suas reivindicações políticas, econômicas e sociais, como pela sua condição religiosa (carismática e messiânico-milenarista) impossibilitada de ser incorporada, ou mesmo suportada, pela instituição religiosa em questão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Visto que o movimento de “santa Dica” foi o mais importante movimento de caráter messiânico-milenarista ocorrido em Goiás, transitando tanto nos campos econômico e político-social, quanto no campo propriamente religioso, a presente dissertação tratou-se de um tema de fundamental relevância para a historiografia goiana. A importância do movimento de “santa Dica”, não obstante as poucas publicações acadêmicas até a atualidade, pode ser ressaltada – dentre outras coisas – pela grande quantidade de pessoas que mobilizou em um curto período de três anos. Mais que isso, “santa Dica” teve destacado papel em três dos mais relevantes acontecimentos políticos do estado de Goiás na virada das décadas de 1920 e 1930: a passagem da Coluna Prestes pelo estado, a tomada de poder por Pedro Ludovico Teixeira durante a Revolução de 1930 e a liderança de tropas goianas contra os paulistas na Revolução Constitucionalista de 1932.

Não obstante a expressiva relevância dos fatos ocorridos entre 1923 e 1925 em Lagolândia, nos instigava o fato de há vinte anos não se produzir em Goiás um trabalho acadêmico que avance significativamente nas investigações acerca do movimento de “santa Dica”. Movida por tal inquietação, a presente dissertação visou, antes de tudo, dar novos passos em direção a novas interpretações históricas, novas análises das fontes e novos caminhos teórico-metodológicos sobre o tema. De maneira específica, focamos nossa investigação na repressão religiosa realizada pelos missionários redentoristas, através do jornal *Santuário da Trindade*, cujo conflito (ou combate) direto com Dica revelou – segundo o que pretendemos mostrar – conflitos por monopólio, autoridade e legitimidade religiosa.

Embora o discurso combativo por parte de uma instituição religiosa como a Católica a um movimento messiânico como o de Dica pareça algo dado, chamou-nos a atenção o fato de que não fora a Igreja como um todo que a repreendeu. Pelo contrário, o ônus da campanha expressa contra Dica coube exclusivamente à Ordem do Santíssimo Senhor Redentor, não havendo sequer um pronunciamento oficial por parte da diocese goiana, ou mesmo quaisquer outras ordens religiosas instaladas no estado. A razão de tal exclusividade só poderia ser explicada por uma investigação que se voltasse tanto para as estruturas religiosas gerais de poder que tangiam as relações entre instituição e movimento messiânico, quanto para eventos históricos específicos que permeavam os próprios redentoristas: seu histórico de missão no estado, sua composição e conflitos internos, suas problemáticas relações financeiras com a

diocese, etc. A partir de tais elementos, a repressão religiosa que parecia suficientemente dada por conta da oposição entre as partes (como transpareceu nas produções acadêmicas até então sobre o assunto), se mostrou necessitada de uma investigação própria, que, em nosso trabalho, procuramos realizar a partir de conceitos e análises histórico-sociológicas.

Face à constatação da singularidade em que nosso objeto se encontrava (qual seja, um processo de repressão religiosa que não poderia ser explicado senão por fatores históricos e sociológicos) optamos pelo viés teórico-metodológico da sociologia histórica weberiana. Dentre diversas possibilidades teóricas e metodológicas, o pensamento weberiano nos ofereceu ferramentas que acreditamos terem sido fundamentais para uma sofisticada compreensão do nosso objeto de pesquisa, especialmente ao nos proporcionar, através do conceito de *carisma*, a possibilidade de transitar entre a tipologia e a realidade histórica.

Através do prisma weberiano, bem como de diversos outros autores teóricos que nos ofereceram importantes conceitos para melhor analisarmos nosso objeto de pesquisa, concluímos que a repressão religiosa exercida pela Ordem Redentorista ao movimento de “santa Dica” foi motivada tanto por razões religiosas estruturais (conflito por legitimidade e autoridade religiosa, explicado, dentre outras coisas, pela contraposição entre o carisma de cargo rotinizado redentorista e o carisma profético de Dica), quanto por uma série de eventos históricos que permeavam as ações dos sujeitos redentoristas (necessidade de manutenção do monopólio religioso católico frente à liberdade de culto garantida por lei desde o fim do padroado, crise financeira com a diocese, disputa por fieis entre a romaria de Trindade e a “romaria do rio do peixe”, etc.).

Desse modo, a referida conclusão de nosso principal objetivo (analisar o processo de repressão religiosa empreendida pela Ordem Redentorista ao movimento messiânico de “santa Dica”, em suas motivações religiosas e não religiosas) foi possível em decorrência: 1) da opção teórico-metodológica pela sociologia histórica weberiana, que nos proporcionou o uso de importantes tipologias, bem como o citado conceito de “carisma”, ambos de fundamental importância para analisarmos as estruturas religiosas que permeavam o conflito analisado; 2) de uma análise criteriosa das fontes, a partir da qual apreendemos tanto os fatores históricos em que ocorreu o processo de repressão por parte dos redentoristas, como as próprias singulares características do movimento de Dica, cujo caráter messiânico-milenarista se tornou ainda mais evidente.

A partir das referidas fontes, tivemos a oportunidade de realizar novas interpretações históricas ao nosso objeto de pesquisa, de maneira especial, utilizando-nos tanto do processo criminal contra Dica, quanto do jornal *Santuário da Trindade*. Em tais fontes pudemos evidenciar aqueles “indícios que, sem premeditação, o passado deixa cair ao longo de sua caminhada” (Prost, 2008: 59).

Não obstante, procuramos ao longo deste trabalho não nos esquivar de uma necessária leitura crítica das fontes, a partir da qual nosso objeto de estudos emergiu em características e processos históricos singulares, passíveis e necessários de constantes avaliações e reavaliações. Apesar de, como afirmava Marc Bloch, a crítica histórica já ter sido “acusada de destruir a poesia do passado” (Bloch, 1998: 93), acreditamos termos podido construir uma narrativa histórica crítica em que nosso objeto de pesquisa não se tenha perdido nem em meio a narrativas que tangem à literatura, nem tampouco à tipologização excessiva.

Por fim, acreditamos que a presente pesquisa cumpriu com seu objetivo principal de dar novos e significativos passos nos estudos acadêmicos sobre o movimento messiânico de “santa Dica”, cujo excessivo jejum de novas interpretações das fontes e dos fatos já há vinte anos imperava na Academia goiana. Acreditamos ainda que pudemos preencher significativas lacunas, especialmente no que tange o processo de repressão religiosa realizado pelos redentoristas ao movimento de Dica. Todavia, por outro lado, nosso trabalho abre inúmeras novas lacunas e possibilidades interpretativas, seja desse nosso recorte temático específico, seja do tema em geral. Afinal, uma das mais belas e promissoras características do conhecimento histórico e científico refere-se à sua sempre evidente necessidade de revisão e inovação.

REFERÊNCIAS

1 – Referências bibliográficas

ALMEIDA, Leandro Antônio de. Reflexões sobre “a pergunta do morto” de João de Minas. **Fênix: revista de história e estudos culturais**. Vol. 4, ano IV, n. 3, jul-set, 2007.

ARAÚJO, Edna Pereira da Silva. **Santa Dica: representações de uma sertaneja mística em Goiás**. 2001. 64 f. Monografia. (Aperfeiçoamento/Especialização em Especialização em História do Brasil e Região) - Universidade Estadual de Goiás.

BASTIDE, Roger. “Prefácio à segunda edição”. In: PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa e Ômega, 1976.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentidos: a orientação do Homem moderno**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERTRAN, Paulo. **História de Niquelândia - Do julgado de Traíras ao Lago de Serra da Mesa**. Brasília: Verano, 2002.

BRASIL. **Código Penal Brasileiro**. Brasília: Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos. 2010

_____. **Código Penal Brasileiro**. Rio de Janeiro: Senado Federal; Subsecretaria de Informações. 1890.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos. 1891.

BLOCH, Marc. “Crítica histórica e crítica do testemunho”. in: BLOCH, Étienne (org.). **História e Historiadores**. Lisboa: Teorema, 1998.

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

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2007b.

BRITO, Eleonora Zicari Costa de. **A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: Santa Dica e a corte dos anjos em Goiás – 1923-1925**. Dissertação de (Mestrado) – Universidade de Brasília, 1992.

_____. “santa Dica: relações de gênero e campo religioso”. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo. (org.). **Religiosidades, Misticismos e História no Brasil Central**. Brasília: CEHILA/Universa, 2001.

BRUNEAU, Thomás. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CÂMARA, Jaime. **Nos tempos de Frei Germano**. Goiânia: Livraria e Editora Cultura Goiana, 1974.

CARVALHO, Maria Meire de. “Em Goiás como em Canudos: Santa Dica – A conselheira de saias”. **Estudos**. Goiânia, v. 30, n. 12, dez., 2003.

CATÓLICA, Igreja. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

CHAUL, Nars Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: Ed. UFG, 1997.

COHN, Norman. **Na senda do milênio**. Lisboa: Presença, 1981.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FARINHA, Allyne Chaveiro. "A mulher na ética religiosa". **Caminhos**. Goiânia, vol. 7, n. 2, 2009.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003.

GOMES FILHO, Robson. O sagrado manipulado: o movimento de Santa Dica e sua relação com a Igreja Católica. **Caminhos**. Goiânia, vol. 7, n. 2, 2009.

HERMANN, Jacqueline. Canudos: a terra dos homens de Deus. **Estudos, Sociedade e Agricultura (UFRJ)**. Vol. 9, 1997.

LIMA, Jorge de. Santa Dica. In: **Poesias completas**. Rio de Janeiro: Aguilar/Brasília, 1974

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média. Conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LINDHOLM, Charles. **Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX**. Berlin: Wiss. Verl, 2002.

_____. Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o "reformismo" católico na Minas Gerais do Segundo Reinado. In: CHAVES, Cláudia M. & SILVEIRA, Marco A. (orgs) **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

_____. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Max Weber e a Ciência Histórica. **Teoria & Sociedade (UFMG) Edição Especial. "O Pensamento de Max Weber e suas interlocuções"**. Jornada Ciências Sociais". Belo Horizonte, p. 150-171, 2005.

MINAS, João de. **Mulheres e Monstros**. São Paulo: Unitas, 1933.

MONTEIRO, Filipe Pinto. Messianismo, milenarismo e catolicismo (popular) no discurso intelectual das ciências humanas e sociais: apontamentos preliminares para uma questão conceitual. **Revista de Teoria da História**: Goiânia, ano 2, n. 4, dezembro de 2010.

MOURA, Antônio José de. **Sete Léguas de Paraíso**. São Paulo: Global, 1989.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais RBCS**. Vol. 16, n. 46, junho de 2001.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **As representações do medo e das catástrofes em Goiás**. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, 2006.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

PAIVA, Gilberto. **A província redentorista de São Paulo (1984-1955)**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

PALACIN, Luiz. **O século de ouro de Goiás**. Goiânia: UCG, 1994.

PAULA, Éder Mendes. “Hospital psiquiátrico Professor Adauto Botelho: Identidade, política e exclusão em Goiás (1954-1995)”. In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do; CARVALHO, Diana Maul de. **Uma história brasileira das doenças**. Vol. 3. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa e Ômega, 1976.

PEREIRA, José Carlos. Religião e poder: Os símbolos do poder sagrado. **Revista eletrônica de ciências sociais**. Ano 2, vol. 3, maio de 2008.

PINHEIRO, Antônio César Caldas. **Tempos míticos das cidades Goianas: mitos de origem e invenção de tradições**. Goiânia: UFG (Dissertação de mestrado), 2003.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru (SP): Edusc, 2003.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REZENDE, Waldettes Aparecida. **Santa Dica: História e Encantamentos**. Lagolândia: Ativa, 2009.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado: teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007.

_____. “Conscientização histórica frente à pós-modernidade: a história na era da “Nova intransparência”. **História: questões & debates**. Curitib, 10(18-19): 303-328, jun-dez, 1989.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma”. **Temporalidades: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG**. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010.

SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da Súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX**. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Trindade de Goiás – uma cidade santuário: conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, 1976.

_____. **Missionários Redentoristas alemães em Goiás, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944.** São Paulo: USP (Tese de Doutorado), 1984.

SILVA, Dom Eduardo Duarte. **Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva – Bispo de Goyaz.** Goiânia: Editora da UCG, 2007.

SILVA Mônica Martins da. **A festa do Divino. Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988).** Goiânia: AGEFEL, 2001

SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e casamento civil em Goiás – 1860-1920.** Goiânia: editora da UCG, 2009.

TENBRUCK, Friedrich. The problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. **British Journal of Sociology.** Vol.31, n.3, p.313-351, 1980.

TROELTSCH, Ernst. **El protestantismo y el mundo moderno.** Mexico: FCE, 1951.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.** Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

VASCONCELLOS, Lauro de. **Santa Dica: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo.** Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991.

VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: **Enciclopedia Einaudi.** Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, v.12: Mythos/Logos, 1987.

VAZ, Ronaldo Ferreira. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade. (1891-1955).** Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, 1997.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. **Messianismo e conflito social (A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916).** São Paulo: Ática, 1977.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva.** 4ª ed. Brasília: ed. Da UnB. 2009. V. I

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** São Paulo: Imprensa oficial. 1999. V. II

_____. Psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. H. & MILLS (orgs.). **Max Weber: ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: LTC, 1982. pp. 309-346.

2 – Documentos

SANTUÁRIO DA TRINDADE (Jornal). Campininha das Flores (GO). 1922-1925. Coleção Convento Santo Afonso (Goiânia – GO).

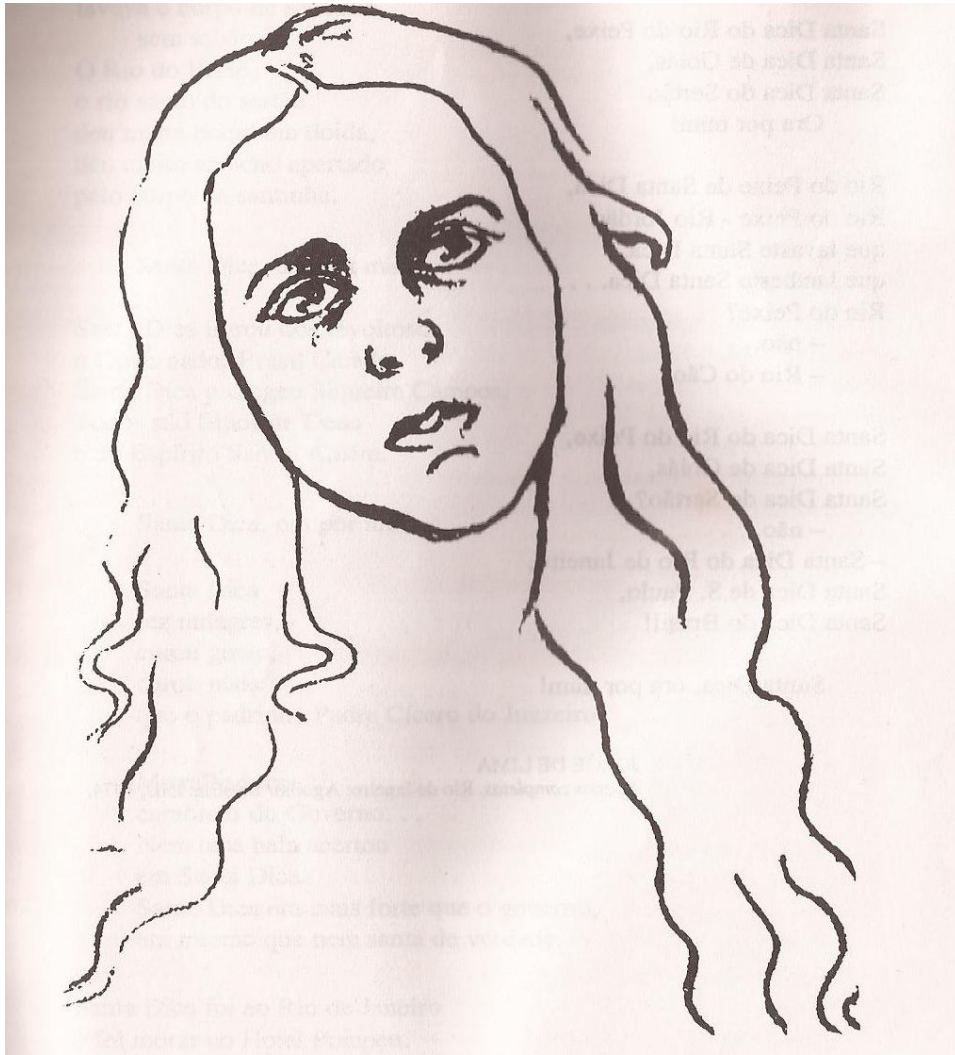
O DEMOCRATA (Jornal). Ano 8, n. 365. Goiás, 11/07/1924. Arquivo do Instituto de Pesquisa Histórica do Brasil Central (Goiânia – GO).

O PHANAL (Jornal). Trindade (GO). 1925. Arquivo do Instituto de Pesquisa Histórica do Brasil Central (Goiânia – GO).

PROCESSO 651, maço 9. Cartório de Crime de Pirenópolis (GO). 1925.

ANEXOS

Anexo – A: *Santa Dica*, por Tarsila do Amaral. In: “Misticismo e Loucura”, de Osório de César, São Paulo, 1939.



Anexo – B:

SANTA DICA

QUANDO ela era pequena
Não sofreu bicho-de-pé.
Quando ela era pequena
Nunca esteve com puxado.
Ela nunca comeu terra quando ela era
pequena.
Quando ela ficou moça,
a cama dela era estreitinha, as mãos juntas
para o céu,
pernas juntas para o mundo.
A roupa dela tinha cheiro de alecrim.
– roupa de cassa,
Trança grande,
Laço azul
Que nem santa de verdade!

Santa Dica ora por mim!

Quando ela ficou moça
Ficou santa,
Fez milagres,
Curou gente,
Curou boubas,
Espinhelas.
Curou tudo,
Curou moléstias-do-mundo,
Curou mais
Que o Padre Cícero Romão

Santa Dica, ora por mim.

O Rio do Peixe
– Rio Jordão
Lavava a roupa da santinha
Lavava o corpo da santinha,
Sem sabão.
O Rio do Peixe,
O rio santo do sertão
Deu muita boquinha doída,
Deu muito arrocho apertado
Pelo corpo da santinha.

Santa Dica, ora por mim!

Santa Dica livrou dos revoltosos
O Governador Brasil Caiado.
Santa Dica protegeu Siqueira Campos.
Todos são filhos de Deus
E do Espírito Santo. Amém.

Santa Dica, ora por mim.

Santa Dica
Fez milagres,
Curou gente,
Curou mais
Que o padrinho Padre Cícero do Juazeiro.

Metralhadoras,
Carabinas do Governo...
Nem uma bala acertou
Em Santa Dica.
Santa Dica era mais forte que o governo,
Era mesmo que nem santa de verdade.

Santa Dica foi ao Rio de Janeiro
E foi morar no Hotel Pompeu.
(Belo nome!)
Curou gente da Avenida.
Foi depois para S. Paulo...

Santa Dica, Ora por mim!

Santa Dica do Rio do Peixe,
Santa Dica de Goiás,
Santa Dica do Sertão
Ora por mim!

Rio do Peixe de Santa Dica,
Rio do Peixe – Rio Jordão
Que lavaste Santa Dica,
Que lambeste Santa Dica...
Rio do Peixe
– não.
– Rio do Cão.

Santa Dica do Rio do Peixe,
Santa Dica de Goiás,
Santa Dica do Sertão?
– não.
– Santa Dica do Rio de Janeiro,
Santa Dica de S. Paulo,
Santa Dica do Brasil!

Santa Dica, ora por mim!

Jorge de Lima
Poesias completas. Rio de Janeiro:
Aguilar/Brasília, 1974

Anexo – C: “santa Dica” ao lado de Manuel José de Torres (“Cacheado”).

In: REZENDE, Waldettes Aparecida. **Santa Dica: História e Encantamentos**. Lagolândia: Ativa, 2009, p. 31.

