

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

EUZEBIO FERNANDES DE CARVALHO

**O ROSÁRIO DE ANINHA:**

os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina  
Marques (Cidade de Goiás, 1881 - 1930)



GOIÂNIA  
OUTUBRO DE 2008



## Termo de Ciência e de Autorização para Disponibilizar as Teses e Dissertações Eletrônicas (TEDE) na Biblioteca Digital da UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás-UFG a disponibilizar gratuitamente através da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações – BDTD/UFG, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

- 1. Identificação do material bibliográfico:**       **Dissertação**       **Tese**  
**2. Identificação da Tese ou Dissertação**

Autor(a):	Euzébio Fernandes de Carvalho		
CPF:		E-mail:	<a href="mailto:euzebiocarvalho@yahoo.com">euzebiocarvalho@yahoo.com</a> [não tem "br"]
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input checked="" type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não			
Vínculo Empregatício do autor	Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central - IPEHBC, da Universidade Católica de Goiás.		
Agência de fomento:		Sigla:	
País:	Brasil	UF:GO	
CNPJ:			
Título:	O Rosário de Aninha: os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques (Cidade de Goiás, 1881-1930)		
Palavras-chave:	Cidade de Goiás – Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Escritura Memorialística – Missionaçãõ Dominicana – Ultramontanismo.		
Título em outra língua:	The Aninhas's Rosary: rosaryan devotion through the scripture of Anna Joaquina Marques (City of Goiás, 1881-1930)		
Palavras-chave em outra língua:	City of Goiás - Our Lady of the Rosary devotion – Memorial's Scripture – Dominican Mission – Catholic Reform.		
Área de concentração:	CULTURAS, FRONTEIRAS E IDENTIDADES		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)			
Programa de Pós-Graduação:	História - FCHF		
Orientador(a):	Dra. Maria da Conceição Silva		
CPF:		E-mail:	<a href="mailto:mariacsgo@yahoo.com.br">mariacsgo@yahoo.com.br</a>
Co-orientador(a):			
CPF:		E-mail:	

### 3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?<sup>1</sup>       total       parcial

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação. O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

\_\_\_\_\_ Data: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_  
Assinatura do(a) autor(a)

<sup>1</sup> Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

EUZEBIO FERNANDES DE CARVALHO

## **O ROSÁRIO DE ANINHA:**

os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques (Cidade de Goiás, 1881 - 1930)

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA *STRICTO SENSU*, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS, COMO REQUISITO PARCIAL PARA A OBTEÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM HISTÓRIA.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de Pesquisa:** Sertão, Regionalidades e Projetos de Integração.

**Orientadora:** Profa. Dra. Maria da Conceição Silva.

GOIÂNIA  
OUTUBRO DE 2008

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(GPT/BC/UFG)

**Carvalho, Euzébio Fernandes.**  
**C331r O rosário de Aninha [manuscrito]: os sentidos da devoção rosa-**  
**rina na escritura de Anna Joaquina Marques (Cidade de Goiás,**  
**1881-1930) / Euzébio Fernandes Carvalho. – 2008.**  
xii, 263 f. :il., fotgs., mapas.

**Orientadora: Profa. Dra. Maria da Conceição Silva.**

**Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,**  
**Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2008.**

Bibliografia: f.255-263.

**Inclui lista de ilustrações.**

1. História cultural – Cidade de Goiás (GO)- 1881-1930. 2. Rosário,  
Nossa Senhora do – Devoção. 3. Marques, Anna Joaquina, 1855-1932.  
4. Ultramontanismo. 5. Missionação Dominicana. I. Silva, Maria da  
Conceição II. Universidade Federal de Goiás, **Faculdade de Ciências**  
**Humanas e Filosofia** III. Título.

CDU: 930.85:2“1881-1930”

EUZEBIO FERNANDES DE CARVALHO

**O ROSÁRIO DE ANINHA:**

os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques  
(Cidade de Goiás, 1881 - 1930)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades, para a obtenção do grau de mestre em história.

No dia 28 de novembro de 2008, às 15h essa dissertação foi aprovada pela seguinte Banca Examinadora:

---

Profa. Dra. Maria da Conceição Silva (UFG)  
(Presidente)

---

Profa. Dra. Ida Lewkowicz (UNESP – Franca / FAPESP)  
(Argüidora)

---

Prof. Dr. Jadir Pessoa (UFG)  
(Argüidor)

---

Prof. Dr. Élio Serpa (UFG)  
(Suplente)

[Em criança, houve um Natal que prometi aos pretos criados e meio-irmãos (que nunca chegaram a ser inteiros) que um dia seus presentes seriam iguais aos dos outros familiares].

A “Zúis” e Francisco pertence este trabalho.

## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas foram generosas e prestimosas, pois abdicaram de seu tempo para ler, corrigir e apontar sugestões nas versões que precederam esse texto. A todos e todas agradeço pela atenção, carinho e dedicação com que ouviram e compartilharam comigo sua sabedoria, conhecimentos, informações e fontes documentais (e, principalmente, paciência). Peço desculpas àqueles cujos nomes, por esquecimento, não mencionei. Agradeço, pontualmente as seguintes pessoas e instituições:

- ✓ Dra. Maria da Conceição Silva pelo incentivo primeiro, pelas leituras, compreensão e cumplicidade na feitura dessa dissertação;
- ✓ Drs. membros da banca examinadora, Jadir de Moraes Pessoa e Ida Lewkowicz, pela leitura e considerações;
- ✓ Dr. Élio Serpa e Dr. Carlos Oiti pelas atentas e precisas observações apontadas na qualificação;
- ✓ Dr. Eduardo Quadros, pela leitura e correções feitas no seminário de mestrandos;
- ✓ Dr. Eugênio Rezende de Carvalho, coordenador do Programa de Pós-Graduação em História - UFG, pela compreensão;
- ✓ Senhoras Neuza e Elaine, prestimosas secretárias deste Programa de Pós-Graduação;
- ✓ Universidade Católica de Goiás e ao Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, meus locais de trabalho, pelo apoio e constante incentivo à minha especialização profissional;
- ✓ Antonio César Caldas Pinheiro, memorioso itaberino, amante maior da Clio Goiana, agradeço os livros emprestados, as fontes indicadas, a partilha das informações e o estímulo de sempre;
- ✓ Fabiane de Moraes Bueno, pela amizade partilhada no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central;
- ✓ Janira Sodré Miranda, amiga perene, portadora de predicativos que me são caros;
- ✓ Senhora Jeoverci Adão Alves, pelo cuidado cotidiano;

- ✓ Colegas dos arquivos e “lugares de memória” de Goiânia e da Cidade de Goiás, pelo infinito e constante trabalho, em especial, Maria de Fátima Cançado, do Arquivo Frei Simão Dorvi, da Cidade de Goiás, e os/as funcionários/as do Arquivo Geral da Diocese de Goiás;
- ✓ Fabiane da Costa Oliveira, *femme fatale*, pela amizade, pelos sorrisos, confiança e estímulos de sempre;
- ✓ Geraldo Faria Campos, amável e sábio professor, pelas constantes e carinhosas correções;
- ✓ Maria das Graças Cunha Prudente, pela companhia em algumas trilhas do século XIX;
- ✓ Murah Ranier Peixoto Vaz, ipamerino devoto, pelas sugestões, correções e indicações de precisas leituras;
- ✓ Pe. José Joaquim Neto, diretor do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz, agradeço a inesperada leitura (e suas conseqüências);
- ✓ Josmar Divino Ferreira e Bento Fleury Curado, pelo empréstimo dos livros e indicação de imprescindíveis fontes que me orientaram na trama na qual, por vezes, fui errante;
- ✓ Raquel Campos, pela tradução de importantes documentos, pela amizade de sempre e, igualmente, pela beleza e inteligência;
- ✓ Colegas do mestrado e doutorado em História (turma 2006), da Universidade Federal de Goiás, destino minha afeição e agradecimento pelas oportunas discussões. Em especial, nomeio Maria Lemke Loiola e Lyvia Vasconcelos Baptista pela generosidade intelectual e pelo carinho singular às amizades de alma;
- ✓ [Continuando no terreno das amizades de alma]: Thiago Sant’Anna, na pessoa do qual agradeço a todos os pares e interlocutores *extraordinários*;
- ✓ Pelo convívio e compartilhado crescimento, deixo meu obrigado aos meus alunos e alunas da graduação em História da UCG;
- ✓ Colegas professores e professoras do departamento de História (HGSR), da Universidade Católica de Goiás, o penhor de minha memória afetiva;
- ✓ Prof. David Maciel, Antônio Luiz de Souza e Luiz Sérgio Duarte, em seus nomes agradeço a todos os professores e professoras (em especial os de história!) que tive ao longo dos diferentes momentos de minha formação profissional;

Por último, mas em lugar gênico, agradeço a:

- ✓ Matildes, Daianny, André, Elias, Juliana; aos recém-chegados Mateus, Murilo, Anna Laura e José Eduardo;
- ✓ Sirley Fernandes Tizzo, minha mãe e Nanã (primeira tiradeira do terço de minha vida);
- ✓ Nilton Pereira da Fé, cúmplice de casa e prole, horas e lazeres, projetos e humores... meu passado, presente e futuro.

Obrigado por *ser* vocês!

*Quem he aquella Senhora que está na sua charola? He a Senhora do Rozario que vai para a glória!*<sup>2</sup>

Viva a Senhorinha do Rosário!

Viva Jesus, seu fio, Nosso Sinhô!



---

<sup>2</sup> MATTOS, Raimundo José da. *Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiaz*. Rio de Janeiro: Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e C.<sup>a</sup>, 1836. v. 1. p. 244.

## CAMINHO(S)

*Que Cristo habite pela fé nos vossos corações, de sorte que, arraigados e fundados na caridade, possais [...] compreender o amor de Cristo, que excede toda a ciência, para que sejais cheios de toda plenitude de Deus.*

PAULO DE TARSO. *Carta aos Efésios*, 3, 17-19.

*[...] não há nada que fuja tanto à descrição por meio de palavras e que seja mais necessário apresentar aos homens do que certas coisas que não têm aparência real e cuja existência não se pode comprovar, mas que, justamente pelo fato de indivíduos respeitosos e conscienciosos as tratarem como coisas existentes, são levadas a dar mais um passo em direção ao ser e da possibilidade de nascer.*

HESSE, Hermann. *O Jogo das Contas de Vidros*. 2003, p.13.

*[...] aquilo que é chamado comumente de “traços mentais” ou, se não se professa o cartesianismo, de “forças psicológicas” (e ambos os termos são perfeitamente válidos) é que eles são retirados de qualquer reino obscuro e inacessível de sensações privadas e levados para o mesmo mundo bem iluminado das coisas observáveis, no qual estão a fragilidade do vidro, a inflamabilidade do papel e, [...] a umidade da Inglaterra.*

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1989, p.110.

*Todo intelectual é obrigado ao impossível.*

BRAUDEL, Fernand. *A história e as ciências sociais*. 2007, p. 55.

*Traduzir uma parte // na outra parte  
- que é uma questão // de vida ou morte -  
será arte?*

Traduzir-se. GULLAR, Ferreira. *Na vertigem do dia*. 1980, p.13.

*Tudo que é imaginário tem, existe, é. Saiba que tudo que é imaginário existe e é e tem. Pois é...*

ESTAMIRA. *Estamira*, de Marcos Prado. 2004.

*Decerto, mesmo que a história fosse julgada incapaz de outros serviços, restaria dizer, a seu favor, que ela entretém.*

BLOCH, Marc. *Apologia da história*. 2001, p. 43.

## **O ROSÁRIO DE ANINHA:**

os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques  
(Cidade de Goiás, 1881 - 1930)



### **RESUMO**

Analisamos a devoção rosarina na Cidade de Goiás a partir do *Memorial de Lembrança*, escrito entre 1881 e 1930, pela vilaboense Anna Joaquina Marques. Durante a colonização do Brasil, a devoção à Nossa Senhora do Rosário ganhou importância junto aos escravizados africanos, tornando-se uma das maiores devoções católicas, em número de fiéis e em quantidade de igrejas erigidas a este orago. Contudo, a reforma católica (Ultramontanismo) provocou a ressemantização de devoção rosarina. Nas últimas décadas do século XIX, nos sertões do Brasil Central, a missionação dominicana associada às administrações dos bispos da diocese de Sant'Anna de Goiás, dom Cláudio José Ponce de Leão e dom Eduardo Duarte Silva, a religiosidade tradicional e sertaneja foi reformada. Novas devoções foram estimuladas, outras criticadas e banidas. Assim, a Igreja agiu diretamente na prática religiosa da população, submetendo à sua administração as igrejas administradas pelas irmandades e as principais festas religiosas. Observamos as conseqüências das reformas ultramontanas nas práticas religiosas cotidianas dos vilaboenses escolhendo como chave de análise a devoção a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, ao nível das experiências dos sujeitos, por meio da escritura de Anna Joaquina Marques.

Palavras-chave: Cidade de Goiás – Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Escritura Memorialística – Missionaçãõ Dominicana – Ultramontanismo.

## **THE ANINHA'S ROSARY:**

The rosaryan devotion through the scripture of Anna Joaquina Marques  
(City of Goiás, 1881-1930)



### **ABSTRACT**

We analyze the rosaryan devotion in the City of Goiás from the Memorial of Memory, written between 1881 and 1930, by Anna Joaquina Marques. During the colonization of Brazil, the devotion to Our Lady of the Rosary gained importance near the enslaved Africans, becoming one of the biggest catholic devotions, in number of loyal ones and in quantity of churches erected to this devotion. Nevertheless, the catholic reform (Ultramountainism) provoked the resign of devotion of rosary. In the last decades of the century XIX, in the backwoods of Central Brazil, the Dominican mission, associated to the administrations of the bishops of the diocese Sant'Anna of Goiás, Cláudio José Ponce de Leão and Eduardo Duarte Silva, the traditional and from the backwoods religiosity was reformed. New devotions were stimulated, others criticized and banished. So, the Catholic Church acted straightly in religious practice of the population, subjecting to his administration the churches administered you them brotherhoods and the principal religious celebrations. We observe the consequences of the ultramontane reforms in religious daily practices of the vilaboenses choosing like key of analysis to devotion to Our Lady of the Rosary of the Blacks, at the level of the experiences of the subjects, through the scripture of Anna Joaquina Marques.

Key-words: City of Goiás - Our Lady of the Rosary devotion – Memorial's Scripture – Dominican Mission – Catholic Reform.

## LISTA DAS ILUSTRAÇÕES

- Ilustração 1** Manoel Ribeiro Guimarães. *Planta de Villa Boa Capital da Capitania g.<sup>al</sup> de Goyás, Levantada no ano de 1782, pelo Il.<sup>mo</sup> e Ex.<sup>mo</sup> Snr. Luis da Cunha Menezes, Governador, e Capm General da Mesma Capitania, e Copiada pelo Soldado Dragão Manoel Ribeiro Guim.<sup>es</sup> [...], 1782. Papel. In: REIS, Nestor Goulart. *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. da USP: Imprensa Oficial do Estado: Fapesp, 2000, p.24 ..... p.221*
- Ilustração 2** Não Identificado. *Prospecto de Villa Boa tomada da parte Sul para o Norte, 1751. In: REIS, op. cit., p.235 ..... p.222*
- Ilustração 3** Não identificado. *Prespectiva de Villa boa de Goyas mandado tirar pelo ilustríssimo e excellentíssimo Senhor Don João Manoel de Menezes, 1803. In: REIS, op. cit., p.386-388 ..... p.223*
- Ilustração 4** William Burchell. *Desenho n. 193. Vista Geral de Goiás, 1828. In: FERREZ, Gilberto (Org.). O Brasil do Primeiro Reinado visto pelo botânico William John Burchell. 1825/1829. Rio de Janeiro: Fundação João Moreira Salles; Fundação Nacional Pró-Memória, 1981, p.122-123.*  
4a parte I (esquerda) ..... p.224  
4b parte II (direita) ..... p.225  
4c detalhe 1 (entorno igreja do Rosário dos Pretos) ..... p.226  
4d detalhe 2 (largo da igreja) ..... p.226
- Ilustração 5** José de Alencastro Veiga. *Goyaz, [s/d]. Fotografia. In: VEIGA, José Alencastro. Lembranças de Goyaz. Goiânia: Imobiliary Alencastro Veiga, 1985, s/p ..... p.227*
- Ilustração 6** J. Craveiro. *Prancha n. 4. Rua Moretti Foggia, [s/d]. In: CURADO, Luiz Augusto do Carmo. Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas. 1911 a 1915. Goiânia: Edição do autor, 1994, p.49 ..... p.228*
- Ilustração 7** J. Craveiro. Sem Título, [s/d]. In: CURADO, op. cit., p. 26 ..... p.229
- Ilustração 8** Não identificado. *Número 17. Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos – 1734, [s/d]. In: SECRETARIA DA CULTURA E DESPORTO DO ESTADO DE GOIÁS. Memórias fotográficas de Goiás, S/local: sem indicação de impressão, post. 1987, s/p ..... p.230*
- Ilustração 9** Não identificado. [Conjunto] *Número 18 (Convento dos padres dominicanos ), número 19 (Igreja de Nossa Senhora do Rosário – 1934), número 20 (Igreja do Rosário – interior), [s/d]. In: SECRETARIA DA CULTURA E DESPORTO DO ESTADO DE GOIÁS. op. cit., s/p ..... p.231*
- Ilustração 10** Não identificada. *Festa do Rosário, [s/d]. In: ALCE, P. Venturino. Storia di una missione. Editora Imartedí, 1987, p.49 ..... p.230*

- Ilustração 11** Não identificada. [*Construção da torre central*], [s/d]. In: ALCE, op. cit., p.98  
..... p.231
- Ilustração 12** Não identificada. [*Convento antigo*], [s/d]. In: ALCE, op. cit., p.161 ..... p.232
- Ilustração 13** Não identificada. [*Convento novo*], [s/d]. In: ALCE, op. cit., p.161 ..... p.232
- Ilustração 14** Não identificada. [*Nova Igreja do Rosário*], [s/d]. In: ALCE, op. cit., p.58  
..... p.233
- Ilustração 15** Octo Marques. *Igreja do Rosário nos anos 30*, 1983. In: OCTO MARQUES.  
Desenhos de Octo Marques: bicos-de-pena. Goiânia: Ed. da UCG, 1985.  
..... p.234
- Ilustração 16** Octo Marques. *Cidade de Goiás - 1915*, [s/d].  
..... p.234
- Ilustração 17** Não identificado. *Mapa da Paróquia Nossa Senhora do Rosário – Goiás*,  
[s/d]..... p.235
- Ilustração 18** Tom Maia. *Sagração do 1º bispo de Goiás, dom Francisco Ferreira de  
Azevedo, ocorrida em 25 de setembro de 1833*, [ant. 1998]. In: TELES, José  
Mendonça. *Vida e obra de Silva e Souza*. 2 ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1998,  
s/p. .... p.236

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO		14
<i>PARTE I – GENEALOGIAS DA TRAMA</i>		
CAPÍTULO I – Tema, espaço, temporalidades e formas		21
1.1	Universo religioso e devocional .....	21
1.2	Devotar (a prática do voto) .....	24
1.3	Goyaz, uma província sertaneja .....	27
1.4	A devoção rosarina na cultura goiana .....	35
1.5	Temporalidades vilaboenses: 1881 - 1930 .....	36
1.6	Por uma poética da escritura de Anna Joaquina Marques .....	45
1.6.1	O <i>Memorial</i> da sociabilidade vilaboense .....	49
1.6.2	O aspecto autobiográfico do <i>Memorial</i> .....	52
1.6.3	O <i>Memorial</i> : <i>livre de raison</i> ou diário íntimo? .....	54
CAPÍTULO II – Uma família natural: aspectos do cotidiano vilaboense		65
2.1	Goiás de Anna Joaquina .....	65
2.2	Aninha(s) de Goiás .....	69
2.3	A família (natural) de Luiza .....	73
2.4	Esmira, de Luiza .....	77
2.5	Antônio, de Luiza .....	81
2.6	Pacífica, de Luiza .....	93
2.7	Maria, de Luiza .....	117
2.8	Anna, de Luiza .....	118
2.9	Luiza, de Luiza .....	130

<i>PARTE II – SENTIDOS ROSARINOS</i>		
CAPÍTULO III – Os sinais do rosário		134
3.1	Sob o signo do Rosário .....	134
3.2	O Terço (do Rosário) .....	136
3.3	O Rosário (do Terço) .....	142
3.4	A prática do Terço/Rosário no <i>Memorial</i> .....	147
3.5	Itinerário Histórico do Rosário .....	154
3.6	As invenções do Rosário .....	158
3.7	O Rosário de guerra .....	166
3.8	Geografia(s) rosarina: Europa – África-Central – América Portuguesa .....	172
3.9	A devoção rosarina dos pretos na <i>região das minas</i> .....	179
CAPÍTULO IV – A devoção ao Rosário na Cidade de Goiás		183
4.1	Os Pretos, os dominicanos e a devoção rosarina .....	183
4.2	A missão dominicana no sertão e a reforma ultramontana .....	184
4.3	Contas de lágrimas: testamento iconográfico da igreja do Rosário dos Pretos .....	198
4.4	A Senhora Branca dos filhos Pretos .....	237
4.5	A festa dos filhos Pretos .....	239
4.6	A festa do Rosário e o calendário .....	243
4.7	Outubro dos Brancos .....	246
4.8	A festa dos Pretos no <i>Memorial</i> .....	250
4.9	Fim de festa (?) .....	264
CONSIDERAÇÕES		270
REFERÊNCIAS		273

## APRESENTAÇÃO

O signo rosário remete a um campo semântico que, em Goiás, no sertão central do Brasil, entre a segunda metade do século XIX e início do século seguinte, pode ser vinculado a vários sentidos. Esse trabalho pretende reconstruir historicamente as diferentes e possíveis “concepções” do “campo semântico” apresentadas sob a rubrica “rosário” e as suas práticas religiosas e culturais correlatas, como a recitação do rosário e do terço e a devoção rosarina dos Pretos, dentre outras, entre 1881 e 1930, para a Cidade de Goiás.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário, objeto maior de nossa pesquisa, além de uma prática religiosa, é aqui compreendida como uma prática cultural<sup>3</sup>, que abrigou, ao longo da história vilaboense, e em especial, no âmbito de nosso recorte cronológico, indícios de uma identidade étnica<sup>4</sup> relativa à população escravizada, assim como um espaço de disputas pelo controle da produção de sentidos religiosos, para aquela população.

Para além da denotação unívoca da palavra, rosário é um campo semântico, vinculado a uma concepção/significado. Para apontar que o rosário funcionou como um elemento simbólico na historiografia goiana devemos abordar suas “dimensões tangíveis”, evidenciar nas dimensões da experiência, as suas “incorporações concretas”, em “formas perceptíveis”<sup>5</sup>. Propomo-nos investigar o “milagre particular”, isto é, como a devoção

---

<sup>3</sup> Geertz (1989, p. 104-105) localizou a “análise religiosa” dentro da “dimensão cultural”, o que demonstra em seu artigo *A religião como sistema cultural*. O autor afirma que a religião, no plano da experiência humana, ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica. A religião é entendida em sua dimensão simbólica. Por sua vez, os elementos simbólicos são “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”.

<sup>4</sup> Esse conceito baseia-se nos estudos de Carlos Rodrigues Brandão. Em específico na obra *Peões, pretos e congos*, na qual se propôs a estudar as identidades dos descendentes de africanos escravizados na Cidade de Goiás. Apesar de o autor valorizar uma “reconstrução histórica”, recorrendo ao conhecimento histórico disponível sobre sua “matéria” de estudo, a enunciação que ele produz é sincrônica à matéria que enuncia. Seu estudo localiza-se, cronologicamente, na década de 1970. Naquele período, a categoria “negro”, assim com “índio”, era uma categoria étnica social e antropológicamente estabelecida. Na década de 1970, Brandão (1977) identificou três auto-representações dos negros vilaboenses: a) “peão”; b) “preto” e c) “congo” (p. 26). Nas palavras do autor: a) “preto” é uma categoria ideológica local. É o nome com o qual se designam “as pessoas de pele mais escuras”, descendentes próximos ou remotos de escravos (p. 19); b) “Peão”, originou-se do emprego da mão de obra que se antes foi escrava (utilizada na “cata” do ouro) depois da passagem da economia mineradora para a agropastoril, tornou-se mão de obra assalariada, por baixo preço (p. 65). Se antes o preto foi escravo, agora, na economia agro-pastoril, tornou-se um “agregado” da fazenda, ao mesmo tempo, “dependente e parceiro”, um “empregado-servo” (p. 65-66); c) “congo” é uma auto-representação, denominada simbolicamente que está relacionada à prática cultural da “Congada” (p. 42).

<sup>5</sup> GEERTZ, op. cit., p. 105.

rosarina e suas práticas correlatas foram inscritas na dimensão empírica da sociabilidade e cultura vilaboenses. Sendo esse é um trabalho *historiográfico*, procuramos inscrever as “dimensões empíricas” do rosário, ressaltando suas transformações no tempo e no espaço vilaboense.

Desta forma, em nossa trama historiográfica existem dois personagens. Anna Joaquina Marques, a protagonista (do sentido da fonte informacional) e os Pretos devotos do Rosário, os coadjuvantes temáticos. Mas, observados da perspectiva temática, com suas práticas religiosas, os Pretos adquirem a posição de protagonistas. Como os devotos Pretos do Rosário não produziram fontes que chegaram até nosso presente, partimos das observações registradas sobre eles nas obras de memorialistas vilaboenses, com relevante destaque para o *Memorial de Lembrança*, produzido por Anna Joaquina Marques, e outras fontes informacionais.

Se observarmos esse trabalho, identificando as escalas adotadas, perceberemos que o *Memorial* foi um recorte ao “rés do chão” da história das práticas religiosas e da sociabilidade vilaboense, na passagem do século XIX para o XX. Assim, justificamos o capítulo II, dedicado à Anna Joaquina Marques, autora do *Memorial*, e ao seu cotidiano familiar. Se a inexistência de fontes impediu que nos aproximássemos diretamente da experiência dos devotos Pretos do Rosário, no período escolhido, Anna Joaquina Marques, além de ser autora de uma fonte informacional sem equivalente para a observação do cotidiano familiar e religioso da Cidade de Goiás, foi também a forma escolhida para nos aproximarmos dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Isto nos coloca diante de alguns problemas metodológicos: por meio da representação construída por Anna Joaquina, uma mulher branca e de situação econômica e social diferenciada – se comparada à maioria da população vilaboense – observamos as práticas religiosas dos escravizados.

Motivados pela coexistência de dois núcleos temáticos (1) o *Memorial* e sua autora e (2) a devoção rosarina, dividimos essa dissertação em duas partes. Da primeira, intitulada *Genealogias da trama*, constam os capítulos I e II. No primeiro capítulo apresentamos o universo religioso e devocional do rosário, refletimos sobre a prática do voto (devoção), inserindo-a no espaço sertanejo da província de Goyaz e de sua cultura. Ressaltamos alguns elementos no recorte cronológico adotado e finalizamos o capítulo com a análise poética do *Memorial de Lembrança*, apresentando e analisando suas características formais enquanto uma fonte de informação histórica, mas também da perspectiva do discurso produzido e adotado por Anna Joaquina. No capítulo II, apresentamos a autora do *Memorial*

por meio da composição de sua família. Neste momento, oferecemos ao leitor a oportunidade de uma aproximação ao espaço privado e familiar de alguns dos indivíduos vilaboenses, num exercício de valorização das experiências particulares, na produção do conhecimento *historiográfico*.

Na segunda parte da dissertação, partimos para o segundo núcleo temático, os *Sentidos Rosarinos*, composta pelos capítulos III e IV. Nesta parte, um dos desafios é recompor as relações de significados entre o rosário / terço e a religiosidade praticada no tempo e no espaço em que o *Memorial* foi produzido. Para tanto, apresentamos os possíveis sentidos incorporados e expressos nas palavras rosário / terço; seu itinerário histórico até o momento em que é representada por Anna Joaquina e a forma como a devoção foi praticada.

No último capítulo, o principal objetivo foi apresentar os termos do conflito étnico-religioso existentes no âmbito da devoção rosarina. Mostramos como esta devoção – , para além de seus limites religiosos – apresenta um processo de silenciamento, da perspectiva historiográfica e memorialística, da população escravizada.

Sempre que possível, para cada autor citado, indicamos as datas de seu nascimento e falecimento, assim como a data da primeira publicação, na língua original ou em português, para que o leitor possa acompanhar cronologicamente o desenvolvimento das idéias, conceitos e informações apresentadas. Em um texto *historiográfico*, mais do que em qualquer outro, a indicação das marcas do tempo, a historicidade, das informações e assuntos discutidos é o principal objetivo. Por este motivo, preferimos citar as fontes consultadas de forma direta – artigos de jornais, encíclicas papais, o *Memorial*, a literatura e a bibliografia sincrônicas ao nosso recorte de tempo – em detrimento das fontes secundárias sincrônicas à nossa enunciação que foram citadas, sempre que possível, indiretamente. Acreditamos que este procedimento ressalta a historicidade das fontes, assim como suas peculiaridades diversas. Sendo assim, apresentamo-las transcritas como no original, sem nenhuma correção ou atualização gramatical. Ao citá-las desta forma, produzimos condições para que o diálogo com leitores possa ocorrer em maior grau, posto que podem tecer suas próprias considerações a partir das fontes (diálogo direto) e não somente a partir das nossas considerações (diálogo indireto).

Desde 1999, quando fazíamos a graduação em história, na Universidade Católica de Goiás, aproximamo-nos ao cotidiano de Anna Joaquina. No início, este convívio com os mortos nos assustou. Logo depois aprendemos que ele é imprescindível ao ofício do profissional da história (ao tempo em que entendemos porque a morte foi uma presença

higienizada, neste ofício). Cumprindo a principal atribuição de nossa pesquisa de Iniciação Científica, quando contamos com bolsa do CNPq – transcrevemos os originais manuscritos de Anna Joaquina da Silva Marques, existentes no acervo do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, da Universidade Católica de Goiás. Tivemos, então, nosso primeiro contato com a história de Goiás. A natureza do *Memorial de Lembrança* orientou nossa infante sensibilidade de pesquisador em história para o cotidiano e para a vida privada, temas recorrentes no *Memorial*. Após a produção da monografia de graduação<sup>6</sup>, quando começamos a reconstituir a trajetória histórica de Anna Joaquina e de seus familiares, passamos para a análise formal do documento produzido por ela, apresentando os problemas decorrentes de sua classificação como um diário íntimo. Esta foi a problemática desenvolvida como trabalho final<sup>7</sup> da pós-graduação *lato sensu* em História Cultural, na UCG.

Paulatinamente, sob influência das seguidas participações nos simpósios promovidos pelo regional centro-oeste, do Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), interessamo-nos pelo que seria o terceiro grande tema de Anna Joaquina: a religiosidade vilaboense. No interior desta temática, influenciados pelo ensaio-manifesto *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*, no qual Carlo Ginzburg sistematizou o paradigma indiciário<sup>8</sup>, rejeitamos os assuntos mais conhecidos e estudados como a Semana Santa e a festa do Divino Espírito Santo. Todavia, em decorrência da situação cronológica do *Memorial* (1881-1930), não foi possível contornar outro tema muito discutido na historiografia religiosa goiana: a reforma ultramontana do catolicismo. Ao iniciar o mestrado, no Programa de Pós Graduação em História, da UFG, decidimos escolher, dentro da religiosidade representada por Anna Joaquina, no *Memorial*, um assunto que lhe fosse secundário, porém, válido para a produção do conhecimento histórico sobre a religiosidade vilaboense e goiana. Nossa pesquisa guarda, portanto, a dimensão de exercício teórico e metodológico do paradigma indiciário. Sabíamos que uma escolha errônea significaria dispêndio do (curto) tempo que dispúnhamos para a pesquisa e, igualmente, de energia. Assim, lançamo-nos ao estudo da devoção à Nossa Senhora do Rosário. O risco assumido, não foi de todo inconseqüente. Havia em mim, um substrato qualquer.

[Criado no sertão goiano, fui marcado, desde os primeiros tempos de minha consciência, por sua cultura popular (e peculiar). Guardo, daquele período, a memória das

<sup>6</sup> Orientada pela profa. dra. Heliane Prudente Nunes.

<sup>7</sup> Orientado pelo prof. dr. Eduardo José Reinato.

<sup>8</sup> Cf. GINZBURG, Carlo. *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário*. In: \_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 143-179.

rezas realizadas nos ranchos de palha e adobe, com fartura de fé, comida e criança. Com sol ou lua-cheia, a luz do cerrado inundava nossos olhos e o pó vermelho da terra grudava nos pés, pernas e, talvez, o corpo todo (o que dependia da animação das crianças e do descuido dos vigilantes olhos maternos). Trouxemos daí, também, a presença dos negros que muito antes de nossa família, organizaram-se no vale do rio Paranã, em resistência à escravidão. Desde este momento, a pele negra foi, aos nossos olhos, uma marca da alteridade, trazendo consigo a religiosidade misteriosa da benzedura, entre outras]. Disto soube Guimarães Rosa.

Após identificar, sistematizar e classificar todas as referências que Anna Joaquina fez ao rosário, em seu *Memorial*, alargamos para outras fontes sobre a devoção rosarina. Neste momento da pesquisa, percebemos que o rosário / terço foi peculiar ao sertão central do Brasil. Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Abadia – mesma entidade supra-sensível com diferentes nomes – guarda ao lado dos divinos Espírito Santo e Pai Eterno, lugar de destaque no devoto coração sertanejo. Surpresos ficamos, também, ao perceber a participação da missionação dominicana francesa para a consolidação deste cenário devocional, no sertão. Mais ainda, olhando da perspectiva histórica, encantou-nos perceber as (trans)formações e diferentes conotações históricas do rosário ao longo do tempo e do espaço: desde a Europa do século XIII, ao centro do continente africano entre os séculos XVII e XIX, chegando aos sertões dos Geraes e, principalmente, dos Guayazes, a partir dos setecentos.

Por fim, ao estudar as relações entre a reforma católica, denominada ultramontanismo, e a religiosidade sertaneja percebemos as tensões, as inaugurações e os encerramentos ocorridos no âmbito religioso, em geral, e no concernente à devoção rosarina, em específico. À medida que estudamos esta devoção percebemos que sua conotação étnica trouxe-lhe a marca da marginalização. A devoção dos Pretos, numa observação historiográfica, foi fragilizada socialmente. Sinal disto é que a irmandade dos vilaboenses brancos (de Nosso Senhor dos Passos) e pretos (Nossa Senhora do Rosário dos Pretos), nascidas ambas no setecentos, tiveram destinos históricos diferentes. A primeira resistiu às reformas religiosas do século XIX e ainda articula suas atividades na Cidade de Goiás. A segunda foi extinta e somente subsistiu primeiro entendida como uma “expressão folclórica” e, atualmente, como cultural. Se a primeira legou à Cidade de Goiás a celebrada procissão do Fogaréu, a segunda resiste nos ternos de congos, nas batidas atávicas e reclamantes das mãos negras no couro das caixas e dos calcanhares no pó do chão. O processo de marginalização da devoção rosarina dos Pretos, para além das motivações teóricas e metodológicas existentes, foi mais um fator a justificar seu estudo.

Ao longo desse percurso, em muitos momentos ficamos divididos entre o indivíduo e a sociedade, entre o detalhe e o contexto, entre a prática e o sentido. Talvez, alguns passos foram perdidos (ou simplesmente dados?). Certamente, um caminho foi percorrido. Ao final, como provocação à leitura, dividimos com o leitor a pergunta: aonde chegamos?



**PARTE I**  
GENEALOGIAS DA TRAMA

# CAPÍTULO I

## TEMA, ESPAÇO, TEMPORALIDADES E FORMAS

### 1.1 – UNIVERSO RELIGIOSO E DEVOCIONAL

A nosso ver, de forma imediata, ao ouvir a palavra rosário somos expostos a um universo semântico religioso. Recorremos ao estudo de Émile Durkheim (1858-1917), *As formas elementares da vida religiosa*, publicado pela primeira vez em 1912, para pontuar o que entendemos por universo semântico religioso. Segundo Durkheim<sup>9</sup>, o fenômeno religioso é formado por algumas atitudes rituais elementares: a) a distinção das coisas em sagradas e profanas, b) a noção de alma/espírito, c) a noção de personalidade mítica, d) a noção de divindade, e) o culto negativo<sup>10</sup>, f) os ritos positivos e g) os ritos piaculares<sup>11</sup>. Assim, o estudo de quaisquer destas atitudes estaria, necessariamente, inserido em um universo semântico religioso.

A presente pesquisa, observando a classificação supracitada, relaciona-se aos ritos positivos. Para Durkheim, esses ritos são expressos, basicamente, pelo sacrifício, pelo consumo ritual, pela comunhão, pelas oblações sacrificiais, pelos ritos miméticos e, por último, pelos ritos representativos ou comemorativos (com ou sem eficácia física). É, pois, dentro desta compreensão, ou seja, como um rito positivo representativo, que abordaremos a devoção à Nossa Senhora do Rosário e suas práticas correlatas na Cidade de Goiás entre 1881 e 1930.

Além do esforço de classificação de Durkheim, comungamos também da definição oferecida por Clifford Geertz (1926-2006), em *A religião como sistema cultural*. Com humor que lhe é peculiar, o autor afirma que “as definições em si nada estabelecem”,

---

<sup>9</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 403.

<sup>10</sup> Formado, principalmente, pelas *interdições* (proibições, impedimentos).

<sup>11</sup> Como elementos constitutivos dos ritos *piaculares*, Durkheim aponta o luto, a colheita insuficiente e a ocorrência de secas (DURKHEIM, 1996, p. 403).

mas que se forem cuidadosamente construídas podem fornecer uma (re)orientação útil ao pensamento. Diante disto, ele define a religião como

[...] (1) um sistema de símbolos<sup>12</sup> que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.<sup>13</sup>

As atividades religiosas induzem a duas espécies de disposições diferentes: ânimo e motivação.<sup>14</sup> Por isto, segundo Geertz, quando dizemos que um indivíduo é religioso, queremos dizer que ele é motivado pela religião. Mas, como alerta o autor, isto é apenas “uma parte” do que desejamos dizer. A outra é que o indivíduo, quando induzido pelos símbolos sagrados, fica susceptível a certas disposições que reunimos sob as rubricas de “reverente”, “solene” ou “devoto”. Tais rubricas encobrem uma “variedade empírica das disposições envolvidas e tendem a assimilá-las aos tons muito graves da maior parte” da vida religiosa. Por causa desta variedade “não se pode falar de apenas uma espécie de motivação chamada religiosidade, da mesma forma que não existe apenas uma espécie de inclinação [disposição ou ânimo] que se possa chamar devoção”<sup>15</sup>.

Para Geertz, a religião não é apenas um discurso moralista, ou seja, uma coletânea de práticas estabelecidas e de sentimentos convencionais. Por mais “obscuro, superficial e perverso que seja seu discurso”, a religião produz significados a respeito da “natureza

<sup>12</sup> Geertz (1989, p. 105) fornece um inventário de significados para a categoria **símbolo**: a) qualquer coisa que signifique outra coisa para alguém (nuvens escuras = chuva); b) sinais convencionais (bandeira vermelha = perigo); c) algo que expressa de forma oblíqua e figurativa aquilo que não pode ser afirmado de modo direto e lateral (“há símbolos em poesia, mas não em ciência, portanto, não há uma ‘lógica simbólica’”). Por fim, a concepção comungada em seu estudo: d) “**qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção**”, na qual, a concepção é o “significado” do símbolo (a cruz é um símbolo falado, visualizado, modelado com as mãos por aquele que se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente). Assim, os “símbolos” ou “elementos simbólicos” são formulações tangíveis de noções; são abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis; são incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças.

<sup>13</sup> GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 104-105. Os símbolos ou os elementos simbólicos são “formulações tangíveis de noções”; são “abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis”, são “incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”, ressalta Geertz. Afirma ainda que os atos culturais, a construção, apreensão e utilização das formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros; tão observáveis como a agricultura e tão públicos como o casamento, por exemplo (GEERTZ, loc. cit).

<sup>14</sup> Para Geertz (1989, p. 110-111), a **motivação** “é uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações”. Ao manter um jejum, por exemplo, o motivo seria as “propensões duradouras de resistir ao jejum”. Os motivos não são atos (comportamentos intencionais) nem sentimentos, mas “inclinações tidas pelo indivíduo para executar determinados tipos de atos ou ter determinados tipos de sentimentos”.

<sup>15</sup> GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 111.

fundamental da realidade”, é um discurso de ordenamento (mesmo que imaginado<sup>16</sup>) diante do Caos.<sup>17</sup> Afirma ainda que a diferenciação empírica existente entre “atividade religiosa” e “experiência religiosa” decorrem da indução e da produção de significados proporcionados pelos símbolos sagrados. Ao mesmo tempo, os símbolos induzem os indivíduos e formulam-lhes idéias gerais de ordem, “por mais oblíquas, inarticuladas ou não sistemáticas” que sejam as idéias religiosas. Daí Geertz ressaltar o papel dos símbolos sagrados, dos padrões culturais.<sup>18</sup>

Sabemos que a devoção à Nossa Senhora do Rosário, ou devoção rosarina, *stricto sensu* se relacionou à Igreja Católica. No entanto, como será apresentado ao longo dessa pesquisa, no Brasil, essa devoção foi praticada em contato com diferentes universos religiosos, em especial, com os dos africanos escravizados.<sup>19</sup> Tais relações construíram especificidades regionais e históricas, assim como especificidades semânticas. Como exemplo destas relações temos a conformatação da devoção rosarina dos Pretos. No Brasil, os africanos escravizados escolheram Nossa Senhora do Rosário como matéria principal de sua prática devocional, uma vez que, em termos numéricos, esta devoção foi uma das mais expressivas entre os escravizados.

<sup>16</sup> Por meio do pensamento, o devoto aceita o “discurso de ordenamento” da religião, ou seja, que a vida é compreensível e que ele pode se orientar efetivamente dentro dela (GEERTZ, 1989, p. 115).

<sup>17</sup> “Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser a apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida”. [...] “os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro”. Em resumo: “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 1989, p. 104). Resta a nós, pesquisadores da religião, investigar esse “milagre particular” em sua dimensão empírica.

<sup>18</sup> Geertz (1989, p. 103-106) afirma que, na vida cotidiana, o cultural, o social e o psicológico estão profundamente mesclados nos indivíduos. Justificam sua separação apenas os exercícios de análise. O autor entende **cultura** como “um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos”, ou seja, “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. Por sua vez, **religião** seria “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”. Os “atos culturais” são a construção, a apreensão e utilização de formas simbólicas. Se os “padrões culturais” são “complexos de símbolos” e a religião é formada por “símbolos religiosos” (“elementos simbólicos”) então a religião é um elemento cultural. O autor afirma que os “padrões culturais” fornecem as possibilidades de instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público. Desta forma, apresenta o cultural, o social e o psicológico como as três bases da vida do indivíduo.

<sup>19</sup> Apesar de compreendermos o catolicismo como o resultado de um processo histórico formado por uma diversidade de práticas e sentidos, a Igreja Católica, por meio de seu Catecismo, é *precisa* ao estabelecer e identificar os seus dogmas.

## 1.2 – DEVOTAR (A PRÁTICA DO VOTO)

Entre as práticas e sentidos que formaram o catolicismo, ocupam lugar de destaque as devoções. Em seu artigo sobre a teoria diferencial da devoção, Eduardo Quadros afirma que é comum a confusão entre a experiência religiosa e a experiência devocional. Mais próximo das identidades doutrinárias, das instruções institucionais, a religião distancia-se sobremaneira da lógica pragmática e sorradeira que orienta o que fazem (a prática) e o que dizem os atores religiosos. Assim, em vez de uma teoria geral da religiosidade, o autor prefere uma abordagem de teor pragmático (a experiência devocional). Em lugar de identificar o funcionamento do religioso numa dimensão abstrata, ele prefere perceber seu funcionamento em um dado grupo, época ou cultura, isto é, em sua dimensão prática. Assim, a experiência devota se localiza para além do caráter doutrinário (religioso), pois se configura como predominantemente utilitária (pragmatismo semântico devocional).<sup>20</sup>

A devoção é um processo relacional entre um devoto, ou seja, aquele que fez um voto, e uma ‘força divinizada’ (que é entendida como superiora a si). A devoção instaura, além de uma atitude de subserviência, um sentimento de *compromisso* para com a força que se evidencia na dimensão da doação por parte do devoto. Outro elemento importante seria a comunicação existente entre a divindade e o devoto: este, com deferência e respeito, informaria àquela suas necessidades. Contudo, a ação de doar implica, necessariamente, na de receber, na existência de uma ética, de um complexo jogo de demandas existentes no compromisso.<sup>21</sup>

Para além do exposto, alertamos que, no interior da experiência devocional, ocorre também um processo de (re)elaboração da devoção. No exercício da devoção, o indivíduo não se comporta, unicamente, passivo. Ele partilha, mas também atualiza os sentidos implícitos à experiência devocional, agregando a ela a sua subjetividade, os seus valores, atribuindo-lhe historicidade (“O mal ou o bem, estão é em quem faz; não é no efeito que dão”<sup>22</sup>).

Neste estudo, entendemos devoção como a dimensão da prática do voto, um conjunto sistemático de atitudes empíricas, nem sempre materiais, que envolvem o falar, o rezar, o caminhar (nas procissões), o encontro, as vigílias etc. A devoção comporta certa conotação de proselitismo, a arregimentação de pessoas em torno de uma ‘força divinizada’,

<sup>20</sup> QUADROS, Eduardo Gusmão. O devir poético das devoções: esboço de uma teoria diferencial. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar./abr. 2006. p. 290.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.299.

<sup>22</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 113.

em específico, que objetiva aumentar, cada vez mais, o número de devotos de tal ou qual devoção. Entre outras formas, entendemos que a devoção perpassa também por materializações da ‘força divinizada’ pela: a) produção iconográfica (gravuras, estampas, bandeiras, quadros etc.); b) produção plástica (estátuas, esculturas, amuletos etc.); c) diversas ornamentações destas representações (fabricação de vestimentas e coroas; na utilização de retalhos de tecidos, rendas e papéis; na utilização de flores artificiais e naturais, de velas etc.) e d) pela delimitação de espaços específicos para as imagens (oratórios, altares, andores etc.). Consideramos fulcral à devoção a realização das festas<sup>23</sup> em honra, louvor, memória e homenagem às ‘forças divinizadas’. Essas festas são grandes celebrações comunitárias que compreendem as celebrações religiosas (cultos), as procissões, quermesses (bazar, feiras e leilões), comidas, danças e demais práticas devocionais.<sup>24</sup>

Entendemos o funcionamento da devoção como uma técnica, constituída por “particularidades universalizáveis”, baseadas em demandas específicas, mas com possibilidade de ser reproduzida ao longo do tempo.<sup>25</sup> Para Quadros, tratando-se de devoção, tanto os enunciados, as ações desenvolvidas, quanto o saldo resultante, estão em interação direta. Por entender a devoção como uma técnica, como uma arte e uma ciência, o autor afirma que toda a dimensão estética e artesanal da ação-devota deve ser valorizada.<sup>26</sup>

À medida que nosso macro recorte temático é constituído pelo universo de práticas e sentidos dos agentes (populares e institucionais) católicos, o nosso micro-recorte é, portanto, a devoção rosarina. Se a devoção à Nossa Senhora do Rosário é o tema principal desse estudo, importa ressaltar que ela será observada, principalmente, por meio do documento produzido por uma vilaboense, Anna Joaquina da Silva Marques, em seu *Memorial de Lembrança*<sup>27</sup>, entre os anos de 1881 e 1930.

No âmbito do espaço semântico da devoção rosarina, ocorreu uma prática religiosa recorrente no sertão: a recitação do rosário e/ou terço, que será apresentada e analisada, no capítulo III. Por hora, informamos que, na segunda metade do século XIX, a

<sup>23</sup> As festas da Igreja são os “dias em que se celebram os grandes mistérios da religião, como a SS. Trindade, a Natividade, a Ressurreição, ou que comemoram os santos, ou os acontecimentos sagrados na história da Igreja. O dia de festa de um santo geralmente é o aniversário de sua morte” (NOVA ENCICLOPÉDIA CATÓLICA, 1969, p. 1152). A festa pode ser “uma comemoração ou uma solenidade religiosa, com ou sem missa própria” (MAIA, [1966?], p. 87).

<sup>24</sup> A partir dessas informações, utilizaremos a expressão prática devocional em lugar de experiência devocional.

<sup>25</sup> QUADROS, Eduardo Gusmão. O devir poético das devoções: esboço de uma teoria diferencial. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar./abr. 2006. p. 300.

<sup>26</sup> QUADROS, loc. cit.

<sup>27</sup> MARQUES, Anna Joaquina da Silva. *Memorial de lembrança*. Cidade de Goiás, 1881-1930. Vários cadernos. Manuscrito. Fundo Cônego Trindade. IPEHBC/UCG. Doravante *Memorial*.

“reza do terço” derivou-se da “reza do Rosário”. Portanto, terço e rosário, para Anna Joaquina Marques, por exemplo, ou para outra pessoa da Cidade de Goiás, naquele período, eram termos, até certo ponto, análogos.

Por ter evocado o sertão, no parágrafo anterior, passamos à sua justificação, esforçando-nos em apresentar a delimitação espacial dessa pesquisa. Sabemos que, ao longo do processo histórico brasileiro, a historiografia registrou a formação das especificidades regionais. Possivelmente, o primeiro ensaio de criação de uma identidade regional tenha nascido da clássica oposição entre litoral e sertão.

Em seus primórdios, a palavra sertão significou um espaço aberto, cujas fronteiras eram amplas e móveis.<sup>28</sup> Por definição, expressou a ausência de lugar (“O sertão é sem lugar”<sup>29</sup>), o não-lugar ou o além-lugar (“Sertão, – se diz –, o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem”<sup>30</sup>). Ao menos, foi esta a perspectiva do colonizador português, que, do litoral, “descobriu” o interior com o seu olhar estrangeiro. Em oposição, para o sertanejo, seu habitante, ele significava o todo-lugar: “o sertão está em toda a parte”<sup>31</sup>, “o sertão é do tamanho do mundo [...] o resto pequeno é *vereda*”<sup>32</sup>. O sertão estaria dentro de sua gente, como afirmou João Guimarães Rosa (1908-1967):

[...] sertão sempre. Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera.<sup>33</sup> [...] Mas o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele; não era para à força se compor. Todos que malmontam no sertão só alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela.<sup>34</sup>

Diante de sua imprecisão idiossincrática, não é, portanto, possível o uso da palavra sertão como uma circunscrição espacial. Sertão evidenciou um juízo, criado sempre do exterior. É este o sentido utilizado nesse trabalho.

A devoção à Nossa Senhora do Rosário, tanto por parte dos brancos quanto dos africanos escravizados, assim como a prática da reza do rosário/terço adquiriram, no interior

<sup>28</sup> RONCARI, Luiz. *O Brasil de Rosa (mito e história no universo Rosiano)*. O amor e o poder. São Paulo: Ed. da UNESP, 2004. p. 154.

<sup>29</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 370.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 89-90. (Grifo do autor).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 391.

do Brasil, características específicas. Em especial, em Goiás, essas práticas religiosas foram celebradas na literatura. Isto posto, apresentamos, a seguir, alguns discursos que localizaram Goiás como um sertão brasileiro.

### 1.3 – GOYAZ, UMA PROVÍNCIA SERTANEJA

É preciso de saber os trechos de se descer para Goiás: em debruçar para Goiás, o chapadão por lá vai terminando, despenha. Tem quebra-cangalhas e ladeiras terríveis vermelhas. Olhe: muito em além, vi lugares de terra queimada e chão que dá som – um estranho. Mundo esquisito!<sup>35</sup>

Atualmente localizada no Triângulo Mineiro, no final do século XIX, a cidade de Uberaba foi conhecida como a porteira para o *sertão bruto*, ostentando o título de *Sertão da Farinha Podre*.<sup>36</sup> Se aí se localizava o sertão bruto, por sua vez, a cidade paulista de Itapura, à margem do rio Tietê, foi considerada como a entrada para o “sertão do Oeste”.<sup>37</sup> Eram, pois, vários os sertões. O Grande Sertão de Guimarães Rosa – “o sertão dos Gerais”<sup>38</sup> –, por exemplo, é plural. Localizado no interior do Brasil é uma não-região, de margens fugidias e fronteiras móveis. Se, em grande parte, o Grande Sertão rosiano foi mineiro, confrontava-se freqüentemente com Goiás.

Quem tem mais dose de demo em si é índio, qualquer raça de bugre. Gente vê nação desses, para lá fundo *dos gerais de Goiás*, adonde tem vagarosos grandes rios, de água sempre tão clara aprazível, correndo em deita de cristal roseado [...].

Passava era uma tropa, os diversos lotes de burros, que vinham de São Romão, levavam sal para Goiás.

[...]

– “Vim de vez!” – disse, quando retornou de Goiás.

[...]

[...] para que foi que eu que eu tive que atravessar o rio, defronte com o Menino? O São Francisco cabe sempre aí, capaz, passa. O chapadão é em sobre longe, beira até Goiás, extrema. Os gerais desentendem de tempo.

<sup>35</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 320.

<sup>36</sup> Segundo Freitas (2002, p. 53), esta denominação decorre do período do bandeirantismo paulista. Como ele informa, em 1809, o presidente da capitania de Goiás, o capitão general d. Francisco de Assis Mascarenhas, o marquês da Palma, “nomeou o então sargento mor Antônio Eustáquio da Silva e Oliveira, a pedido do cel. José Manoel da Silva e Oliveira, fê-lo como comandante regente dos sertões da Farinha Podre”. Freitas apresenta uma narrativa possivelmente nascida na tradição popular. Vejamos: “Numa dessas esquecidas áreas do sertão, dentro da confluência dos rios Grande e Paranaíba, algumas bruacas foram deixadas com farinha de mandioca. E [...] no retorno da bandeira, o produto já estava podre [...]”. Nesta narrativa, destacamos a falta de precisão na localização espacial. O autor cita “uma área dentro da confluência dos rios Grande e Paranaíba”, ou seja, todo o Triângulo Mineiro. A mesma observação é válida para a dita bandeira.

<sup>37</sup> CÂNDIDO, Antônio. Introdução. In: MORAES, Joaquim de Almeida Leite. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

<sup>38</sup> ROSA, op. cit., p. 395.

[...]

– “Tenho uns parentes meus em Goiás [...]” – Zé Bebelo falou, aliviado de repente.

[...]

– “Bem. Se eu consentir o senhor ir-se embora para Goiás, o senhor põe a palavra, e vai?”.<sup>39</sup>

### Muitas vezes com a Bahia

Estávamos em terras que entestam com a Bahia. Em Bahia entramos e saímos, cinco vezes, sem render as armas. Isto que digo, sei de cor: brigar no espinho da caatinga pobre, onde o cãcã canta. Chão que queima, branco! E aqueles cristais, pedra-cristal quase de sangue [...]. Chegamos até no cabo do mundo.<sup>40</sup>

Por vezes, os sertões de Rosa se confrontavam, também com Pernambuco (“E era um Luís Pajeú – com a faca-punhal do mesmo nome, e ele sendo do sertão do mesmo nome, das comarcas de Pernambuco”<sup>41</sup>); comportando, inclusive, o grande São Francisco (“O São Francisco partiu minha vida em duas partes”<sup>42</sup>).

Dentre(o) (d)os vários sertões, Joaquim de Almeida Leite Moraes (1834-1895), presidente da província de Goiás, no de 1881<sup>43</sup>, em seus *Apontamentos de viagem*, conheceu e nomeou “os sertões de Goiás, Mato Grosso e Pará”. Provavelmente, seu conhecimento decorreu de sua experiência pessoal de trabalho quer na cadeira da presidência quer em suas viagens por estes locais.

Não esqueçamos que o processo de “identificação” do sertão foi construído, privilegiando-se o ponto de vista do litoral para o centro do território brasileiro (itinerário tradicional). Se, ao contrário, mudarmos nosso ponto de vista para a Cidade de Goiás, por exemplo, outros itinerários são possíveis. Thomaz de Sovza [sic], em sua *Carta ou plano geographico da Capitania de Goyas*, datado de 1777, mostra que se chegava a então Vila Boa por dois caminhos: o caminho Oeste, que levava à “Província de Cviabá” [sic], e o caminho Leste que, após “Meya Ponte”, dividia-se em três: a) um rumava para o Sudeste sendo que após o Registro do Rio Grande, dava na “Capitania de Sam Pavlo” [sic]; b) outro rumava para o Leste e, além do “Arrayal de S. Lvzia”, passando pelo “Registro de S. Bartolomeu”, dava na

<sup>39</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 38; 79; 93; 126; 292. (Grifo nosso).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>43</sup> Mesmo ano em que Anna Joaquina iniciou a redação de seu *Memorial de Lembrança*.

“Capitania das Minas Gerais” e c) o terceiro caminho rumava de “Meyra Ponte”, para o Nordeste e após o “Registro de S. Maria” dava na Capitania da Bahia. Assim, apesar da literatura disponível privilegiar o caminho Leste, em especial o da capitania de São Paulo (itinerário tradicional), diversos foram os caminhos de Goiás, desde o século XVIII.

Goiás também foi sertão da perspectiva de Mato Grosso. A romancista vilaboense Rosarita Fleury (1913-1993) em sua novela histórica *Sombras em marcha: na vivência da fuga*, publicado em 1983, contribuiu para consolidar tal entendimento. O tempo da matéria enunciada em sua novela histórica se localiza na segunda metade da década 1860. Um dos protagonistas da obra foi o coronel Leopoldo José Martins, cuiabano e residente na vila do Corumbá. Diante dos perigos que a Guerra do Paraguai traria à sua sobrevivência, e de sua família, o coronel decidiu fugir de sua vila e rumou para Goiás, onde, acreditou, estaria a proteção para sua família. No início da novela, nos é apresentado o seguinte diálogo: “– Que maravilha! Vamos viajar. Para onde, papai? Rio de Janeiro? Será que vamos ver a corte? § – Que Rio que nada! – respondeu o coronel Leopoldo, aborrecido. Vamos pro sertão [...] para Goiás [...]”<sup>44</sup>. Na seqüência da narrativa, a personagem Sabina, selecionando os itens que levaria consigo, jogou seu bandolim sobre a cama para que a escravizada Litão o acondicionasse. Orienta: “– Vai dentro da canastra, levo as músicas também. Não sei se, em Goiás, vou poder aprender. Papai disse que é sertão, mas deve ter alguém que saiba tocar um pouco”.<sup>45</sup>

Não utilizamos as informações desta novela como uma fonte informacional histórica, em sentido estrito, mas como exemplo de um discurso que (con)forma a identificação de Goiás como sertão. Se, neste ponto do texto, nos ocupamos com a construção de sentidos sobre Goiás em sendo sertão, o caráter ficcional da novela histórica não se apresenta problemática a para nossa narrativa historiográfica.

Voltamos, pois, ao caminho tradicional de identificação do sertão, ou seja, do litoral do Brasil, via Sudeste, para o interior. Neste, a cidade de Uberaba ocupa lugar privilegiado. Ela pertenceu à Capitania de Goyaz, até 1816, quando foi incorporada à capitania das Minas Gerais. Mas, continuou submetida ao governo eclesiástico goiano, até 1907<sup>46</sup>, ano em que foi elevada à sede da diocese que recebeu seu nome. Passando por esta cidade, em 1881, Joaquim Moraes, afirmou:

<sup>44</sup> FLEURY, Rosarita. *Sombras em marcha: na vivência da fuga*. [S.l.: s.n.], 1983. p. 53.

<sup>45</sup> FLEURY, loc. cit.

<sup>46</sup> Até esta data esteve o território do Triângulo Mineiro sob a jurisdição da Diocese de Sant’Anna de Vila Boa.

Uberaba é uma cidade comercial; levantada no centro da indústria pastoril e da agricultura, ela constituiu-se a mola real de todo o movimento mercantil daqueles sertões, e ao mesmo tempo o promotor principal de seus melhoramentos morais, agitando-os à luz da imprensa, pela discussão das teses sociais que se prendem ao progresso humanitário [...] A cidade é extensa, suas casas sofríveis<sup>47</sup>, suas ruas mal alinhadas e algumas mal calçadas, e se bem que seja a mais importante do sertão e esteja destinada a constituir-se capital de uma província, não corresponde todavia a brilhante nomeada que tanto a recomenda ao viajante como *uma corte em miniatura*.<sup>48</sup>

Decorridos exatos dez anos, também passou por Uberaba o bispo de Goiás, dom Eduardo Duarte e Silva. Em 1891, localizava-se nesta cidade o ponto terminal da Companhia Estrada de Ferro Mogiana, que ligava o Triângulo Mineiro a província de São Paulo.<sup>49</sup> Até aí, dom Eduardo fez a viagem de trem. Deste local até a sede da diocese que governaria, terminou a viagem em lombo de animais de sela, na companhia dos tropeiros liderados por um certo Manuel Eustáquio.<sup>50</sup> Vale lembrar que, em 1881, época da viagem de Joaquim Moraes, a última estação da estrada de ferro se localizava, ainda, em território paulista, na cidade de Casa Branca, situada antes de Franca (no caminho feito pelo presidente). Em 1896, a companhia Mogiana abandonou o projeto ferroviário de extensão dos trilhos rumo a Goyaz. A última estação localizava-se, então, na cidade de Araguari. Quase vinte anos depois, a estrada de ferro atravessaria o rio Paranaíba, chegando em terras goianas, o que se deu em 1912. Inaugurou-se, a partir desta data, um novo período para a história econômica e para a modernização de Goyaz.<sup>51</sup>

Ao se deslocar do Rio de Janeiro para a Cidade de Goiás, sede de sua diocese, registrou o recém nomeado bispo de Goyaz, dom Eduardo Duarte Silva, diversas e muitas informações sobre sua viagem em um livro de apontamentos de que, posteriormente, se originou a sua autobiografia intitulada *Passagens*. Nele, anotou suas primeiras impressões sobre as “terras de Goyaz”. Conta-nos que, após atravessado o Rio Grande e, portanto, situando-se nas terras do Triângulo Mineiro, então jurisdição de seu governo, considerou-se entre “sertanejos”. Atravessado o rio Paranaíba, entrou em território goiano. Seguindo de Santa Rita (atual Itumbiara) para Vila Bela (atual Morrinhos), surpreendeu-se com a paisagem

<sup>47</sup> Como explica o autor, o termo *sufrível* ou *regular* são “notas” “intermediárias entre a má ou péssima e a boa ou ótima” (MORAES, 1995, p. 86).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 66. (Grifo do autor).

<sup>49</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens*: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. p. 76.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>51</sup> BORGES, Barsanufio Gomides. A Estrada de Ferro Goiás: uma análise histórica. In: COELHO, Gustavo Neiva (Org.). *Ferrovias*: 150 anos de arquitetura e história. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2004. p. 84.

natural, deixando impresso traços do imaginário que os habitantes do litoral alimentavam sobre o sertão:

Pensava eu viajando nas estradas de Goyaz, ter de atravessar espessas matas, caudalosos rios, de encontrar animais ferozes, em suma o centro do Brasil em toda sua pujança primitiva, e preparava-me para grandes surpresas. Que decepção!! Campos em que mal vegetam árvores raquíticas e tortas com raros galhos, tais como as lixeiras, mangabeiras, paus-santos, corrioleiras, vinháticos, marmeladas, pequizeiros, caraíbas paus d'óleo, muricis, paus-terra, araticuns, laranjeiras do campo, araçás, canelas-de-ema, árvores da quina, cagaiteiras, cajuís e outras; nos brejos, e nas lezírias as belas palmeiras buritis e nos terrenos de poucos humos as pindaíbas, cuja madeira é toda imprestável.<sup>52</sup>

Possivelmente, dom Eduardo, habituado com sua paisagem vegetal de origem – a Mata Atlântica, possuidora de árvores de grande porte e, à época, ainda existente em grande parte do litoral – de imediato, não reconheceu a especificidade da fauna e flora da região.

Outro registro sobre a província de Goyaz, na segunda metade do século XIX, foi produzido pelo visconde de Taunay. Eleito pela segunda vez como representante da província de Goyaz, na Câmara dos Deputados, Alfredo Maria Adriano d'Escragnolle Taunay (1843-1899), célebre autor d' *A Retirada da Laguna*, e do proto-romance regionalista, *Inocência*, produziu uma memória, por meio da qual, representou a província goiana na feira universal da Filadélfia, realizada em 1876, em comemoração ao centenário da independência dos Estados Unidos da América. Intitulada *Goyaz*, esta memória teve sua primeira publicação pela Imprensa Nacional, naquele mesmo ano. Interessa-nos, na obra, a definição de sertão trazida pelo autor:

Sertão no Brasil quer dizer terreno ainda não de todo ganho ao trabalho e à civilização. Todas as províncias limitrophes de Goyaz o têm largo e até mal conhecido; mas agora aos pontos mais extemos do Pará, Maranhão, Piauí, Bahia, Minas Gerais, São Paulo e Mato Grosso, somem-se as léguas e léguas que é preciso vencer para chegar à capital de Goyaz e às suas cidades [...] e ter-se-á consideração para quem vive tão segregado e talvez esquecido da comunhão brasileira.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens*: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. p. 85.

<sup>53</sup> TAUNAY, Visconde de. *Goyaz*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1931. (Coleção encadernada. Fundo Cônego Trindade. IPEHBC/UCG). p. 10.

Para além deste conceito, em outro trecho, Taunay evidenciou seu entendimento sobre a segunda província mais pobre do Império do Brasil<sup>54</sup> que, por mais de uma vez, representou como deputado:

Goyaz não tem população para bem povoar uma zona sequer de seu imenso território; não tem hábitos de trabalho constante, pois não vê a retribuição imediata do labor; não sente em si a evolução do progresso; vive vida lânguida e desanimada e, prostrado sobre minas riquíssimas de ouro, não possui um real de seu.<sup>55</sup>

Nas afirmações do major do Exército Imperial, talvez as nuances das tintas usadas, ou mesmo as cores escolhidas, decorram do fato dele não ter sido um íntimo conhecedor das terras goianas. Seu contato com Goyaz deu-se de forma eventual, quando marchou para a Guerra do Paraguai como expedicionário do exército imperial, por volta de 1865. Este, o mesmo referente da novela histórica de R. Fleury. Soma-se ao seu “desconhecimento empírico” o fato de ter manuseado, como fontes informacionais, para a redação de sua memória, os relatos de viajantes naturalistas, principalmente os estrangeiros.<sup>56</sup> Nestes relatos, como é discutido na historiografia nacional, os povos sul-americanos foram enxergados a partir da óptica civilizacional européia, o que serviu para caracterizar uma grande distância civilização, entre os dois continentes.

Em nossa leitura, ao retrocedermos ao início do século XIX, precisamente, em maio de 1819, próximo ao arraial de Crixás, localizada na parte central da capitania de Goyaz, encontramos um destes viajantes, o médico austríaco Johann E. Pohl (1782-1834). Este se refere a sua marcha como “uma viagem através dos sertões”.<sup>57</sup> Em determinado trecho de seu diário de viagem, encontrando-se enfermo, deixou-nos registrado seu temor em continuar sua marcha rumo ao sertão do norte, atual estado do Tocantins.

O leitor pode considerar, em nossa narrativa, informações excessivas sobre o sertão, carentes de pouca classificação e de exercício de síntese. *Fechar o sertão?*

O Senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado o sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras

<sup>54</sup> UNES, Wolney. Apresentação. In: TAUNAY, Visconde de. *Goyaz*. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2004. p. 07.

<sup>55</sup> TAUNAY, Visconde de. *Goyaz*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1931. (Coleção encadernada. Fundo Cônego Trindade. IPEHBC/UCG). p. 09.

<sup>56</sup> UNES, op. cit., p.08-09.

<sup>57</sup> POHL, Joahann Emanuel. *Viagem no Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1976. p. 186.

altas [...] Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos;”<sup>58</sup> [...] “pediram notícia do sertão. [...] o sertão nunca dá notícia.”<sup>59</sup>

Além de sertão, outro conceito consolidado na historiografia é o de “região central do Brasil” ou seu similar “Brasil Central”. A essa corresponde, em termos políticos e geográficos, a atual região Centro-Oeste, reconhecida como o “interior” do país.<sup>60</sup> No final do século XIX, período inicial de nossa pesquisa, essa região foi formada, aproximadamente, pelas províncias de Goyaz e de Mato Grosso que, à época, incorporavam os atuais estados de Tocantins e Mato Grosso do Sul, respectivamente.

De forma geral, a atual divisão regional do Brasil é baseada na existência de supostos “traços comuns no que se refere aos aspectos físicos, humanos, econômicos e culturais”.<sup>61</sup> Contudo, à medida que restringimos nossa observação a alguns destes aspectos, identificamos mais especificidades que semelhanças, mais distâncias que proximidades.

Ao observar o aspecto cultural, em sua dinâmica espacial, notamos algumas peculiaridades. O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão estudou as práticas das congadas em diferentes municípios de Goiás, ao longo das décadas de 1970 e 1980. Percebeu que em Catalão esta prática é uma manifestação cultural expressiva para a cidade.<sup>62</sup> Por sua vez, em se tratando do município de Goiás, a congada foi descrita pelos habitantes como decadente, quando comparada à do passado.<sup>63</sup> Em outro estudo, sobre a cidade de Pirenópolis, não muito distante de Goiás, a dança dos Congos, apesar de realizada, não recebe destaque por parte de seus moradores.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 23-24.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>60</sup> Por exemplo, é o uso feito em Costa (1978, p. 15). Atualmente, essa região é formada pelos estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Goiás.

<sup>61</sup> BRASIL. Ministério das Relações Exteriores do Brasil. Disponível em: <<http://www.mre.gov.br/CDBRASIL/ITAMARATY/WEB/port/divpol/apresent/apresent/index.htm>>. Acessado em: 22 nov. 2007.

<sup>62</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Ed. da UFG, 1985.

<sup>63</sup> Id. *Peões, pretos e congos*. Goiânia: Oriente; Brasília: Ed. UnB, 1977.

<sup>64</sup> Id. *Cavalhadas de Pirenópolis*. Um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

Assim, dependendo da escala<sup>65</sup> de observação adotada, e dos elementos considerados, ao valorizar o aspecto cultural, podemos tanto aproximar como diferenciar as regiões, estados e municípios. Claro que a escala de observação pode não ser utilizada como uma categoria de análise. Marina de Mello e Souza se perguntou sobre quais teriam sido os fatores que contribuíram para a manutenção das congadas no Rio de Janeiro, em algumas cidades vizinhas a Parati, quando nesta a festa tinha sido completamente suprimida.<sup>66</sup> Em sua observação, não considerou as diferenças de escalas.

A tratarmos de um elemento constituinte de cultura, ou para utilizar uma fórmula mais precisa, ao consideramos uma prática cultural<sup>67</sup>, dois esforços, entre outros, são possíveis: um aglutinador e outro especificador. Os dois se relacionam ao “princípio da variação da escala”.<sup>68</sup> O esforço aglutinador aproxima os aspectos culturais dos diferentes estados e regiões, possibilitando, assim, abordagens macro-analíticas. De forma contrária, se procedermos a uma análise que valorize o micro-recorte, perceberemos que os aspectos culturais, antes tidos como “comuns”, apresentam diferenças significativas entre (e intra) regiões.<sup>69</sup> Além da variação da escala, essas diferenças decorrem, entre outros elementos, da dinâmica espacial e do processo histórico.

---

<sup>65</sup> O conceito de escalas é recorrente nos domínios da cartografia e da física, onde nasceu. Desde o final da década de 1970 e, ao longo da seguinte, esse termo conquistou um importante espaço dentro da historiografia. Escala é uma seqüência ordenada de marcas dividida em partes iguais, mediante a qual é indicada a relação entre duas dimensões/distâncias: as representadas no plano e as presentes na realidade. Dessa forma, ela é um instrumento de medida que indica a correspondência entre: a) uma representação (um desenho técnico, uma planta) e b) a realidade dimensional a que se refere, ou seja, seu referente (uma casa, uma cidade, um continente). Por esse motivo a escala tornou-se importante na cartografia. Por meio da escala de uma planta, é possível medir as distâncias exatas do referencial representado. É, pois, a exatidão matemática existente em sua “representação” aquilo que diferencia uma planta de uma carta ou de um mapa. *Diminuir a escala* significa aumentar a área representada, ou seja, aumentar seu valor numérico, o que implica na supressão de muitas informações. À medida que o conteúdo se generaliza, a precisão diminui. Dessa forma, uma representação com pouca precisão possui uma escala também pequena, contudo, com valor numérico grande. De forma contrária, se quisermos aumentar a precisão da representação, devemos diminuir a área representada (o que conseqüentemente *aumentará a escala* utilizada, mas diminuirá seus valores numéricos). **Escalas grandes** são aquelas com valores numéricos até 1:25.000. P. ex.: as plantas (cadastrais, de cidades, de propriedade etc). **Escalas médias** possuem valor numérico entre 1:25.000 e 1:300.000. P. ex.: cartas topográficas. **Escalas pequenas** têm sua escala entre 1:300.000 e 1:1.000.000. P. ex.: cartas corográficas e mapas geográficos.

<sup>66</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

<sup>67</sup> Nesse estudo, entendemos a devoção rosarina como uma prática. Ver: CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

<sup>68</sup> REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. \_\_\_\_\_ (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1998. p. 14.

<sup>69</sup> O que aconteceu, por exemplo, com a “chegada da Rainha”, a festa de escravos realizada na Cidade de Goiás no período da escravidão e, atualmente, extinta. A chegada da Rainha inseria-se dentro da Congada, prática cultural de forte conotação étnica, religiosa e popular. A Congada, praticada em diversas cidades de Goiás, e do Brasil, submete-se a variações espaços-temporais, assim como todas as manifestações culturais.

#### 1.4 – A DEVOÇÃO ROSARINA NA CULTURA GOIANA

Até o momento, utilizamos vários termos relacionados ao vocábulo cultura. Apesar da farta bibliografia existente nas Ciências Humanas dedicada à sua conceituação e crítica<sup>70</sup> apresentamos, em linhas gerais, a compreensão considerada nesta pesquisa.

No artigo *A religião como sistema cultural*, Geertz ressaltou que a despeito da “má reputação” do termo cultura, decorrente da multiplicidade de seus referentes e da nebulosidade com que tem sido invocado, é possível sua utilização desde que livrado dos referentes múltiplos e das ambigüidades “fora do comum”. Para o autor, incorporado em símbolos, o conceito de cultura denota um padrão de significados transmitido historicamente, “um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.<sup>71</sup>

Neste trabalho, mais que um conceito com fronteiras precisas, o vocábulo cultura expressa uma região semântica e historiográfica. Eduardo Quadros, ao caracterizá-lo, evoca alguns traços elementares presentes nos “fenômenos culturais”. Segundo o autor, o termo cultura a) porta uma esfera cognitiva, b) suporta uma dimensão performática e c) comporta um campo motivacional. Na esfera cognitiva estão localizadas as representações de si, dos outros e do mundo, que tendem à reprodução, objetivando “fixar” um espaço social e um regime de verdades. Por meio destas representações os indivíduos partilham, de forma tensionada, ordenações e planejamentos. A dimensão performática é expressa pelos “modos de fazer assumidos da competência significativa”<sup>72</sup>, o que pode resultar em formas relativamente padronizadas de apropriação e exposição encontradas em uma configuração social, em “estilos” específicos a uma cultura<sup>73</sup>. O terceiro *traço* dos fenômenos culturais, o campo motivacional, seria formado pelos afetos e pelos desejos, desde que se entenda que o comportamento humano excede à mitologia do ser racional. Reproduzindo a fala do autor “estender as razões dadas é ir além das legitimações propostas”.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Esta revisão bibliográfica não constou entre os objetivos dessa pesquisa. Contudo, ela pode ser verificada em: LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989; KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: Ed. EDUSC, 2002; EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2005.

<sup>71</sup> GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 103.

<sup>72</sup> QUADROS, Eduardo Gusmão. O devir poético das devoções: esboço de uma teoria diferencial. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar./abr. 2006. 294-295.

<sup>73</sup> QUADROS, loc. cit.

<sup>74</sup> QUADROS, loc. cit.

No interior de uma abordagem que valoriza os aspectos culturais, semânticos e históricos, o espaço de uma prática cultural seria fluido ou passível de precisão? Na iminência do desequilíbrio, onde o destino certo seria o vazio de sentido, perguntamos: como precisar espacialmente uma prática cultural? A partir do lugar de fala do historiador, de sua especialização profissional, poderíamos afirmar que a documentação disponível sobre uma manifestação cultural pode evidenciar sua dimensão espacial, desde que seja tratada historiograficamente. Cabe dizer que a documentação basilar desse estudo é o *Memorial de Lembrança*, escrito por Anna Joaquina Marques, entre os anos de 1881 e 1930, na Cidade de Goiás. Por protagonizar nossa trama histórica, em sua condição singular de memorialista vilaboense, apresentamos informações específicas sobre Anna Joaquina, no capítulo II, e sobre a fonte documental que produziu, adiante. Passamos, agora, aos aspectos relativos ao recorte temporal adotado.

### **1.5 – TEMPORALIDADES VILABOENSES: 1881 – 1930**

No período de 1881 a 1930, foi produzido o *Memorial* de Anna Joaquina Marques, a principal fonte de informação que utilizaremos sobre a devoção à Nossa Senhora do Rosário. O documento produzido por Anna Joaquina é um testemunho da sociabilidade vilaboense original, posto que não identificamos nenhuma outra fonte que se lhe equivalesse para a produção do conhecimento histórico sobre Goiás. O *Memorial* apresenta a realidade vilaboense produzida a partir do indivíduo e, o que contribui mais para a originalidade do documento, por uma mulher. Alertamos o leitor que Anna Joaquina se apresenta ora como um “agente” da prática devocional rosarina: no que concerne à sua participação direta na recitação dos rosários/terços, nas atividades realizadas na igreja do Rosário dos Pretos. A autora ora se apresenta como um “paciente”, uma testemunha da devoção praticada pelos negros escravizados, na Cidade de Goiás. Não sendo negra e, conseqüentemente, não tomando parte na devoção de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Anna Joaquina Marques, além de uma expectadora, produziu sentidos sobre a devoção rosarina dos pretos à medida que registrou vários apontamentos sobre essa prática devocional.

Os anos entre 1881 e 1930 foram marcados por acontecimentos importantes para a história política e social de Goyaz: a propagação das idéias positivistas e liberais, o processo de abolição dos escravos e a implantação e consolidação da República. A Maçonaria, principal divulgadora do positivismo em território goiano, travou intenso debate com o clero,

envolvendo-o “numa hostilidade sem trégua”<sup>75</sup>. Na Cidade de Goiás, o momento que antecedeu e procedeu a proclamação da República foi marcado por (in)ensos debates políticos. Alguns jornais vilaboenses pautavam estes debates: entre os quais encontrava-se o jornal *Goyaz* que circulou entre 1884-1910, trazendo em seu subtítulo o epíteto “Órgão do partido Liberal”<sup>76</sup>. Este jornal é utilizado por nós como exemplo do discurso formulado pelos positivistas e liberais, conseqüentemente, abolicionistas, republicanos e de posicionamento anticlerical. Em lado oposto, apoiando os clérigos e a “situação”, estava o *Publicador Goiano*, que foi publicado entre 1885-1892.<sup>77</sup> Posteriormente, entre 1890-1891, foi publicada a revista *A Cruz*<sup>78</sup>, de responsabilidade dos dominicanos e que rebateu de forma mais pontual, as críticas do *Goyaz*.

Foi grande a efervescência política da Cidade de Goiás nas décadas finais do século XIX. Este debate foi recorrente na literatura de época consultada por nós. Em seus *Apontamentos de viagem*, Joaquim Moraes, presidente da província de Goyaz no ano de 1881, sobre isso registrou:

O goiano, em geral, é demasiadamente obsequioso e afável, franco e jovial, generoso e cavalheiro. Como político, só tem duas normas invariáveis de conduta. Se o governo o satisfaz, qualquer que seja a sua política, o apóia com extrema dedicação; se o não satisfaz, arregaça as mangas, atira-lhe bombas e foguetes; vai à imprensa, devassa-lhe a vida privada e o cobre dos

<sup>75</sup> BRETAS, Genesco. Frei Germano Llech: vida e obra. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*. Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 190.

<sup>76</sup> Segundo Teles (1989, p. 37-39), o jornal *Goyaz* foi fundado em 1884 “pelos irmãos Antônio Félix e José Leopoldo de Bulhões Jardim. Impresso em prelo Alausê, de propriedade de Inácio Soares Bulhões”. Também republicano e liberal foram o jornal *Tribuna Livre* (publicado entre 1878-1884), o jornal *Bocaiúva* (1882-3), *O Libertador* (1885), o *Brasil Federal* (1886-7), todos na Cidade de Goiás. Contudo, o primeiro número publicado de *Goyaz* trouxe a data tópica de 17 de setembro de 1885. Em sua terceira edição, de 5 de outubro de 1885, publicou em seu “editorial” os dizeres: “GOYAZ –, órgão do partido liberal, escptorio à rua das Flores, n.20, oficina à mesma, n.21”. § Condições de assignatura: com sello por anno 11\$000 § [com sello] por 6 meses 6\$000 § Sem sello, anno 10\$000 § [sem sello] por 6 meses 5\$500 § Os assignantes de anno tem o direito de publicar annuncios, declarações, convites, despedidas etc. gratuitamente até 7 centímetros de columna; excedendo, só pagarão o excesso”. Em 1888 os valores continuavam os mesmos, como podemos perceber no n. 149, de 27 de julho. Nesta edição, o termo “órgão liberal” foi substituído por “órgão democrata” e aparece estampada pela primeira vez a informação: “propriedade de Ig. de Bulhões”. O seu fundador Antônio Félix de Bulhões, faleceu no ano anterior. Neste mesmo número foi publicada a cobrança: “Os senhores assignantes que estão em atrazo terão a bondade de mandar satisfazer os seos débitos”. No final de 1888, de 21 de dezembro, a rua em que localizava a tipografia do jornal mudou de nome. A antiga “Flores” passou à Rua Felix de Bulhões, em homenagem ao fundador do jornal. Consultar: GOYAZ [Jornal]. Cidade de Goiás, GO, 1884-1910. [Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG]. Não paginado.

<sup>77</sup> Este jornal começou a ser publicado em 1885 e foi “propriedade de Tocantins & Aranha. Impresso, semanalmente, em prelo Marinoni, na Tipografia Perseverança. Em seu primeiro número a seguinte nota: ‘Este jornal será publicado uma vez por semana, em dias indeterminados. Este modesto periódico tem por fim servir de órgão a todas as pessoas que tiverem necessidade de recorrer à imprensa, contando que se exprimam em linguagem decente. O nosso redator é o povo e o nosso objetivo é o bem público’. Circulou até 2 de março de 1892” (TELES, 1989, p. 37).

<sup>78</sup> Uma “revista religiosa, fundada sob orientação e direção de Frei Gil Vilanova” (TELES, 1989, p. 38).

mais grosseiros insultos.<sup>79</sup> [...] Os últimos presidentes [...], principalmente os senhores Antero, Crespo e Spinola foram *esfogueados e bombardeados* de um modo bárbaro e selvagem. § Nas minhas conversações, desde que ali cheguei condenei severamente semelhante costume, e pedi aos goianos que ao menos fosse eu a última vítima de tão grosseiros insultos. [...] Rezam as crônicas goianas que tão reprovados atentados ao princípio da autoridade e à pessoa que a exerce são praticados desde os antigos governadores e que mais acentuaram-se de 1846 até hoje, com raríssimas exceções.<sup>80</sup>

Neste período, a capital da província, como informa Teles, “foi palco de notáveis contendidas jornalísticas, o que justifica muito bem o aparecimento [...] de mais de 30 jornais, quase todos eles em defesa de interesses políticos”<sup>81</sup>. O fato ocorrido com Antero Cícero de Assis, presidente da província de Goyaz entre os anos de 1871 - 1878<sup>82</sup>, muito impressionou Joaquim Moraes. Ao chegar à fazenda do “empadista” Luiz Bastos, último pouso de sua viagem para tomar posse da presidência da província, o presidente assim narrou seu encontro com um ex-presidente da província:

Quando chegávamos à fazenda do sr. Luiz Bastos, o nosso guia, alferes Dantas, apontou-nos à direita a casa onde estava morando o ex-presidente da província dr. Antero Cícero de Assis, que a governara por sete anos mais ou menos, e que desde 1878 se achava como que hominizado, não tendo voltado à capital uma só vez, e da qual distava apenas cinco léguas. § Os últimos dias do seu governo foram uma tempestade desfeita de insultos grosseiros à sua pessoa, de milhares de foguetes em torno do palácio, dia e noite, e outros desacatos à autoridade! O dr. Antero só deixou a presidência quando soube que o seu sucessor, o dr. Crespo [Luiz Augusto Crespo, presidente entre 1878-9] aproximava-se da capital, e, para evitar mais alguns desacatos à sua pessoa, saiu à noite do palácio. § E mais impressionou-me o fato de observar um juiz de direito e um ex-presidente de província manter-se até então como agregado de um fazendeiro, a cinco léguas da capital, sem haver regressado uma só vez para ela! [...] não podia passar em frente de sua casa sem cumprimentá-lo. [...] Ao retirar-me convidei-o a um passeio na capital, ao que respondeu-me negativamente; não insisti.<sup>83</sup>

Ao se referir ao cenário político de seu período, Joaquim Moraes afirmou que a “província estava dividida em dois grupos – *clubistas e empadistas*, aqueles dirigidos por Bulhões e estes por Anteristas e Fleurys”<sup>84</sup>. Os Bulhões foram liderados por Antônio Félix de

<sup>79</sup> MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 110.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>81</sup> TELES, José Mendonça. *A imprensa matutina: ensaios*. Goiânia: CERNE, 1989. p. 38.

<sup>82</sup> GOIÁS (Estado). Secretaria da Educação e da Cultura. Organização de Sebastião Herculano Fleury Curado. *Cronologia dos governantes de Goiás, de 1722 a 1975*. Goiânia: UNIGRAF, [1977?]. Não paginado.

<sup>83</sup> MORAES, op. cit., p. 97-98.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 99. (Grifo do autor).

Bulhões Jardim (1845-1887). Este cursou direito em São Paulo e retornou para Goiás em 1869, com 25 anos. Contou sempre com o apoio de seu pai, o major Inácio Soares de Bulhões, que lhe deu uma tipografia para que editasse os seus jornais<sup>85</sup>. Os clubistas eram “oposicionistas”<sup>86</sup>, *stricto sensu* correligionários do positivismo e das causas abolicionistas e republicanas. Os “empadistas” foram os da “situação”, isto é, simpáticos às práticas do governo imperial.

Ao chegar à Cidade de Goiás, notamos que Joaquim Moraes demonstrou certas reservas quanto ao futuro de sua administração, posto o cenário político inflamado, no qual teria que desenvolver seu governo. Por isto, ao fim de seu “calvário”, como ele mesmo qualificou sua estadia frente à presidência da província, mostrou-se aliviado.

Abri a assembléia no dia 3 de novembro; passei a presidência a 9 de dezembro [de 1881], e a assembléia, que era toda *oposicionista*, até então não proferira uma só palavra contra o administrador e nem reprovou um só de seus atos. § E depois? Depois o presidente descia pelas águas do Araguaia... já não demitia e nem nomeava.<sup>87</sup> [...] A 9 de dezembro de 1881, às onze horas do dia, eu e o Carlos Augusto partimos de Goiás. Fomos acompanhados a uma légua de distância por muitos amigos pertencentes a todos os grupos políticos, alguns deles prestigiosos chefes do partido em oposição. § Por honra nossa e da província não ouvimos um só foguete. § A própria imprensa oposicionista, redigida por uma pena habilíssima, qual seja a do sr. A. F. [Antônio Félix] de Bulhões, guardou para com o administrador que guerreara uma atitude séria, digna e respeitosa. [...] o que é verdade é que tivemos uma saída digna da nossa entrada.<sup>88</sup>

Em relação aos “ânimos exaltados” do período em questão, Frei Germano Llech (1885-1937) nos conta que, quando os primeiros dominicanos desembarcaram no Rio de Janeiro, em outubro de 1881, em resposta ao chamado do bispo de Goyaz, dom Cláudio José Ponce de Leão, foram aconselhados a vestirem “a sotaina negra, por prudência, em vez do hábito branco dos dominicanos, como dissimulação para não despertarem os espíritos excitados da franco-maçonaria”<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Antônio Félix Bulhões Jardim figura na novela histórica *Sombras em Marcha*, de Rosarita Fleury. O personagem coronel Leopoldo assim se refere a ele: “– Eu tenho pensado: nossa riqueza são os negros. Uma riqueza na hora de ir por água abaixo, porque, pelo que tenho presenciado e ouvido na roda dos amigos, a escravatura não vai longe. Sei que, aqui [na Cidade de Goiás], há escravagistas, como também há abolicionistas; muitos deles eu conheço, como o rapaz Antônio Félix de Bulhões, novinho de idade e o maior abolicionista que já encontrei. É moço de falar horas e horas sem ficar cansado, defendendo os negros e maldizendo os brancos donos de escravos” (FLEURY, 1983, p. 437).

<sup>86</sup> MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 109;118.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 117-119.

<sup>89</sup> LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*. Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 196.

Em território goiano, o período entre 1881-1930 coincidiu, aproximadamente, com a atuação dos frades dominicanos, oriundos da Província francesa de Tolosa<sup>90</sup>, que será detidamente apresentada na segunda parte dessa dissertação. Os políticos liberais e anticlericais destinaram muito de sua atenção e energia ao combate à Igreja Católica e a missão<sup>91</sup> dominicana, principalmente em sua intervenção na educação, na moralidade e nos costumes vilaboenses. Um dos principais motores impressos deste embate, como dito, foi o jornal *Goyaz*. No exemplar publicado em 13 de janeiro de 1888, trouxe uma matéria que bem ilustra o combate às práticas católicas.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA § Um pai de família da freguezia da Barra fez baptizar um seu filho ali, em perigo de morte, sendo padrinho uma pessoa d'esta capital e madrinha uma sra. respeitável, também desta capital § Os pais da criança querendo porem legalisar o acto, perante a egreja, n'esta cidade, á principio encontrarão da parte de um dos frades dominicanos o empecilho de querer saber si o padrinho era maçon. § Cõnscio de que não o era maçon, [n]o dia seguinte (12) para se fazer o baptisado, as 9 horas da manhã, e o padrinho [compareceram], a hora indicada. Tendo mandado saber do frade si podia mandar levar a criança, este então mandou-o chamar e lhe disse que não podia effectuar o baptismo por não poder servir de padrinhos pessoas amancebadas, visto ser isso prohibido pelo synodo e que o mais que elle podia fazer era consentir que as pessoas indicadas assistissem o baptismo, que elle ia fazer, mas sem tomarem parte em cousa alguma. § O padrinho não quis annuir a proposta e retirou-se, constando-nos que vai baptisar civilmente a criança. § No entanto o vigário da freguezia do Carmo, há poucos dias, baptisou, segundo nos consta, o filho do sr. capitão Paulo Antonio, sendo padrinho o sr. dr. Ramiro, que é maçon. § Isto não se comenta.<sup>92</sup>

Na matéria percebemos os conflitos causados pela tentativa de implantação da religiosidade católica reformada, por parte dos frades dominicanos, quando estes coibiram a participação de maçons e de “pessoas amancebadas” nas atividades religiosas. É tácita a atitude do jornal na defesa dos princípios políticos de seus partidários. O texto foi encerrado

<sup>90</sup> Em 1937, a província de Tolosa fechou seus conventos em Goyaz. Esses conventos foram reabertos anos depois, pelos dominicanos italianos. À época, administrava religiosamente (de 1923 a 1955) a Igreja de Goyaz, dom Emmanuel Gomes de Oliveira (1874-1955). Ver: MENEZES, Áurea Cordeiro. *Dom Emmanuel Gomes de Oliveira*: arcebispo da instrução. Goiânia: AGEPEL, 2001.

<sup>91</sup> O termo missão significa uma ação missionária, geralmente praticada em lugares onde a Igreja não está, materialmente e administrativamente, estabelecida. Esse é o sentido, por exemplo, empregado por Cristina Moraes (2005) ao estudar, no século XVIII, o estabelecimento do catolicismo na Capitania de Goyaz. No caso dessa pesquisa, o uso do termo não seria apropriado, pois a Cidade de Goiás se encontrava estabelecida como sede de uma diocese, ou seja, o governo religioso católico já existia. Contudo, os dominicanos, não somente no interior da província, mas também no contexto das práticas religiosas da capital, no concernente à moral e aos costumes, atuam de forma missionária, “convertendo” práticas religiosas populares em práticas religiosas romanizadas.

<sup>92</sup> INTOLERÂNCIA religiosa. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 13 jan. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

com outra denúncia: apesar da mesma orientação que a Igreja Católica recebia, os fiéis eram tratados diferentemente. Um peso, duas medidas. No último capítulo, os conflitos entre a religiosidade católica reformada e as práticas sócio-culturais vilaboenses serão retomados na chave da devoção rosarina. Por ora, queremos situar o leitor no ambiente exaltado que foi a capital da província Goiana, no período em estudo.

Apesar das fortes discrepâncias existentes entre a orientação liberal do jornal e as orientações institucionais da Igreja Católica, em certos pontos (e em momentos certos) houve aproximação entre ambos. Um destes pontos (e momentos) foi a abolição da escravidão. No início do ano de 1888, na edição de 17 de fevereiro, o jornal elogia a pregação do dominicano frei Madré, realizada na igreja do Rosário:

FREI MADRÉ § Pregando sobre a penitência, há poucos dias no Rosário, disse aquelle illustrado sacerdote: § “que a caridade era a primeira das virtudes e por isso lembrava aos fiéis a remissão dos captivos; § – que avisinhando-se a quaresma deviam os possuidores de escravos se reconciliarem com Deus, e que nenhuma obra sera mais agradável ao creador do que a alforria de um escravo; § – que a escravidão é um horror sob o ponto de vista social, sob o ponto de vista moral e religioso é um crime; § – que os senhores fallam nos sacrificios que a abolição lhes causa, mas esquecem-se de que não há comparação entre estes sacrificios, que lhes impoem a caridade e o patriotismo, e os que o captiveiro exige dos pobres pretos; e que finalmente Christo soffreu o martyrio para remir o genero humano”. § Sim, senhor, isto se comprehende na bocca dos pregadores do Evangelho e produz benéficos effeitos sociais. § Que o bello exemplo de frei Madré seja imitado pelos outros frades, que só sabem vociferar contra a maçonaria e andam ahí pelas escolas fazendo arrepisar os cabellos às creanças, fallando nas iras do Padre Eterno e no chumbo derretido de Pedro Botelho.<sup>93</sup>

Porque o religioso dominicano defende, assim como o jornal, “os beneficos effeitos sociaes” da abolição, ele foi qualificado como “illustrado”, sendo indicado como um “exemplo” para os demais clérigos (que estes façam, pois, a mesma coisa). Contudo, se perseguem a maçonaria, “os outros” clérigos não possuem o equilíbrio consequente da ilustração (como frei Madré) e, portanto, não “dizem”, mas “vociferam” – sendo, portanto, qualificados como estourados e berradores. Ao final, a matéria faz referência à atuação dos religiosos na educação, condenando o “ensino religioso” nas escolas.

O embate se acentua com a instauração do regime republicano, em novembro de 1889. Em edição de 14 de fevereiro de 1890, o *Goyaz* publicou uma matéria, copiada do diário *Gazeta de Uberaba*, informando sobre a proibição do “ensino religioso nas escholae

<sup>93</sup> FREI Madré. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 17 fev. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

primárias e normaes, em consequência do decreto de separação da igreja do Estado”<sup>94</sup>. Na mesma edição, publicou também a resolução do governo com igual proibição para o, agora, *estado* de Goiás:

FRADES NAS ESCOLAS § Os governadores d’este Estado proibiram, em data de 11 do corrente, a entrada dos frades nas escolas publicas, não só porque a lei não a permittia, como porque hoje o Estado nada tem commum com a Igreja. § Cessou, pois, o abuso contra o qual temos protestado e cujos effeitos já as famílias começavam a sentir. § O ensino religioso pertence aos pais e deve ser ministrado no seio das famílias.<sup>95</sup>

Esta nota, em específico, nos mostra que os frades dominicanos ocupavam lugar central nas práticas da Igreja Católica em Goiás. Antes de continuarmos apresentando a atuação do *Goyaz* contra as práticas religiosas no período republicano, faz-se importante apresentar algumas outras posturas da editoria do jornal no momento precedente. O combate se mostrava por diferentes formas. Algumas bem diretas, como na publicada na edição de 11 de maio de 1888. A matéria intitulada *Frades em S. Paulo*<sup>96</sup>, criticou a “invasão jesuítica como todo o vigor de nossa penna, com todo o ardor das nossas convicções liberaes”, nas palavras de seu autor paulista. A matéria, publicada originalmente no jornal *Província*, protestou contra a “onda negra do jesuitismo”, “pior do que todas as pragas, os jesuítas virão corromper a atmospherá moral d’este povo progressista e livre”. Os editores vilaboenses, na apresentação da dita matéria, escreveram: “Duas pragas infestam hoje a provincia de S. Paulo e a nossa – os frades e os turcos”.

Como à época, algumas despesas com a Igreja Católica eram arcadas pelos cofres públicos – como o “salário” dos padres, por exemplo – isto foi mais um contribuinte para a observação dos editores do jornal. Em 8 de junho de 1888, foi publicada uma nota com o seguinte conteúdo: “A procissão de *Corpus Christi*, este anno, foi pouco concorrida, e não correspondeu à despeza que a câmara municipal faz com tal festa, despendendo 150\$000 annualmente”<sup>97</sup>. Na edição de 17 de agosto, do mesmo ano, por sua vez, a observação recai sobre o “espírito religioso” dos vilaboenses: “Com pouca concurrencia realizarão-se as da Senhora da Boa morte, que constarão apenas de trídúos, procissão na tarde de 11 e missa

<sup>94</sup> GOYAZ [Jornal]. Cidade de Goiás, 14 fev. 1890. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>95</sup> FRADES nas escolas. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 14 fev. 1890. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>96</sup> FRADES em São Paulo. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 11 mai. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>97</sup> NOTA. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 08 jun. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

cantada na madrugada de 15. § Parece que o espírito religioso vai se arrefecendo muito entre nós”<sup>98</sup>.

Observamos que, raras vezes, eram publicadas notas favoráveis à religiosidade vilaboense, como a nota publicada na edição de 12 de outubro, sobre a festa do Rosário<sup>99</sup>. Talvez, por ter se tratado de uma “novidade” religiosa dos frades dominicanos, que se tornou conhecida como a procissão das virgens. Igual observação positiva volta a ser publicada sobre a mesma festa no ano seguinte, na edição de 11 de outubro de 1889<sup>100</sup>. A procissão das Virgens foi uma das práticas religiosas típicas do catolicismo renovado que será analisado na segunda parte dessa pesquisa.

Como referimos anteriormente, algumas vezes ocorreram momentos e pontos de aproximação entre o jornal *Goyaz* e as práticas religiosas católicas na Cidade de Goiás. Outra expressão desta “aproximação” se deu com a publicação de uma série de notas de teor informativo sobre a realização das “festividades da religião”, como foram intituladas pelo jornal. Possivelmente, elas foram encomendas por seus festeiros, isto é, pelos leigos responsáveis pela realização das festas. Como o jornal concedeu a seus assinantes o direito de publicar anúncios, declarações, convites, despedidas, entre outras notas, acreditamos que reside aí um dos motivos para a presença das notas “simpáticas” à religião em um jornal anti-clerical. As notas indicam, possivelmente, que muitos dos correligionários do partido liberal, e assinantes do *Goyaz*, não deixavam, por isto, de assumir a organização das festas religiosas locais, conciliando orientação política e prática religiosa. Atitudes quase antônimas para muitos.

Um exemplo que evidencia nossas afirmações ocorreu no ano de 1888. Neste, o *Goyaz* produziu uma detalhada “cobertura jornalística” da festa do Divino Espírito Santo, por meio da publicação de uma seqüência de notas. Talvez, isto tenha se dado pelo fato do festeiro deste ano, o tenente Manoel Ribeiro Camello, ter sido partidário dos editores do jornal. A primeira nota foi publicada na edição de 17 de fevereiro. Nela, o festeiro “do Senhor Divino” – palavras do autor que reafirmam a devoção de Manoel Camello para com o Divino Espírito Santo – informou aos amigos que “Ihe prometeram tomar parte na cavahada que pretende fazer, por ocasião das mesmas festas” que os ensaios “começam no dia 10 de abril”<sup>101</sup>. A folia do Divino, sob responsabilidade do festeiro, iniciava seu “giro” no domingo

<sup>98</sup> GOYAZ [Jornal]. Cidade de Goiás, 17 ago. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>99</sup> NOTA. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 12 out. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>100</sup> NOTA. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 11 out. 1889. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>101</sup> NOTA. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 17 fev. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

da Páscoa, ápice festivo da Semana Santa. Na edição de 6 de abril, em uma nota sobre as solenidades da Semana Santa, ficou evidente a simpatia que o festeiro do Divino gozou junto ao jornal: “No domingo, segunda, terça e quarta-feira correu a cidade a folia do Espírito Santo de que é festeiro este anno *o nosso amigo* sr. tenente Manoel Ribeiro Camello”<sup>102</sup>. Na edição de 20 de abril, publicaram a relação dos senhores que “correrão cavalhadas por occazião da festa do Espírito Santo”. Entre os cavalheiros, pessoas “gradas” daquela sociedade, figuraram três tenentes, dois capitães e dois alferes<sup>103</sup>. Outra nota, publicada na edição de 11 de maio, possivelmente pelos editores do jornal, lembrou seus leitores do início da festa, informando as datas e locais das solenidades:

Quinta-feira começarão os tríduos do Divino, na egreja de S. Francisco de Paula, cuja festa terá lugar na manhã do dia 20, na mesma egreja, havendo na véspera levantamento do mastro, na praça do palácio, sahindo a bandeira da igreja do Rozario.<sup>104</sup>

Observem que o mastro foi levantado na praça do palácio, lugar mais nobre da cidade. Na mesma edição, uma segunda nota, desta vez, de autoria do festeiro, Manoel Camello, convidava “todos os devotos” para acompanharem a “procissão da bandeira em a noite de 19 do corrente, ás horas do costume, sahindo a mesma da Igreja do Rozario”, como já havia sido informado na nota anterior. A atenção para com a festa, foi algo inédito na história do jornal. Constituiu Foi quase uma campanha em prol do sucesso das festividades do Divino.

Como dissemos anteriormente, com a proclamação da República no Brasil, o embate entre a “Igreja e liberaes” tornou-se mais agressivo e explícito. No jornal *Goyaz*, de 17 de outubro de 1890, encontramos uma “denúncia” contra os frades dominicanos. A tônica da matéria foi demonstrada desde o título:

FRADES CRIMINOSOS § Informa-nos pessoas residente no Porto Nacional e digna de fé que os dominicanos que se acham no norte deste Estado têm feito e continuam a fazer não só ali, como em Natividade, casamentos religiosos sem preceder o civil, violando ostentosamente a lei ultimamente decretada pelo governo provisório. Chamamos a atenção da primeira autoridade do Estado para o abuso denunciado, que provavelmente lhe será comunicado pelas autoridades locaes pelo próximo correio.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> GOYAZ [Jornal]. Cidade de Goiás, 06 abr. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. (Grifo nosso).

<sup>103</sup> GOYAZ [Jornal]. Cidade de Goiás, 20 abr. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>104</sup> NOTA. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 11 mai. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>105</sup> FRADES criminosos. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 17 out. 1890. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

Para além deste conflito, na religiosidade vilaboense, percebemos que a missionação dominicana produziu um conflito étnico-religioso no âmago da devoção rosarina. Este conflito foi relevante para a delimitação de um dos principais problemas deste estudo. Por meio de uma grande escala, restringindo a área observada à Cidade de Goiás e, portanto, ganhando em precisão e riquezas de detalhes, identificamos, no mínimo, dois protagonistas da trama deste conflito. De um lado, a Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos, construtores e herdeiros históricos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A “sua” igreja foi o segundo templo mais importante da Cidade de Goiás e, possivelmente, a maior freguesia vilaboense. Os africanos escravizados, organizados sob a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, foram seus administradores, sendo os responsáveis pela manutenção do templo, pagando os serviços religiosos realizados aí, como as missas, por exemplo. D’outro lado, estava o poder institucional. No início desta trama, o bispo dom Cláudio José Pose de Leão, autoridade religiosa na diocese, promoveu a vinda dos frades dominicanos franceses e lhes destinou a administração da paróquia do Rosário, que era dos Pretos. Dom Eduardo Duarte Silva, o bispo seguinte, representou o ápice dramático do conflito declarando a Irmandade “não existente”<sup>106</sup>. Contudo, diminuindo a escala e aumentando a área observada, vislumbramos dois processos que, apesar de antecederem o recorte temporal escolhido (1881-1930), relacionaram-se a ele: a) o processo de libertação dos escravos, que provocou um novo arranjo social para estes indivíduos e b) a reforma católica conhecida na historiografia por ultramontanismo. Desta forma, nossa trama histórica, com seus dois protagonistas (os pretos devotos de Nossa Senhora do Rosário e Anna Joaquina Marques) e a reforma ultramontana no catolicismo, em escalas diferentes, está descrita na segunda parte desse trabalho. Seguimos agora para uma observação mais próxima da biografia de Anna Joaquina, autora do *Memorial*, porto primeiro da trama e da urdidura em torno da devoção rosarina, onde essa história começou.

## 1.6 – POR UMA POÉTICA DA ESCRITURA DE ANNA JOAQUINA MARQUES

Esse texto histórico sobre a devoção rosarina à partir do *Memorial de Lembrança*, apresenta-se como um hiper-discurso. Sua enunciação, situada no presente (ano de 2008), foi construída sobre a enunciação de Anna Joaquina Marques, situada entre os anos de 1881 e

---

<sup>106</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Meu episcopado* [Diário íntimo]. Cidade de Goiás, 1891-1892. Transcrição paleográfica de Josmar Divino Ferreira. Folha 107. [Manuscrito. Acervo particular da família Rossi, Piracanjuba, GO].

1930. Seu *Memorial* é uma representação subjetiva produzida no presente de sua experiência histórica, na Cidade de Goiás. Por isso, a enunciação do discurso de Anna Joaquina é sincrônica a sua experiência histórica. O referente de Anna Joaquina Marques é o próprio suceder de seus dias, o presente de sua temporalidade.<sup>107</sup> Nessa pesquisa, o referente é a religiosidade vilaboense possível à Anna Joaquina, em específico, a devoção rosarina, então praticada. Importa ressaltar que o nosso enunciado é uma representação histórica sobre aquela devoção. Dizemos isto para que o leitor não tome nosso enunciado por seu referente, alimentando uma possível “ilusão referencial”.<sup>108</sup>

Por causa do atrito entre o tempo de nossa enunciação (esse texto) com o tempo da matéria enunciada (a devoção rosarina vilaboense) temos um problema que, para Roland Barthes (1915-1980), está implícito em todo discurso histórico: o conflito entre o tempo da enunciação e o tempo da matéria enunciada. Este atrito evidencia a ênfase que o discurso histórico atribui ao seu *referente*. Para Barthes, a função referencial<sup>109</sup> também especifica o discurso histórico, pautando toda a sua *pertinência*. Sem dúvida, o enunciado histórico é “o único em que o referente é visado como exterior ao discurso, sem que nunca seja, entretanto, possível atingi-lo de fora do discurso”<sup>110</sup>.

Assumimos, pois, esta crítica, no sentido em que, para nós, o referente será também uma unidade lingüística interior e formada *no nível* do discurso histórico e não uma “realidade” externa a ele. Não acreditamos, pois, numa realidade “verdadeira” pré-existente situada no passado. Perseguimos uma realidade verossímil, possível e passível de ser investigada numa abordagem historiográfica, assim como, sistematizada em um texto/narrativa portador de validade. Como afirmou, em 1944, um dos principais historiadores do século XX

Estamos portanto agora bem melhor preparados para admitir que, mesmo sem se mostrar capaz de demonstrações euclidianas ou de imutáveis leis de repetição, um conhecimento possa contudo pretender ao nome de científico. Aceitamos muito mais facilmente fazer da certeza e do universalismo uma

<sup>107</sup> BARTHES, Roland. O discurso da história. In: \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>109</sup> Baseado em Jakobson, Chalhoub (2001) afirma que as possibilidades de interpretação que se possam deduzir e observar em uma mensagem estão localizadas na direção intencional do fator da comunicação. No caso do discurso histórico, como o fator da comunicação enfatizado é o ‘referente’, a linguagem assume a função referencial. Outras funções de linguagem são possíveis (emotiva, conotativa, fática, poética e metalingüística) dependendo da ênfase dada aos diferentes fatores da comunicação (emissor, receptor, canal, mensagem e código).

<sup>110</sup> “O fato nunca tem mais do que uma existência lingüística (como termo de um discurso), e, no entanto, tudo se passa como se essa existência não fosse senão a ‘cópia’ pura e simples de uma outra existência, situada num campo extra-estrutural, o real” (BARTHES, 2004, p.177).

questão de grau. Não sentimos mais a obrigação de buscar impor a todos os objetos do conhecimento um modelo intelectual uniforme, inspirado nas ciências da natureza física, um vez que até nelas esse gabarito deixou de ser integralmente aplicado. Não sabemos ainda muito bem o que um dia serão as ciências do homem. Sabemos que para existirem – mesmo continuando, evidentemente, a obedecer às regras fundamentais da razão –, não precisarão renunciar à sua originalidade, nem ter vergonha dela.<sup>111</sup>

Tomamos *Memorial*, um discurso individual e subjetivo, produzido por Anna Joaquina, como um contra-ponto ao discurso institucional, percebendo como este se efetivou na prática cotidiana da população. Entendemos o discurso institucional, por sua vez, presente nos jornais católicos, nas cartas pastorais, circulares e demais documentos episcopais, produzidos pelos representantes da administração diocesana e da Santa Sé. A comparação entre estes discursos revela pontos de convergência e dissensão. Para estudar a devoção rosarina, além da fonte principal, o *Memorial* produzido por Anna Joaquina, utilizaremos outras fontes informativas: documentos institucionais, jornais da época, crônicas e memórias históricas, textos memorialísticos vilaboenses, assim como outras obras bibliográficas concernentes ao nosso tema.

No processo de produção do conhecimento histórico, ao valorizar a participação do sujeito, poderemos apresentar ao leitor uma narrativa tanto mais complexa quanto mais próxima do cotidiano e das subjetividades possíveis no período em questão. Como mostra Jacqueline Hermann, os modelos de interpretação do catolicismo mais disseminados insistiram em enfatizar as distorções sofridas pelo catolicismo em vez de, propriamente, esclarecer sobre a “religiosidade católica vivenciada no cotidiano”<sup>112</sup>. Nesse trabalho procuramos justamente oferecer uma abordagem que desse conta do indivíduo frente à dinâmica sócio-histórica.

Investigar o sujeito possibilita a aproximação ao seu cotidiano, uma das dimensões mais carregadas de diversidades de uma sociedade, por excelência, *locus* de uma cultura. Ao valorizar a perspectiva do indivíduo, poderemos oferecer informações que contribuam para a relativização de conhecimentos e de narrativas históricas, até então, aceitas como verdadeiras e cristalizadas, principalmente no concernente à Goiás.

<sup>111</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 49.

<sup>112</sup> Hermann refere-se aos estudos de Hoonart (1979) e Bastide (1960). Ver: HERMANN, Jacqueline. Catolicismo. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 111

Se o *Memorial* de Anna Joaquina Marques foi o documento utilizado para observar a devoção rosarina em sua dimensão individual, ao “rés do chão histórico”, na Cidade de Goiás, torna-se importante problematizá-lo em relação às suas características formais. Para tanto, recorreremos ao estudo *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*, de Maria José Motta Viana, publicado em 1995, no qual a autora fez um inventário das escritas memorialísticas femininas, produzidas no Brasil, iniciadas no século XIX e desenvolvidas no século seguinte.<sup>113</sup> Utilizamos também o estudo de Madeleine Foisil, *A escritura do foro privado*, publicado em 1986, no qual, a autora se preocupou com a escritura privada francesa, entre os fins do século XVII e XVIII, principalmente, comparando os *livre de raison* franceses com os diários íntimos ingleses.<sup>114</sup>

Nessa pesquisa, entendemos o *Memorial* de Anna Joaquina Marques como uma escrita memorialística, ou seja, uma escritura na qual seu enunciador, por meio da memória, inscreve-se a si mesmo no enunciado produzido.<sup>115</sup> O trabalho de auto-inscrição produz, portanto, a literatura íntima<sup>116</sup> que, medidas as diferenças de compreensão, aproxima-se da escritura privada (ou escritura de foro privado).<sup>117</sup> Como formas de literatura íntima podemos citar a) as lembranças pessoais, conhecidas também por reminiscências ou lembrança do vivido<sup>118</sup>; b) os textos autobiográficos (autobiografias)<sup>119</sup>; c) os diários íntimos<sup>120</sup>; d) os diários de viagem (livros ou literatura de viagem)<sup>121</sup> entre outros. Vale ressaltar que, muitas vezes, uma mesma obra pode apresentar características formais diferentes, como é o caso, por exemplo, do *Memorial*, de Anna Joaquina, como veremos adiante.

A escritura privada, por sua vez, como apresentada por Madeleine Foisil, excluiria “a narração, a descrição e outras qualidades do estilo”, não sendo, portanto, literária, ou seja, é

<sup>113</sup> VIANA, Maria José Motta. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1995.

<sup>114</sup> FOISIL, Madeleine. *A escritura do foro privado*. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3.

<sup>115</sup> VIANA, op. cit., p. 16.

<sup>116</sup> Ibid., p. 12, 18, 31.

<sup>117</sup> FOISIL, op. cit., p. 331.

<sup>118</sup> Alguns livros utilizados nesse trabalho enquadram-se nesta categoria: MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Reminiscências (Goiás D’Antanho: 1907 a 1911)*. Goiânia: Oriente, 1974; SOUZA FILHO, Eduardo H. *Nos tempos de Goyaz: crônicas e poemets*. Goiânia: UNIGRAF, 1981.

<sup>119</sup> Como um exemplo utilizado, citamos: SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Silva*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. Contudo, esta obra também apresenta características de outros tipos de literatura íntima.

<sup>120</sup> Um exemplo de diário íntimo utilizado em nossa pesquisa foi o de Eduardo Duarte Silva, intitulado *Meu episcopado [1891-1892]*. Este é um original manuscrito pertencente ao acervo particular da família Rossi, de Piracanjuba, Goiás. Transcrição feita Josmar Divino Ferreira.

<sup>121</sup> Exemplos de literatura de viagem consultada por nós: MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995; POHL, Joahann Emanuel. *Viagem no Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1976; BERTHET, Michel Laurent. *Uma viagem de missão pelo interior do Brasil. Memórias Goianas*, Goiânia, v. 1, 1982.

um processo de escritura para qual o problema da criação literária não está posto.<sup>122</sup> Neste sentido, há diferentes formas ou gêneros de escritura privada: a) as memórias (ou memórias históricas), b) as autobiografias e c) os *livre de raison*.<sup>123</sup>

Madeleine Foisil, em seu texto, ora sugere uma historicidade para a escritura privada, como se ela tivesse precedido historicamente a literatura íntima; ora as apresenta como formas de escrituras privadas sincrônicas. No primeiro caso, como um gênero presente nos dois “momentos históricos”, esta autora cita as memórias (ou memórias históricas). No segundo, cita a autobiografia e o *livre de raison* (ou diários).

### 1.6.1 – O MEMORIAL DA SOCIABILIDADE VILABOENSE

O *Dictionnaire universel*, publicado em 1690, em França, define “memória” como “os livros dos historiadores escritos por aqueles que participaram dos fatos ou foram suas testemunhas oculares ou que contêm sua vida e suas principais ações. Corresponde ao que os latinos chamam de ‘comentários’”<sup>124</sup>. Desta forma, é central na definição de “memória”, como um gênero de escritura privada, a descrição em primeira pessoa do “fato” observado, podendo este ser a própria vida de quem escreve.<sup>125</sup>

Madeleine Foisil afirma que, no final do século XVII e no XVIII, as “memórias” são “obras de testemunho dos eventos do reino e de homens de ação, assemelhando deliberadamente à narrativa histórica”. Nestas obras aparece representada a vida pública, mas pouca ou nenhuma vida privada. O memorialista escreve, portanto, como espectador da própria vida ou da vida de alguém. Não escreve como confidente ou confessor, como analista de si mesmo. Ele relata os fatos que todos podem ver. Nestes textos, manifesta-se “o eu atuante, o eu que não dispõe de tempo para refletir”. Foisil informa que não há, nos memorialistas do século XVIII, uma consciência do eu privado, tal como o entendemos hoje em dia, quando estamos acostumados a memórias mais íntimas, a confissões indiscretas e intensas.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 334.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>124</sup> DICTIONNAIRE universel, 1690 apud *Ibid.*, p. 332.

<sup>125</sup> Neste ponto, em específico, a definição de memória se aproxima da autobiografia.

<sup>126</sup> FOISIL, op. cit., p. 332-333. Como exemplo, portanto, de memórias utilizadas nesse trabalho citamos: CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. São Paulo: Revistas dos Tribunais, 1956; LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, 1976; TAUNAY, Visconde de. *Goyaz*. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

Em relação à memória, uma forma de escritura privada, como se qualifica o documento produzido por Anna Joaquina? Vejamos se podemos classificá-lo como uma “memória”.

Aninha registra em seu caderno os fatos que ocorrem em seu dia a dia, que podem resultar tanto de sua ação participativa, como agente, quanto de sua observação, como paciente.<sup>127</sup> Como exemplo da primeira ação, temos a anotação feita nos primeiros tempos do regime republicano. A autora registrou sua participação em um baile oferecido pela família Caiado – família vilaboense politicamente relevante – aos governadores provisórios do estado. O baile, para além das questões políticas, certamente também comemorou o “Anno Bom”, como em sua época foi chamado o atual reveillon.

[Dia] 1 [de janeiro de 1890] D.<sup>r</sup> Paes Leme veio aqui, depois Lulu de Cam.<sup>o</sup> [Camargo] Lydia Fontoura vierão aqui. nessa noite houve baile em casa do Caiado Offerecido aos Governadores provizorio, Natal Eu e Lili fomos, p.<sup>m</sup> [porém] estive m.<sup>to</sup> [muito] pouco Concorrido de Snr.<sup>as</sup> [senhoras].<sup>128</sup>

Em fevereiro de 1898, temos um exemplo de registro no qual Anna Joaquina se comporta como paciente: “Dia 21 [02.1898] denoite teve aqui Zé Pereira m.<sup>to</sup> ruim”. Zé Pereira foi o nome pelo qual, na Cidade de Goiás, do tempo da autora, *grosso modo*, foram chamados os “brincantes” do que atualmente denominamos carnaval. Em outros momentos, Anna Joaquina Marques registrou, também, informações que, por alguma razão, chamaram sua atenção, mas que ela não participa. Foi o que aconteceu quando soube do falecimento da mãe da princesa Isabel, e esposa do imperador dom Pedro I, Dona Teresa Cristina Maria das Duas Sicílias, falecida, em 28 de dezembro de 1889, aos sessenta e sete anos, na cidade do Porto, Portugal.

[Dia] 16 [01.1890] Faleceu a Maria Joanna Andrade. nesse dia Chegou a Noticia da morte do Sarg.<sup>o</sup> [sargento] Emÿgdio. f.<sup>o</sup> [filho] de D. Anna Joaq.<sup>a</sup> [Joaquina] Povôa nesse mesmo dia Chegou noticia do falecim.<sup>to</sup> da Imperatriz D. Thereza.<sup>129</sup>

À época de Anna Joaquina, “facto” significou um “feito, acontecimento, realidade”, como podemos verificar no *Diccionario da língua brasileira*, publicado em

<sup>127</sup> Provavelmente, Anna Joaquina produziu seus registros sempre a partir da condição de testemunha e, poucas vezes, porque soube ou ouviu dizer.

<sup>128</sup> MARQUES, Anna Joaquina da Silva. *Memorial de lembrança*. Cidade de Goiás, 16 jan. 1890. Manuscrito. Fundo Cônego Trindade. IPEHBC/UCG. A referência ao *Memorial*, doravante, seguirá a ordem autoria, ano, mês e dia (ou intervalo de dia) em que o registro foi feito: MARQUES, 1890.01.01.

<sup>129</sup> MARQUES, 1890.01.16.

1832.<sup>130</sup> A idéia da materialidade do real perpassa todo o *Memorial*. Nele, não encontramos nenhum registro que fugisse ao que “aconteceu”. Não há referência a desejos, projetos, expectativas, confabulações ou qualquer pensamento que fuja à dimensão do “acontecido”. Sua escrita foi sempre localizada no pretérito perfeito. Não há futuro, não existe presente, não existem outros passados.

Compreendendo assim, quase tudo no *Memorial* é fato. Ações ocorridas no transcurso da vida da autora, seja no espaço privado (de sua casa ou de sua família) ou no espaço público. Os significados que poderiam revelar sua intimidade não são fatos, mas indícios. Estes são cuidadosamente controlados, aparecendo no documento de soslaio, indiretamente. Trata-se, portanto, de uma *escritura privada*, no sentido que Madeleine Foisl apresenta, mas, em pouquíssimos aspectos, como uma *escritura íntima*. Assim, o *Memorial* é mais público que íntimo. Isto traz uma conseqüência positiva: um grande potencial informativo sobre as práticas sócio-culturais vilaboenses, de seus familiares e dela própria. O aspecto negativo é a sua intimidade que aparece muito pouco, como discutimos adiante. Falta ao manuscrito de Anna Joaquina a consciência do privado, do íntimo. Não há confidências, confissões, análise de si. Não há reflexão sobre o eu.

No início de alguns cadernos que Anna Joaquina Marques transformou em seu *Memorial* constam termos de abertura que denotam o caráter e a intenção pública da autora para com o documento produzido. “Este memorial é para escrever tudo que se passar na Capital. Elle pertence á Anna Joaquina da Silva Marques. Goyaz, 17 de Jan.<sup>o</sup> de 1908 6<sup>a</sup> feira”. A autora se apresenta como uma observadora e memorialista de sua cidade. Em outras aberturas, ela apresenta objetivos mais circunscritos ao espaço de sua experiência: “Este livro é destinado p.<sup>a</sup> [para] escrever couzas ocorrido [sic] de todos os dias”.<sup>131</sup> Ou então “Diário de lembrança p.<sup>a</sup> assentar os acontecim.<sup>10</sup> [acontecimento] [sic] do dia”.<sup>132</sup>

Diante do que foi dito, poderíamos qualificar o *Memorial*, como uma “memória”? Em relação a quase todas características desta forma de escritura privada, sim. Seu memorial seria uma memória da sociabilidade vilaboense, apesar da carência de narração e descrição – o que, certamente, decorre da forte vinculação existente entre o calendário e a escritura. Isto fragmenta os registros, impedindo a narração. Por causa disto, podemos classificar o documento de Anna Joaquina em outros gêneros de escritura privada.

<sup>130</sup> PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da língua brasileira*. Goiânia: SGC/IPEHBC/CCG, 1996. Edição fac-similar.

<sup>131</sup> MARQUES, 1921.01. [Termo de abertura].

<sup>132</sup> MARQUES, 1898.01. [Termo de abertura].

### 1.6.2 – O ASPECTO AUTOBIOGRÁFICO DO *MEMORIAL*

Cronologicamente, a autobiografia foi um gênero posterior às “memórias”.<sup>133</sup> Outra estudiosa da autobiografia, Elizabeth Bruss, afirma que no século XIX, na Inglaterra, o termo autobiografia substituiu as memórias, as quais assinalavam uma falta extrema de rigor e ausência de ambição literária. A partir de então, os dois termos se tornam sinônimos.<sup>134</sup>

Em termos formais, a autobiografia obedece a uma definição estrita que a contrapõe às “memórias”, apesar de ambas serem formas de escritura privada. Philippe Lejeune a define como “o relato retrospectivo em prosa que alguém faz da própria existência quando coloca a ênfase principal em sua vida individual, sobretudo na história de sua personalidade”. A autobiografia provoca uma auto-referencialidade explícita no texto, decorrente da ênfase dada à história da personalidade do autor. Nesta narrativa, autor, narrador e personagem são figuras coincidentes.<sup>135</sup> É neste aspecto, em particular, que autobiografia se opõe à memória, que privilegia o fato histórico e a ele subordina o indivíduo.<sup>136</sup>

Dito isto, não há como classificar o *Memorial* de Anna Joaquina Marques como uma autobiografia. A autora não enfatizou sua personalidade em detrimento dos fatos “acontecidos”, registrados em seus cadernos. Mesmo quando faz referência a si, registros numericamente superiores a qualquer outro, isto ocorre em consequência de seu caráter de testemunha dos fatos e não de uma intenção deliberada de enfatizar a sua experiência em detrimento do que escreve.

Maria Viana afirma que na autobiografia ocorre o predomínio da narração e, como consequência a duração temporal e o movimento, em detrimento da descrição.<sup>137</sup> No *Memorial* de Anna Joaquina a narração é incipiente, esfacelada e inscrita em um único e curto registro por dia. Não há movimento. O movimento surge apenas ao observarmos o *corpus* documental como um todo. Não decorre da produção literária, mas do processo histórico experienciado e testemunhado na escrita. No *Memorial*, a descrição é praticamente inexistente. Anna Joaquina não descreve seu corpo, sua casa, seus parentes, sua cidade.

<sup>133</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 333.

<sup>134</sup> VIANA, Maria José Motta. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1995. p. 39.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>136</sup> FOISIL, op. cit., p. 333.

<sup>137</sup> VIANA, op. cit., p. 16.

Apenas registra as “couzas ocorrido [sic] de todos os dias”.<sup>138</sup> Nele, por sua vez a duração temporal é ínfima, não conseguindo se manifestar diante da objetividade e total economia da escrita. O espaço para a duração temporal é minúsculo. As frases de Anna Joaquina são curtas e pontuais, objetivando apenas a informação. Vejamos o transcurso de uma semana na escrita da autora:

Dia 7 Domingo não teve missa no Carmo p.<sup>r</sup> q' [porque] P.<sup>e</sup> Pitaluga estava no Curralinho [Itaberá] Eu fui na missa do dia no S. Francisco. Dipois eu fui vizitar Quêna (Kêna), Q.<sup>do</sup> [quando] voltei achei aqui o P.<sup>e</sup> Pinho, dep.<sup>s</sup> Silvina veio aqui e t.<sup>m</sup>b.<sup>m</sup> o lêgo [sic] Frei Alvaro.  
Dia 8 Adalberto e Chiq.<sup>a</sup> vierão aqui denoite.  
[sic]  
Dia 10 Joana Andrade mudou aqui defronte p.<sup>a</sup> a rua do Ritentem.  
Dia 11 Eu fui vizitar Ritoca Sant'Anna. Denoite Marianinha e Senhora vierão aqui.  
Dia 12 P.<sup>e</sup> Pinho esteve aqui; e detarde o P.<sup>e</sup> Pitaluga veio aqui. e Joanitte Pin.<sup>o</sup> tambem. e Sá Maria Luiza do Nascimento.  
Dia 13 O P.<sup>e</sup> Pinho esteve aqui. bem tempo.<sup>139</sup>

Na autobiografia, ocorre também a pretensão de remeter o leitor à verdade interior de seu autor. Nela, o narrador e a personagem principal são figuras coincidentes. A autobiografia supõe realizar algumas condições ideológicas/culturais, como: a) a importância da experiência pessoal; b) a oportunidade de oferecer essa experiência ao outro (o leitor) e c) autoriza o sujeito do discurso a tomar como tema sua existência passada, instaurando a legitimidade de um “eu”.<sup>140</sup>

A autobiografia é um tipo de literatura íntima à medida que comporta, necessariamente, a auto-inscrição de seu narrador. Nela, o enunciado se refere, obrigatoriamente, ao passado. A narrativa autobiográfica é elaborada tempo depois dos acontecimentos experienciados.<sup>141</sup> Se o passado é remoto, a autobiografia se aproxima da memória; se a distância entre o passado e a escritura é curta, a autobiografia se aproxima dos diários íntimos. A enunciação da autobiografia se relaciona ao presente da escrita, o estilo está atado ao eu atual, ao momento da escritura.<sup>142</sup> Em relação à distância entre o tempo da experiência vivida e seu registro podemos afirmar que o *Memorial* de Anna Joaquina não foi produzido retrospectivamente, como as autobiografias. A autora registrou as “couzas

<sup>138</sup> MARQUES, 1921.01.01.

<sup>139</sup> MARQUES, 1921.08.07-13.

<sup>140</sup> VIANA, Maria José Motta. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1995. p. 16-17.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>142</sup> VIANA, Maria José Motta. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1995. p. 17.

ocorridas” no presente do acontecimento. A distância entre a experiência e a escritura, entre o “acorrido” e o seu registro, foi ínfima. No máximo, alguns dias.

A autobiografia, assim como em outras formas de escritura privada, define-se na suposição da “coincidência entre a identidade do autor, do narrador e da personagem de quem se fala”. Nesta escrita, “recaem sobre o autor não só a responsabilidade do ato elocutório como também da veracidade do enunciado” à medida que o fato revivido na escrita se torna passível de verificação posterior”. Toda a enunciação está sob o encargo do autor. Ele é a “única marca no texto de uma indubitável figura, remetendo a uma pessoa real”. A responsabilidade da enunciação de todo o texto é, unicamente, de sua responsabilidade.<sup>143</sup>

Os estudiosos da autobiografia, informa Viana, reconhecem que a escritura autobiográfica, cuja focalização recai no eu (diluído em personagem periférico ou catalisador da instância narrativa).

Não se estrutura em verdades inquestionáveis nem se compõe delas. A verdade não se fundamenta na exatidão da realidade referencial. Um texto que se deseja mais próximo do referencial, como é o caso do texto memorialístico, encontra-se de alguma forma sujeito à prova de verificação. No entanto, não se pode esquecer que a realidade referencial não é uma nem coletiva. Ou seja, não há uma realidade única e verificável e coincidente aos olhos de todos. Existe uma que é verdadeira apenas tal como aparece ao filtro do olhar de cada um. Desse filtro fazem parte os inevitáveis e involuntários esquecimentos, deformações e erros, elementos composicionais da estrutura identificadora de cada sujeito.<sup>144</sup>

### 1.6.3 – O MEMORIAL: LIVRE DE RAISON OU DIÁRIO ÍNTIMO?

Como nos informa Madeleine Foissil, o *livre de raison* foi um gênero de escritura privada existente entre os séculos XVII e XVIII, na França. O *Dictionnaire universel*, de 1690, o definiu como “um livro no qual um bom chefe de família ou um comerciante anota tudo o que recebe e gasta a fim de manter um controle de todos os seus negócios”<sup>145</sup>. Enquanto um gênero de escritura privada, o *livre de raison* pode ser caracterizado, de forma elementar, como um livro de contas. Mesmo quando se apresenta mais elaborado, o faz em

<sup>143</sup> VIANA, Maria José Motta. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1995. p. 31.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>145</sup> Dictionnaire universel, 1690 apud FOISSIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 332.

torno da contabilidade.<sup>146</sup> Esta característica não está presente no *Memorial* de Anna Joaquina Marques. Nele, não existem relações, controles de despesas ou arrolamentos de qualquer tipo. As indicações de valores são raras.

Como os *livres de raison* são escritos no dia a dia, este gênero se apresenta como uma transcrição imediata do cotidiano. A sua base é a vida de cada dia, em seus prosaicos aspectos materiais, nas atividades mais comuns. É, portanto, uma escritura elementar, seguindo uma fórmula sempre repetente e repetida.

Antes de prosseguirmos, importa dizer que no texto de Madeleine Foissil, escrito originalmente em francês, o termo *livre de raison* foi utilizado como sinônimo de *journal*. A autora nos alerta que, entre os séculos XVII e XVIII, a escritura privada produzida na Inglaterra, denominada *diary* ou *diaries*, guardou significativas diferenças com a francesa. Esta observação pode ser válida à medida que tanto a escritura francesa quanto a inglesa foram traduzidas para português sob o mesmo vocábulo “diário”. O *diary* inglês corresponderia ao que, atualmente, conhecemos por “diário íntimo”. Sendo assim, alertamos para a necessidade em diferenciar “diário” de “diário íntimo”, gêneros de escritura privada distintos. Foissil informa que, em relação à França, no período estudado por ela, não ocorreram os “diários íntimos” ingleses – modelo de escrita privada moderna, por excelência.<sup>147</sup> No período enunciado, os diários franceses (*livre de raison* ou *journal*) foram caracterizados por traços singulares: a seqüência das palavras, o pudor das situações, os silêncios, a ausência de narrativa. Em comparação com os *diaries*, afirma que o “discurso do diário privado na Inglaterra é infinitamente mais rico, livre, abundante, precursor”.<sup>148</sup> Para evitar a confusão entre ambos, doravante, usaremos os termos “diário” ou “diário íntimo”.

Voltemos, pois, à caracterização do *livre de raison* como um gênero de escritura privada. Nele, o tempo e a ação estão divididos em uma seqüência de instantes imediatos. A unidade máxima de medida de tempo é o dia que passou. Como consequência, a ação é fragmentada. As notas, os assentos, os registros se seguem sem nenhuma argamassa, sem nenhum tratamento literário para fazer a ligação entre eles.<sup>149</sup> Como vimos, pelas citações do

<sup>146</sup> Dictionnaire universel, 1690 apud FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 334.

<sup>147</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 359.

<sup>148</sup> Ibid., p. 367.

<sup>149</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 334.

*Memorial* apresentadas até aqui, estas características estão todas presentes na escritura de Anna Joaquina Marques.

O *livre de raison* exclui a narração, a descrição e as outras qualidades do estilo. Por isto, não é entendido como obra literária à medida que o problema da criação literária não foi considerado por seus autores. Certamente, por isto, suas informações sejam “íngratas e monótonas” para o leitor, nas palavras de Foisil.<sup>150</sup> Isto dificulta a publicação destes escritos, pois não desperta o interesse do público. Foisil informa que os *livres de raison*, assim como as memórias e autobiografias, foram editadas somente quando se tornaram fonte de informação para o trabalho dos historiadores e etnólogos.

Apesar da riqueza de informações existente nos *livres de raison*, que reconstituem um modo de vida, apresentando gestos que pertencem à vida privada, são documentos que (extensos ou breves) possuem uma estrutura seca. Não contém narração nem confidências. São secos na forma e secos na expressão sensível. O tempo privado é registrado em função do calendário litúrgico que foi o sistema de medida do tempo preponderante à época. A experiência vivida é apresentada em linguagem direta. Os *livres de raison* são semelhantes à crônica local, registrando os batismos, casamentos, óbitos e pequenos fatos da vida da comunidade. Contudo, mantêm em total segredo o âmbito privado.

Muitas destas observações servem para o *Memorial* de Anna Joaquina. Ele possui uma grande quantidade de informações versando, ao mesmo tempo, sobre o cotidiano público e privado (mas não íntimo). Vejamos alguns exemplos. Em 1891, sua autora registrou a partida do presidente da província: “Dia 18 [01.1881] Hove reunião no palacio, dos am.<sup>os</sup> [amigos] do Prez.<sup>te</sup> [presidente] q’. assim, despidiu-se de todos elles [...] houve alvorada nes.<sup>sa</sup> noite”. Sabemos que a autora não tomou partido na reunião realizada no palácio *Conde dos Arcos*, mesmo assim registrou a despedida do presidente da província de Goyaz, Aristides de Souza Spínola. Em 1884, registrou a chegada do novo presidente: “Dia 5 as 2 oras da tarde Chegou aqui o D.<sup>or</sup> [doutor] Camillo. Prizidente de Goyaz. Dia 6 tomou posse da presidência”.<sup>151</sup> Tratou-se de Camilo Augusto Maria de Brito, presidente entre fevereiro e setembro deste ano. Anna Joaquina registrou a despedida de outra autoridade, desta vez, de seu bispo:

[Dia] 16 [06.1890] As 5 horas da manhã Faleceu a Leopoldina m.<sup>er</sup> do Alff.<sup>s</sup> Benjamin Ramos de Velasco. (de parto.) Nessa tarde Chegou o Exm.<sup>o</sup> Rev.<sup>mo</sup>

<sup>150</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 335.

<sup>151</sup> MARQUES.1884.02.05-06.

S.<sup>r</sup> D. Claudio José Ponce Leão Bispo d'aqui q'. veio dispidir do povo p.<sup>a</sup> ir p.<sup>a</sup> Bahia. Nhola foi com as alunnas.<sup>152</sup>

Ao compararmos os pronomes de tratamento utilizados para os presidentes e para o bispo, veremos que a autora demonstra maior deferência para a autoridade religiosa. Em 1895, com uma riqueza de detalhes, rara em seus escritos, a autora registrou a chegada de dom Eduardo Duarte Silva que estava em visita *Ad limina*. No assento, percebemos, mesmo que truncado, há uma maior conotação narrativa de sua escritura:

[Dia] 1º Anno bom fomos todos a Missa no Rozario. As 3 horas da tarde Chegou o S.<sup>r</sup> Bispo D. Eduardo Duarte da S.<sup>a</sup> q'. tinha ido a Roma em Março do anno de 94 a Chegada esteve m.<sup>to</sup> Bonita. foi encontrada no bacalhão por 80 Cavaleiros vestido de branco com os chapéu coberto, as meninas da escola de Nhola e Lili foram no Rosario e das Freiras no Siminario. Percorreu as ruas do largo do Chafariz Matriz R. direita largo do Rosario o Tedeun foi cantado no Rosario acabado veio p.<sup>a</sup> rua Nova e p.<sup>a</sup> rua do Carmo do Licêu e R. da Pedra apiarao no siminario a noite houve illuminação nesse dia Sinhá do Confúcio veio convidar p.<sup>a</sup> Nhola Ser testemunha do Cazam.<sup>to</sup><sup>153</sup>

Em outras anotações, a autora fez referência à cidade que, animada, recebeu carinhosamente o seu bispo. Também registrou a partida de pessoas vinculadas ao seu círculo mais próximo de sociabilidade. “Dia 17 [01.1899] detarde O Benedicto Rib.<sup>o</sup> [Ribeiro] veio aqui p.<sup>a</sup> [para] despedir p.<sup>a</sup> ir p.<sup>a</sup> S. Joze, veio com o irmão”<sup>154</sup>. No dia 29 de março de 1900 “Eu e Nhola fomos em caza do Albano que Iaya fez annos nessa tarde Teteia Chegou do Rio que lá esteve 4 annos”<sup>155</sup>.

São também apontados no *Memorial*, mesmo que raramente, fatos políticos. A autora registrou a “libertação”, forma pela qual os jornais de Goiás se referiram à abolição dos escravos: “[Dia] 3 [06.1889] Chegou o decrecto da libertação do Brazil os ultimos escravos q'. havia. a noite hove Serenata”<sup>156</sup>. Registrou o fim do regime monarquista: “[Dia] 28 [11.1889] Chegou o Correio trazendo a notícia q'. o Imperadôr partiu p.<sup>a</sup> Europa p.<sup>la</sup> [pela] clamação da Republica na Côrte, o qual elle recebeu Cinco mil contos em troca do trono (5.000:000:000)”. Um detalhe deste registro nos mostra o esforço da autora para dominar a linguagem escrita: “p.<sup>la</sup> clamação da República”<sup>157</sup>.

<sup>152</sup> MARQUES, 1890.06.16.

<sup>153</sup> MARQUES, 1895.01.01.

<sup>154</sup> MARQUES, 1899.01.17.

<sup>155</sup> MARQUES, 1900.03.29.

<sup>156</sup> MARQUES, 1889.06.03.

<sup>157</sup> MARQUES, 1889.11.28.

No ano de 1925, temos uma rica série de assentos. Esta seqüência demonstra que a fonte, produzida por Anna Joaquina, possibilita observar o cotidiano vilaboense na interação imediata de suas várias camadas (político, religioso, público, privado, de gênero e outras). A política goiana, no período de 1924 e 1929<sup>158</sup>, foi marcada por episódios conturbados que podem ser acessados em diversas fontes, principalmente nos jornais da época e nos estudos históricos produzidos. A novidade, em se tratando do *Memorial* de Anna Joaquina, é a oportunidade raríssima em observá-los na óptica feminina e individual:

Mez de Julho de 1925 4a f.<sup>a</sup>

Dia 1.º de Julho detarde teve passiatá dos patriotas q'. formarão um Batalhão p.<sup>a</sup> [para] esperar os revoltosos. Nessa tarde Eu e Nhola fomos agradecer vizita Ritoca Sant' Anna, e m.<sup>s</sup> algumas vizitas.

Dia 2 Ainda fizemos [sic] novena no Carmo.

Dia 3 Eu fui a missa de Senhor dos Passos. Nessa hora houve reunião da Cruz ver m.<sup>a</sup> [vermelha] no Hospital q'. o Bispo formou, p.<sup>a</sup> tratar dos feridos.

Dia 4 Chegou da Formosa Frei Benevenuto q'. veio como superior d'aqui.

Dia 5 Domingo fomos todos a missa no Rosario, dep.<sup>s</sup> [depois] Nhola e Lili foram vizitar o Superior. As 11 h.<sup>as</sup> da manham g.<sup>de</sup> [grande] movim.<sup>to</sup> [movimento] dos Soldados q'. sahirão do quartel p.<sup>a</sup> encontrar os ver.<sup>lo</sup> [Vermelhos] Dep.<sup>s</sup> da novena do Carmo fomos agradecer vizita as Irmans do Hospital. Denoite estive aqui Dr. Rangel e Baxota.

[sic]

Dia 7 Fomos todos na novena de N. S. do Carmo; q'. foi o 1.º dia P.<sup>e</sup> Confucio, q'. veio fazer a novena

Dia 8 Concluiu os terços q'. rezarão p.<sup>las</sup> [pelas] ruas as 5 horas da manham (prossição sahião S.<sup>ta</sup> Anna e S. Sebastião, p.<sup>r</sup> a Cid.<sup>e</sup> estava em perigo de guerra. Nesse dia o Frei Benevenuto veio agradecer a vizita de Lili e Nhola, q'. forão vizita-lo.

[sic]

Dia 10 Detarde faleceu a Freira irmân Octavia q'. chegada de pouco de França.

Dia 11 Teve g.<sup>de</sup> movimento na Cid.<sup>e</sup> Correu boato q'. os revoltosos estavam aqui perto; O comm.<sup>e</sup> [comandante] man[dou] – tocar – reunir – q.<sup>do</sup> reuniu forão os moços – patriotas mandados ir p.<sup>a</sup> Serra dourada, p.<sup>a</sup> esperal-os [,] as mãis irmans Espozas correrão p.<sup>a</sup> fazer novena a N. S. do Carmo, e nós aqui tambem.

<sup>158</sup> Segundo Campos (1983, p. 78-79), a Primeira República (1889-1930), ficou conhecida como a República dos Coronéis. O coronelismo goiano teve base ruralizada e tradicional. Como informa Campos, em Goiás ocorreram dois níveis de representação política: a) um formado por senadores e deputados federais, composto de bacharéis (em direito, medicina e engenharia) para o qual ter um curso superior era quase condição necessária e outro b) definido pelo Senado e Câmaras estaduais, composto de fazendeiros e chefes políticos locais. Eram dois estratos de representação estanques, que não formavam um hierarquia graduada de experiência política. Eram eles definidos, sobretudo, por níveis de educação formal. Assim, foi formado o grupo da Capital (majoritário) e o do Interior (subordinado). Após 1910 surgem dois chefes políticos do interior (um de Morrinhos e outro de Porto Nacional) que passam a dividir o poder estadual. Com a morte do 'coronel' Francisco Leopoldo Rodrigues Jardim, em março de 1920, a oposição passou a inexistir. Em 1924, Brasil Ramos Caiado, irmão do senador Totó Caiado (Antônio Ramos Caiado) assumiu a presidência do estado. Em sendo novo, no ofício político, somente os laços de família justificaram sua rápida ascensão, como informou Campos. Em sua gestão (1924-1929) ocorreram algumas perturbações na ordem política local. A entrada da Coluna Prestes em Goiás, a dissidência de Rio Verde e a questão do judiciário.

Dia 12 Domingo Teve missa as 8 h.<sup>as</sup> no Carmo q'. a m.<sup>to</sup> tempo não havia e estavam na Semana da festa de N. S. do Carmo. Detarde a m.<sup>er</sup> [mulher] q'. os lavradores apelidarão p.<sup>r</sup> [por] – S.<sup>ta</sup> Dica – chegou p.<sup>a</sup> offerecer os serviços dos – jagunços d'ella ao Dr. Brazil Caiado q'. ficarão com receio de haver guerra na passagem do Governo – de Miguel R. Lima [Miguel da Rocha Lima] p.<sup>a</sup> Dr. Brazil C [Brasil Ramos Caiado].

Dia 13 Teve o trido de N. S do Carmo, q.do sahimos estava choviscando.

Dia 14 As 5 h.<sup>as</sup> da manhan choveu m.<sup>to</sup> trovejou e não pudemos ir a missa, p.<sup>s</sup> Mariq.<sup>a</sup> fazia annos. As 2 h.<sup>as</sup> da tarde teve a posse de Dr. Brazil Caiado Dep.<sup>s</sup> desfilou os Soldados formados das competentes companhias patriotas, e m.<sup>s</sup> da Dica q'. com ella veio, passou aqui q'. foi um nunca acabar, dep.<sup>s</sup> seguirão os automoveis e caminhões q'. atingirão o numero de 80 e tantos, foi uma paciata esplendida!!<sup>159</sup>

Neste conjunto, temos a interação entre a religiosidade, as práticas políticas e a sociabilidade ocorrida em momentos de tensões sociais. Percebemos nesta série de relatos que Anna Joaquina produz uma escrita com características narrativas mais evidentes. Talvez, em decorrência da prática acumulada, ela melhor dominou a escritura. Em 1925, quando redigiu esta série, contava com quarenta e quatro anos de redação do *Memorial*. Possivelmente, por isto, seus escritos nos pareçam menos secos e mais dinâmicos. Percebemos a sociedade animada pelo “perigo de guerra”. Esta agitação apareceu também em sua escritura. Os acontecimentos e a escrita se atropelam. As palavras não foram finalizadas, os sentidos incompletos, a narrativa urgente: “O comm.<sup>e</sup> man [sic] [mandou] – tocar [o sino para?] – reunir – q.<sup>do</sup> reuniu forão os moços – patriotas mandados ir p.<sup>a</sup> Serra dourada”. Nestes relatos, percebemos as dimensões de gênero, o comportamento feminino das “irmans [e] Espozas” quando a sociedade está em conflito: os homens foram às armas, as mulheres às igrejas, recorrendo à proteção divina, por meio das novenas, missas, terços, procissões, tridos etc. Isto nos indica também a grande conotação feminina da religiosidade do período. Outro destaque foi a referência a Santa Dica que veio à capital oferecer seu apoio para que o presidente eleito pudesse tomar posse. Ao fim da série, a autora fez referência à “paciata esplendida!!”. Pelo emprego do adjetivo e pelo uso das exclamações, ela nos mostrou seu regozijo em observar o grande desfile (“um nunca acabar”) de cavalos seguidos por “80 e tantos” automóveis e caminhões.

No geral, com os registros de Anna Joaquina Marques acompanhamos o modo de vida de uma vilaboense, apreendemos alguns dos valores e práticas correntes em sua sociedade e, numa chave privada, percebemos alguns de seus afazeres diários. Seu *Memorial* é um documento denso, um conjunto volumoso. Ao longo de quase cinquenta anos (1881-

<sup>159</sup> MARQUES, 1925. 07. 1-14.

1930), Anna Joaquina consumiu mais de vinte cadernos<sup>160</sup>, repedindo sempre a mesma forma de escritura. Nela, a vinculação ao calendário litúrgico é religiosamente observada. O domingo, dia que “abre” a semana, é um marco. A autora sempre apontou em sua escritura “foi domingo”. Os demais dias somente são nomeados quando se trata de alguma ocasião especial. Em sua quase totalidade, a ocasião especial é o “dia santo”. O “dia primeiro” também foi igualmente identificado.

[Dia] 12 [01.1890] Domingo veio aqui o P.<sup>c</sup> [padre] Souza q<sup>o</sup>. tinha Chegado da viagem q<sup>o</sup>. fez p.<sup>a</sup> levar a irmã (Carolina) nessa tarde faleceu a entia da do Foja (Margarida).

[...]

Dia 6 [01.1908] dia de Reis Segunda f.<sup>a</sup> Lili e Ben.<sup>c</sup> [Benedita] forão passar dia em caza de Firmo; Nhola e Mariq.<sup>a</sup> [Mariquinha] forão vizitar Toto Ludovica, nesse dia D. deolinda Cam.<sup>o</sup> [Camargo] e D. Eufemia vierão aqui Detarde fomos todos no Rosario, de lá fomos no Prezepio de Sebastião de Epfanio.

[...]

Dia 1<sup>o</sup> de Junho 1909 Terça As 10 horas o S.<sup>f</sup> P.<sup>c</sup> Caetano esteve aqui. Detarde teve Cavalhadas (2<sup>o</sup> dia) Nhola e Ben.<sup>c</sup> e anna forão nessa tarde Jubé foi nas Cavalhadas e teve virtiguem [sic] q<sup>o</sup> voltou com D.<sup>f</sup> Neto.

[...]

[Dia] 19 [02.1890] Quarta-f.<sup>a</sup> de Cinza.

[...]

[Dia] 3 [04.1890] Quinta-feira Santa a tarde, Chegarão a f.<sup>ma</sup> [família] do Macedo, e a Virgina Maria f.<sup>as</sup> de Tio Bento p.<sup>a</sup> assistir a Semana Santa. denoite Eu e Lili fomos vizitar as Igrejas com Annica filha do Ignacinho de Faria.

[Dia] 4 Sexta f.a da Paixão Faleceu o Joaq.<sup>m</sup> Ant.<sup>o</sup> da Rocha e o Pedro Chavalier, entrarão Sabado.

[...]

Dia 26 [03.1898] Sabado de Passos nos fomos ver prosição Lili e Maria em caza do Albano, e Eu e Nhola em caza de Silvina de pois todos fomos no Rosario.<sup>161</sup>

No *Memorial* não existem confidências, como atualmente as entendemos. Quando muito a autora utiliza adjetivos que nos informam sobre as impressões que tinha sobre aquilo que relata. São as “competentes companhias patrióticas”, a “paciata esplendida”, o “muito ruim” as únicas formas de observarmos a opinião, a avaliação, os julgamentos que a autora faz sobre o que experienciou. A utilização dos adjetivos é um dos raros artifícios utilizados

<sup>160</sup> Os manuscritos de Anna Joaquina foram divididos em dois grupos. O primeiro, composto por três pastas, com folhas de 31x22 cm, compreende os anos de 1881 a 1896. Apresenta problemas decorrentes da falta de preservação e conservação, o que resultou na perda de folhas, da encadernação e a fragilização do papel. Em consequência, temos a seqüência narrativa desorganizada e apresentando muitas falhas. O segundo grupo é formado por vinte cadernos, em sua maioria, formados por folhas de 16x22,5 cm. Este conjunto se apresenta mais organizado, melhor conservado e sem grandes falhas. Os registros desse conjunto são maiores, contendo mais informações e detalhes o que, possivelmente, decorre da maior intimidade, da autora, com a escritura (CARVALHO, 2002).

<sup>161</sup> MARQUES, 1890.01.12; 1908.01.06; 1909.06.01; 1890.02.19/04.03/04.04; 1898.03.26.

que nos possibilitam perceber seu modo de ver, sua intimidade, sua subjetividade. Pelos trechos citados, podemos concluir que a linguagem utilizada por Anna Joaquina é direta, objetiva, positiva e econômica. Em relação aos acontecimentos da cidade e dos ambientes sociais, seu *Memorial* se apresenta como uma crônica vilaboense. O caráter de crônica é outra característica dos *livre de raison*, segundo Foisil. Contudo, o âmbito privado, em suas dimensões íntima e subjetiva, é mantido quase em total segredo. Neles não existem confidências. As características dos diários franceses, escritos nos séculos XVII e XVIII, que se tornam mais evidentes se comparadas aos diários íntimos ingleses da mesma época.<sup>162</sup>

Se, nos *livres de raison*, a sucessão dos dias provoca uma monotonia, com excesso de informações tediosas, como afirma Foisil, o trabalho de seu estudioso aumenta. Será necessário que ele faça escolhas, selecione os temas e assuntos, trate as informações referentes ao que selecionou. Como a fonte é muito objetiva, o estudioso despenderá muito tempo em leituras e pesquisas a fim de compreender o que está apontado na fonte. Por exemplo, em relação à série do ano de 1925, citada anteriormente, quando Anna Joaquina escreve: “movim.<sup>10</sup> dos Soldados q’. sahirão do quartel p.<sup>a</sup> encontrar os ver.<sup>10</sup> [Vermelhos]” quem eram estes “vermelhos”? Ou, então, quem eram os “revoltozos”? Quem era “Ritoca”? Qual a relação da autora com ela? Difícil também é descobrir, após extensa pesquisa, que esta ou aquela informação, que demandou tanta pesquisa, não é tão importante para entender o fato registrado.

Uma característica do *livre de raison* é a quase total ausência de depoimentos sobre a vida em família, ou a vida privada em si. Esta discrição, muito presente na escritura de Anna Joaquina Marques, pode ter sido um componente da sensibilidade de sua época. Foisil informa que a sensibilidade francesa, do século XVII, evitava as efusões emocionais, as confidências. Assim como incentiva a economia de palavras.<sup>163</sup> Isto poderia explicar, em larga medida, a discrição onipresente no *Memorial* de Anninha, senão fosse a distância temporal de um século entre o caso francês e o vilaboense. Mas como a França influenciou a sociabilidade brasileira, principalmente durante o século XIX, as afirmações de Foisil nos são pertinentes.

Madeleine Foisil ressalta que, no período estudado por ela, a vida em família nos *livre de raison* foi referida de forma pudica, discreta, com poucos detalhes. No caso de Anna Joaquina a sua vida em família é tranqüilamente observável. O mesmo não pode ser dito para

<sup>162</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 335.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 346.

sua vida íntima e subjetiva, altamente controlada. Para observá-la devemos ficar atentos às sutilezas da escrita. O discurso afetivo, a menção aos sentimentos era rara tanto nos *livres de raison* franceses do século XVIII quanto no *Memorial de Lembrança* de Anna Joaquina Marques, na segunda metade do século XIX, em Goiás.

Sendo os *livres de raison* destinados aos arrolamentos e às relações, outros tipos de expressões como o registro da afetividade, por exemplo, em tese, seriam interditados. Talvez as cartas, os bilhetes e os diários íntimos, fossem mais apropriados para o registro dos sentimentos. Não obstante, eles não deixam de ser perceptíveis nos *livres de raison*. Para percebê-los, o leitor deve, contudo, atentar-se para elementos que podem indicá-los, como o tremor da pena, as lacunas, os espaços em branco, o silêncio, símbolos gráficos e outros detalhes.<sup>164</sup> Os autores ingleses, por exemplo, recorrem aos caracteres gregos para preservar seus segredos. A própria existência da idéia de segredo é um índice para a noção de intimidade.

Na França do século XVIII, as pessoas não se permitiam falar da afetividade. Muitos consideravam indigno tal assunto e comportamento. Para além de seu aspecto formal, talvez isto explique o decoro e a discrição corrente, à época, nos *livres de raison*. A pesquisadora informa que, diferente do caso francês, no mesmo período, a intimidade familiar apareceu registrada nos diários íntimos ingleses, mesmo que de forma incipiente se comparada com a compreensão que temos atualmente. Os diários ingleses apresentam menor pudor e reserva que os franceses. Enquanto nestes são omitidas quaisquer dificuldades conjugais, no caso inglês, os conflitos e confidências sobre o foro privado são registrados.<sup>165</sup> Madeleine Foisil afirma que, hoje em dia, estamos acostumados com memórias mais íntimas, a confissões intensas e indiscretas. No século XVIII, a consciência do eu privado era bastante distinta.<sup>166</sup>

Outra diferença entre o caso francês e inglês concerne às atividades femininas. Os diários de mulheres são mais numerosos na Inglaterra. As mulheres falam mais sobre si. As atividades desenvolvidas por elas eram determinantes de sua vida privada: a costura, a manutenção das roupas, a cozinha, a produção das conservas de frutas e carnes, a fabricação

---

<sup>164</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 352.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 332-333.

de velas entre outras.<sup>167</sup> Nada disto aparece no *Memorial*. Se por ventura Anna Joaquina executava tais atividades domésticas, não foram elas consideradas dignas de nota, de constar em seus anais.

Muitas vezes, em fontes como esta, é o próprio manuscrito que estabelece relações diretas com seu autor, que propicia mesmo um contato físico com ele. No manuscrito podemos ver como o texto foi elaborado, podemos observar a grafia presente, se é cuidadosa ou displicente, se houve regularidade ou pressa, rasuras, borrões, emoções que fazem a pena tremer.

Outra característica do *livre de raison* é a falta de consciência que seus autores têm do espaço imediato que habitam. Só mencionam os arranjos e reparos recentes. As casas e as paisagens em vivem não são descritas. O espaço privado aparece tão somente em sua relação imediata com a experiência vivida. Ele é apenas aludido, sugerido. Não tem existência em si. Não há uma vivência do espaço. Cabe, portanto, ao leitor, enxergá-lo nas entrelinhas do texto, “captar sua expressão e fazê-lo reviver”.<sup>168</sup> Neste tipo de escritura privada, a sociabilidade é composta pelas idas e vindas de uma casa a outra. As missas dominicais e as grandes festas foram as circunstâncias favoráveis aos encontros. Segundo pode ser observado no *livre de raison*, da França do século XVIII, Foisil informa que a vida pública era encontrada no centro da vida privada.<sup>169</sup> Por meio da observação do *Memorial* de Anna Joaquina Marques não percebemos tamanha sujeição da vida privada à vida pública. No final do século XIX, na Cidade de Goiás, se estes dois espaços ainda não são completamente independentes, sua intersecção começa a se esvaír. Se Foisil identificou, nos setecentos, o ápice da sociabilidade francesa nos comportamentos ante a doença e a morte. Para nós, tratando-se da Cidade de Goiás, na segunda metade do século XIX, esta sociabilidade é encontrada, ao menos no universo feminino, sobretudo, na prática das visitas e nas atividades religiosas, o que podemos perceber à partir do *Memorial* de Anna Joaquina Marques.

Como vimos, o autor do *livre de raison* não se compraz em descrever ou narrar. Ele é econômico com as palavras. Esta escritura privada evoluiu para outra forma de dizer e pode ser tomado, como um esboço do diário íntimo que representou, por excelência, a forma moderna de escritura privada. Um dos principais índices da intimidade moderna é a consciência do corpo. “As misérias do corpo se tornam objeto de escritura, e é por elas que

---

<sup>167</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 353.

<sup>168</sup> Ibid., p. 341.

<sup>169</sup> Ibid., p. 344-346.

passamos do *livre de raison* ao escrito íntimo”. A consciência do corpo, rara na escritura francesa, do século XVIII, foi recorrente nos diários ingleses, à mesma época. A consciência do corpo foi central para o surgimento do diário íntimo, porque foi condição necessária para a noção de intimidade e, conseqüentemente, da vida privada como conhecemos hoje.<sup>170</sup>

A consciência que Anna Joaquina demonstrou de seu corpo, em sua escritura, é incipiente. Isto revela que a intimidade, da forma como compreendida por Foissil, não aparece representada no *Memorial de Lembrança*. É, pois, isto que impede a classificação do *Memorial* como um diário íntimo. De todos os gêneros de escritura privada apresentados até aqui – memórias, autobiografias e *livre de raison* – foi ao último que o *Memorial* de Anna Joaquina mais se aproximou. Portanto, concluímos o exercício de classificação e análise formal (poética) da escritura de Anna Joaquina Marques utilizando a classificação sugerida na expressão da própria autora: “*Memorial de lembrança* para saber o ocorrido do ano de 1926”.<sup>171</sup>



<sup>170</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 355-367.

<sup>171</sup> MARQUES. 1926.01. [Termo de abertura]. (Grifo nosso).

## CAPÍTULO II

### UMA FAMÍLIA NATURAL: ASPECTOS DO COTIDIANO VILABOENSE

#### 2.1 – GOIÁS DE ANNA JOAQUINA

O espaço dessa pesquisa se situa no universo semântico abarcado pelo vocábulo Cidade de Goiás, à medida que, além de um limite territorial, ele comportou também uma dimensão simbólica, o de capital da província – depois estado – até a década de 1930, quando ocorre a mudança da capital para Goiânia. Em 1881, ano em que Anna Joaquina iniciou a redação de seu *Memorial de Lembrança*, a Cidade de Goiás gozava da atenção de todo o interior e usufruía os privilégios implícitos à sua condição de “berço da cultura goiana”.<sup>172</sup> Representava também o centro irradiador dos costumes, valores e práticas do litoral brasileiro, notadamente da Corte Imperial, sediada na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, e, por meio desta, dos costumes “civilizados” importados do continente europeu, em especial, da França.

O *Almanach da Província de Goyaz* descreveu a Cidade de Goiás

[...] situada nas encostas de duas montanhas que formam um pequeno valle atravessado pelo rio Vermelho e o corrego Manoel Gomes, a leste tem uma montanha que antigamente se denominava monte de S. Gonçalo, e agora morro de D. Francisco por haver o Conde da Palma D. Francisco de Assis Mascarenhas [1804-1809], mandado ali edificar uma casa de recreio; ao Norte ficam as montanhas de Canta Gallo, sendo estas montanhas ramos da serra Dourada que atravessa quasi toda a comarca.<sup>173</sup>

Sobre a Serra Dourada apresentamos a descrição carregada de afeição feita por Joaquim Moraes (1834-1895). Em sua viagem para assumir a presidência da Província, registrou em seu diário de viagem os sentimentos e impressões sobre a paisagem que vislumbrou:

---

<sup>172</sup> SOUZA FILHO, Eduardo H. *Nos tempos de Goyaz: crônicas e poematos*. Goiânia: UNIGRAF, 1981. A idéia de que a Cidade de Goiás funciona como um centro difusor de sua cultura é utilizada por Brandão (1977).

<sup>173</sup> BRANDÃO, A. J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz (para o anno de 1886)*. Goiânia: Ed. da UFG, 1978. p. 109-110.

Temos a nossa frente a notabilíssima Serra Dourada, que nos embarga o passo; admiramos ao longe as suas encostas descarpadas, despidas de árvores e sem os seus dourados, porque a chuva impedia que o sol refletisse os seus raios naquelas pedras colossais a assumirem-se nas nuvens de um céu tempestuoso [sic] [...] aos nossos olhos desenrola-se um painel esplêndido, grandioso, indescritível!<sup>174</sup>

A estrada pela qual viajou o presidente, um dos acessos à Cidade de Goiás, passava por entre uma fenda da Serra Dourada:

Eis-nos que entramos por uma de suas gargantas, como que aberta instantaneamente diante de nossos passos [...] De lado a lado daquela garganta estreita, com a largura suficiente apenas para uma estrada de rodagem, erguem-se imensas colunatas de pedra com os seus pórticos e com as suas abóbadas talhadas pelo cinzel do Artista Supremo, sotopostas umas às outras, e que parecem vacilar em suas bases e desabar sobre o viajante que passa [...].<sup>175</sup>

Em 1881, temos uma descrição da Cidade de Goiás feita pelo ocupante do mais alto cargo existente na província: o seu presidente Joaquim de Almeida Leite Moraes. Neste ano, Goiás era uma cidade de 5 a 6 mil habitantes. A partir de seu ponto de vista, suas casas eram “em geral, pequenas, mal construídas, simplesmente caiadas; janelas de veneziana de madeira; muitas vidraças de malacachetas; ruas estreitas, tortuosas, mal calçadas; perspectiva geral – decadente, antiga, secular”.<sup>176</sup> Para ele, os melhores edifícios da Cidade eram o edifício onde funcionou a Fazenda Nacional e a cadeia. Ele elogiou a “bonita” praça da Cadeia. Quanto aos templos religiosos, sentenciou: “As igrejas são igrejazinhas”. “A não ser o cais na margem direita do rio, pode-se dizer que Goiás não tem um só melhoramento material que prenda por momentos a atenção do viajante”. Para Joaquim Moraes, o prédio do matadouro é “um atentado ao bom senso” por isto, deu ordens para se construir outro. “O mercado não é digno de descrição”. Segundo nos informa, esforçou-se para conseguir a iluminação para Goiás, que era inexistente, mas, como ele mesmo informou, a “patriótica assembléia provincial decretou que a sua capital continuasse sepultada nas trevas”. Na capital, o presidente também reclamou a inexistência de um passeio público “a família goiana não tem um só passeio”, o que logo se esforçou em providenciar. Mandou abrir uma rua entre o novo matadouro e o mercado, margeando o rio Vermelho. “Esta rua arborizada e com um jardim ao lado será um belíssimo e magnífico passeio público”, discretamente oferecendo ao seu

<sup>174</sup> MORAES, Joaquim de Almeida Leite. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. p. 101.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 107.

sucessor na presidência a continuidade de seu projeto.<sup>177</sup> O paulista estranhou o clima da capital goiana e, em tons de desabafo, descreveu os desconfortos sofridos:

A cidade acha-se, por assim dizer, intercalada entre montanhas; as tempestades são freqüentes; os trovões como que rolam sobre os tetos das casas, depois de entrechocarem-se nas encostas dos montes; os raios estalam nos ouvidos; calor excessivo; atmosfera abafada, clima seco, constante, durante o dia e a noite.<sup>178</sup>

Como capital da província, a Cidade de Goiás reuniu toda a cúpula da administração pública, os principais cargos e, conseqüentemente, os melhores salários. Em seu livro *Nos tempos de Frei Germano*, Jaime Câmara (1909-1989), informou que:

[...] a grande maioria da Mocidade Goiana visava a função pública. Era comum os rapazes da época, se de famílias notadamente arremediadas, procurarem empregos nos quadros da administração estadual. Se, porém, de origens modestas, os quadros da polícia, a sua meta. Excetuavam-se apenas aqueles que por tradição de família se dedicavam à agricultura.<sup>179</sup>

Somado a isto, ao reunir as principais instituições de ensino, Goiás foi um pólo para a juventude, disponível e interessada, espalhada pelo restante da província. Foi um centro de difusão das idéias e valores intelectuais recebidos nas faculdades de medicina e de direito, do Rio e de São Paulo, os principais centros de formação da elite econômica e política, vilaboense e goiana.

Diante do exposto, dizer que a Cidade de Goiás é nosso recorte espacial nos permite certa mobilidade pelo restante da província. Em especial, da região central, sul e sudeste de seu território. Direcionada para os limites com a província de Minas Gerais e de São Paulo.<sup>180</sup> Nesta região se localizaram os principais centros populacionais goianos, constituídos no período da mineração aurífera do século XVIII. Dentre estes, o primogênito foi estabelecido em 1726, e recebeu por nome arraial de Sant'Anna. Em 1736, foi elevado à categoria de vila, recebendo o nome de Vila Boa de Goiás.<sup>181</sup> Em 1819, dom João VI, assinou o decreto que a levou de vila à condição de cidade, passando, a partir de então, ser chamada

<sup>177</sup> MORAES, Joaquim de Almeida Leite. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. p. 107-110.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>179</sup> CÂMARA, Jaime. *Nos tempos de Frei Germano*. Goiânia: P. D. Araújo/Cultura Goiânia, 1974. p. 36.

<sup>180</sup> Essa divisão regional foi indicada pelos autores Palacin e Borges. Ver: PALACIN, Luiz; BORGES, Ana Maria. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Goiânia: J. Câmara S/A, [1979?].

<sup>181</sup> O Decreto de elevação a condição de vila data de 1736, mas sua execução foi em 1739. Ver: LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 191.

de Cidade de Goiás.<sup>182</sup> Depois do estabelecimento do arraial de Sant'Anna, surgiram os arraiais de Meya Ponte (Pirenópolis), em 1731; o arraial de Traíras (Tupiraçaba, hoje, um povoado pertencente a Niquelândia), em 1735; o arraial de Jaraguá, em 1737; Pilar, em 1741 e Santa Luzia (Luziânia), em 1746.<sup>183</sup> Ao longo do século XVIII, trazidos à luz pela mineração do ouro, esses arraiais se tornaram os principais centros populacionais da Capitania dos Guayazes, como atesta Silva e Souza (1764-1840), em sua *Memória*, escrita no início do século XIX. No transcorrer do oitocentos, alguns destes centros regrediram, em tamanho e importância, e outros despontaram. Lena Castelo Branco relata que:

Exauridas as minas, o refluxo de aventureiros e mineradores não foi total. Muitos permaneceram na região, optando pelas atividades agropastoris, o que levou à redistribuição da população por engenhos e fazendas e à reestruturação da economia e da sociedade em novas bases, com feição agrária e conservadora.<sup>184</sup>

Com a passagem da economia mineradora para a agro-pastoril, a região compreendida pelo centro, sul e sudeste da Província, no final do século XIX, foi palco de expressivo progresso econômico, o que trouxe à luz novos centros populacionais, como Currealinho (atual Itaberaí), Alemão (Palmeiras), Anápolis, Bela Vista, Campo Formoso, Ipameri, Morrinhos, Catalão, Rio Verde e Jataí.<sup>185</sup>

No início do século XX, o povoamento encontrado no estado de Goiás foi, sobremaneira, diferente. A partir de 1912, com a penetração da estrada de ferro em solo goiano, as regiões sul e sudeste conheceram uma significativa transformação. As cidades de Catalão e Ipameri se tornaram, principalmente, de forma quase instantânea, os mais importantes centros comerciais e industriais, centrifugares da modernidade em território goiano.<sup>186</sup> Neste quesito, suplantaram, inclusive, a capital do estado, que, diante da nova

---

<sup>182</sup> Ver: POHL, Joahann Emanuel. *Viagem no Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1976. Ao regressar do norte da Capitania, em 1819, Pohl (1976, p. 286) registra a mudança de status político da capital: “em 6 de dezembro, entramos em Vila Boa, que durante a nossa ausência fora elevada a cidade sob o nome de Cidade de Goiás”.

<sup>183</sup> SILVA E SOUZA. *Memória sobre o Descobrimento, Governo, População, e Couzas mais Notáveis da Capitania de Goyaz*. In: TELES, José Mendonça. *Vida e obra de Silva e Souza*. 2. ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1998.

<sup>184</sup> COSTA, Lena Castelo Branco Ferreira. *Arraial e Coronel*. Dois estudos de História Social. I – Meia Ponte: de arraial a cidade. II – Um coronel do Meio-Norte. São Paulo: Cultrix, 1978. p. 70.

<sup>185</sup> As duas últimas, situadas no sudoeste goiano, na direção da fronteira com província de Mato Grosso. Informações baseadas Cf. TOUNIER, Fr. Reginaldo (Org.). *Mapa do Estado de Goyaz*. 1º Centenário de Goyaz-Cidade. Goiás, 1913. Missionário Dominicano. [Cópia. Mapoteca. IPEHBC/UCG].

<sup>186</sup> COELHO, Gustavo Neiva (Org.) *Ferrovias: 150 anos de arquitetura e história*. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2004. p. 13.

conjuntura, passou a ser enquadrada como “antiga”, o que, possivelmente, fortaleceu a alcunha de “Goiás Velha”.

Não obstante o espaço imediato dessa pesquisa ter sido circunscrito à Cidade de Goiás, no concernente à utilização das fontes documentais sobre as práticas populares religiosas, notadamente sobre a devoção rosarina, recorreremos às informações produzidas na macro-região em que se insere a capital, o centro, sul e sudeste da província. A possibilidade desta mobilidade se concretiza em decorrência de uma característica implícita às práticas culturais. Elas compreendem um processo de troca e de circulação que escapa às precisões geopolíticas. Após apresentar o espaço imediato desse trabalho passamos a acompanhar de forma pontual as pessoas que aí viveram, com destacada atenção para a autora do *Memorial*, Anna Joaquina Marques, e sua família.

## 2.2 – ANINHA(S) DE GOIÁS

Anna Joaquina da Silva Marques, ou Aninha, como era tratada pelos seus, não foi uma “gente do povo”, termo que, nas primeiras décadas do regime republicano, reuniu sob a mesma denominação o negro, o mestiço, o mulato e o trabalhador imigrante. Afinal, teve acesso a uma certa formação educacional, visto que deixou escrito um extenso relato memorialístico produzido ao longo de cinquenta anos, seu *Memorial*. Certamente, esta documentação é o maior diferencial de Anna Joaquina em relação às demais mulheres de sua sociedade.

Se Anna Joaquina não era uma “mulher do povo”<sup>187</sup>, também não pode ser entendida como membro da elite econômica e política de sua época. Sobre a elite vilaboense do século XIX, Cora Coralina (1889-1985), em *Vintém de cobre*, informa que ela foi um espaço do homem branco, estendido às suas respectivas famílias. Compunham os “graduados do lugar”, no dizer da poetisa vilaboense:

Governador da Província.  
Cônegos, Monsenhores, Padres-mestres.  
Capitão-mor.  
Brigadeiros. Comendadores.  
Juízes e Provedores.<sup>188</sup>

<sup>187</sup> “Mulher do povo” é um dos seis arquétipos femininos vilaboenses apresentados por Cora Coralina (1993, p. 45-46), em *Todas as vidas*. É assim descrita: “[...] a mulher do povo. // Bem proletária. // Bem linguaruda, // desabusada, sem preconceitos, // de casca-grossa, // de chinelinha, // de filharada”. Os outros arquétipos são: a cabocla, a lavadeira, a cozinheira, a roceira e a mulher da vida.

<sup>188</sup> CORA CORALINA. *Poemas de beco de Goiás e Estórias mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 66.

“Quem nasce para derréis não chega a vintém”, um antigo adágio popular, corrente na época em estudo<sup>189</sup>, poderia servir para ilustrar a divisão existente entre a elite (os vinténs) e os populares (os dez reis). Os membros da elite econômica foram também referidos por expressões como “senhores apatacados”, “donos de Teres-haveres”<sup>190</sup>. Outras formas de expressões utilizadas para se referir a esta elite eram as pessoas “gradas”, “as famílias mais distintas”, “os mais destacados elementos da fina sociedade goiana”.

Quando Cora Coralina nasceu, em 1889, recebeu o nome Anna Lins dos Guimarães Peixoto Bretas e, assim como nossa biografada, também foi apelidada de Aninha.<sup>191</sup> Nesta data, Anna Joaquina contava com 34 anos de idade e, desde 1881, matinha o hábito da escritura de seu *Memorial*. Para a época, esta idade era considerada avançada para uma mulher. Em sua novela histórica *Sombras em marcha: na vivência da fuga*, cujo tempo da matéria enunciada se situa em 1865, Rosarita Fleury descreveu uma personagem que se casou aos treze anos. A idade da mulher foi apresentada pela autora, no diálogo estabelecido entre capitão Ramiro e sua “senhorinha” Sabina:

Ao vê-la naquela montaria toda enfeitada de flores do campo, foi como se estivesse vendo alguém muito do meu conhecimento e que esperava há muito tempo. [...] Hoje, noto que Vossa Mercê é muito criança [...] tem muito pouca idade. [...] Para mim, mesmo sendo tão criança, a senhorinha resume toda a felicidade. Agora, pergunto: e eu para a senhorinha? [...] Sou muito mais velho do que a senhorinha. A diferença de idade entre nós é imensa. Sei que sua idade é 13 anos. Foi o que me disse seu pai. Eu, 36. Como vê, uma diferença enorme. Por isso, peço-lhe: se não me quiser para marido, não fique acanhada. Pode me dizer sem rebuços. Falarei, eu mesmo, com seu pai e explicarei que resolvi não me casar.<sup>192</sup>

Nesta novela histórica, Rosarita Fleury apresentou os valores correntes sobre a juventude, na segunda metade do século XIX, ressaltando as relações de gênero. A autora constrói um segundo diálogo, desta vez, sobre a idade masculina. Nele, falam os personagens Adriana e Mercedes, respectivamente irmã e mãe da “senhorinha” Sabina, sobre o capitão Ramiro:

[...] Ele é um homenzarrão meio gordo [...]. Já meio velho! [...] Deve ser guloso. Acho que deve comer muito!

<sup>189</sup> CORA CORALINA. *Poemas de beco de Goiás e Estórias mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 61.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>191</sup> CORA CORALINA. Eu sou também Aninha. In: \_\_\_\_\_. *Poemas de beco de Goiás e Estórias mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 47.

<sup>192</sup> FLEURY, Rosarita. *Sombras em marcha: na vivência da fuga*. [S.l.: s.n.], 1983. p. 396-397.

- Já vem mecê com seus comentários bobos. [...]
- Dizer que ele é velho e, por isso, deve ser guloso não é desmerecimento nenhum. Os velhos são sempre mais gulosos do que os moços. Acho que é por não terem muito no que pensar, ou porque perderam certos prazeres mais comuns à mocidade. Deve ser isso.
- O Capitão não é velho. Está na flor da idade.  
Adriana soltou uma risadinha de mofa.
- Não é velho, heim? Quando é que a velhice começa? Não é aos 30? E o capitão, segundo o que a Prima disse para a senhora, tem de 34 para 35. Para mim, é um velho. Pelo menos, muito mais idoso que Jorge [falecido marido de Adriana]. Se estivesse vivo, Jorge teria agora 21 anos.<sup>193</sup>

Cora Coralina viveu sua infância e adolescência entre a passagem dos séculos XIX e XX. Foi, portanto, contemporânea à produção do Memorial de Anna Joaquina e com ela certamente partilhou, as idas e vindas nas “ruas estreitas, // curtas, // indecisas” e nos “becos tristes”<sup>194</sup> da Cidade de Goiás. A memorialista residiu próximo à ponte do Carmo e a poetisa, na ponte da Lapa.<sup>195</sup>

Voltando à apresentação da elite vilaboense, poderíamos nela incluir algumas famílias que, mesmo privadas de poder político e econômico, foram detentoras de tradição, um poder simbólico muito valorizado na Cidade de Goiás. Segundo Cora Coralina, estas famílias eram os lugares

De velhos preconceitos  
– orgulho e grandeza do passado.  
Opulência. Posição social.  
Sesmarias. Escravatura.  
Caixas de lavrado.<sup>196</sup>

Em seu estudo sobre a permanência da família Caiado na história política de Goiás, Miriam Ribeiro constatou a importância de um “sobrenome ‘tradicional’ nas relações sociais presentes na vida urbana e rural”. Em Goiás, a pesquisadora identificou alguns nomes de famílias tradicionais, entre elas, os Fleury Curado, Jardim, Moraes, Gouveia, Jubé, Rocha Lima e Albernaz. Neste sentido, afirmou que estas famílias foram sobrepujadas por três outras: os Bulhões, os Caiado e os Ludovico de Almeida. Estas famílias foram pontos magnéticos sobre os quais girou o poder político goiano, entre a segunda metade do século

<sup>193</sup> FLEURY, Rosarita. *Sombras em marcha: na vivência da fuga*. [S.l.: s.n.], 1983, p. 382-383.

<sup>194</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. São Paulo: Global, 1993, p. 47.

<sup>195</sup> Hoje esta ponte é conhecida como “a ponte de Cora”, mas na época da matéria que enunciamos, era chamada de ponte da Lapa. Ao longo do tempo recebeu diversos nomes: ponte do meio, ponte do Tele, ponte da rua direita e ponte do Coronel Couto, tataravô de Cora Coralina.

<sup>196</sup> CORA CORALINA, op. cit., p. 60.

XIX e XX.<sup>197</sup> Algumas delas consolidaram seu poder a partir da propriedade rural. Durante a República Velha, por exemplo, os Castro, Alencastro, Amorim e Veiga Jardim, “famílias de fazendeiros”, intervieram politicamente em Goyaz.<sup>198</sup>

A elite vilaboense tradicional constantemente lançou mão do passado minerador, o “velho tempo que passou”<sup>199</sup>, no qual havia

ouro em profusão,  
posto a secar em couro de boi.  
Crioulinho vigiando de vara na mão  
pra galinha não ciscar.<sup>200</sup>

Joaquim Moraes, presidente da província de Goyaz, no ano de 1881, em seus *Apontamentos*, concordou com a afirmação feita por Couto de Magalhães, que também governou Goyaz entre 1863 e 1864: “Enfim, Goiás é a terra do que foi!”. Moraes confessa que, de início, achou a afirmação um pouco exagerada. Contudo, caminhando pela capital, sempre ouvia dos vilaboenses:

Aqui já *houve* uma *fábrica* florescente de tecidos; este caminho (o da Carioca) já *foi* uma bonita chácara com um magnífico pomar. E assim por diante, encontrando-se por toda a parte muros caídos e outros restos das passadas grandezas! § E depois de tudo isto dizia eu comigo mesmo: – Couto Magalhães tem razão; Goiás é a cidade do que foi!<sup>201</sup>

Enquanto um traço cultural da Cidade de Goiás, a “tradição” foi registrada nas *Passagens*, de dom Eduardo Duarte e Silva, e em *Goyaz*, de Visconde de Taunay. Para este, a transformação “difícil” dada na província de Goyaz, de zona “metallúrgica” em zona agrícola, produziu “o apêgo que todo goyano tem á terra em que nasceu. Póde achal-a tristonha, entorpecida, isolada, mas ama-a com todas as forças do coração”.<sup>202</sup> Dom Eduardo, falando sobre as alterações que mandou proceder na igreja da Boa Morte para separar o presbitério do corpo da igreja, confessou sua contrariedade com o “povo goiano, muito aferrado às suas tradições, sejam elas quais forem”. Dom Eduardo nos conta que, mandado

<sup>197</sup> O clã Caiado, caso específico do estudo de Ribeiro (1996), ao longo de dez gerações, aproximadamente, duzentos e vinte anos, se colocou no cenário político goiano

<sup>198</sup> RIBEIRO, Miriam Bianca Amaral. *Memória, família e poder: história de uma permanência política: os Caiado em Goiás*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996. p. 133.

<sup>199</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. São Paulo: Global, 1993. p. 62.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>201</sup> MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 111-112.

<sup>202</sup> TAUNAY, Visconde de. *Goyaz*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1931. p. 13.

proceder a novo “melhoramento” na igreja, alguém se irritou e perguntou ao operário que lá trabalhava: “Quem mandou fazer isto?” “Foi o bispo”, respondeu aquele. “E a igreja é do bispo para que ele esteja a mandar o que lhe apraz?”.<sup>203</sup> Esta passagem nos releva os dois lados da religiosidade católica que, naquele momento, contrapunham-se na Cidade de Goiás: a do vilaboense que, ao considerar a igreja como seu patrimônio, questionou as atitudes do bispo e este que se espantou com a atitude “fora da linha” do vilaboense, ao se considerar, naturalmente, possuidor de autoridade para tanto.

Diante do que foi apresentado, podemos afirmar que Anna Joaquina Marques não foi uma mulher pobre, mas também não participou da elite de seu período. Não herdou tradição, nem recebeu sobrenome “de família”, como se dizia popularmente – como se “família” pudesse significar somente os laços de parentesco das pessoas da elite. Como então classificar Anna Joaquina quanto à situação econômica ou classe social? Para isto, recorremos a algumas informações biográficas, objetivando perceber as relações da autora e sua família junto à dinâmica social vilaboense.

### 2.3 – A FAMÍLIA (NATURAL) DE DONA LUIZA

Anna Joaquina foi *filha natural*<sup>204</sup>, expressão comum em sua sociedade. Desde o período colonial, este foi o termo utilizado nos assentos de batismo, feitos pela Igreja Católica, quando ocorria a ausência paterna. Uma filha natural seria a nascida de uma “relação ilícita”, não regulamentada pelo sacramento do matrimônio. O fato de Anna Joaquina ter sido uma filha natural, a priori, não é significativo para a sua caracterização econômica, visto que a existência de filhos naturais, até o século XIX<sup>205</sup>, foi comum em Goyaz, tanto

<sup>203</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens*: autobiografia de dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. p. 93.

<sup>204</sup> O Código Civil Brasileiro, de 1916, “adotou a expressão pessoa natural, privilegiando de certa forma o aspecto ontológico do ‘ser humano’ perante o direito”. Este termo enfatizou “o papel do indivíduo como elemento ativo nas relações privadas, antecedendo até mesmo à criação das chamadas pessoas jurídicas”. Contudo, a expressão “natural” foi corrente na sociedade, mesmo antes da publicação deste Código. “Com o Decreto n. 181, de 24 de janeiro de 1890, a tese da personalidade surgida com o nascimento foi introduzida no direito brasileiro”. Assim, a “pessoa natural” se iniciava no nascimento e finalizava na morte (MENDONÇA, 2008).

<sup>205</sup> E por que não dizer até hoje? Atualmente, no ato do registro de nascimento, é utilizada a expressão “pai desconhecido”, ou “pai ausente”. No período em que Anna Joaquina nasceu, a Igreja estava submetida à autoridade do estado – regime conhecido por padroado – e foi a responsável pela produção dos registros dos cidadãos, por meio dos assentos de batismo, casamento e óbitos. Se, como quer Maria Peraro (2001), concordarmos que, durante o padroado, o sacramento do matrimônio, ministrado pela Igreja, atribuía *legitimidade* às relações conjugais, seria um *filho ilegítimo* todo aquele nascido em relações extra-casamento. Para compreender o que significou a *legitimidade* recorremos às *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, publicadas em Lisboa, em 1719, e baseada nos preceitos do Concílio Tridentino. Este código normatizou as práticas da Igreja Católica no Brasil e se fez válido até o final do século XIX. Em seu artigo 73,

entre os populares quanto entre a elite.<sup>206</sup> Miriam Ribeiro, por exemplo, em seu estudo sobre a família Caiado, citou o caso de Ubirajara Caiado, filho natural de Eugênia Leite com Antônio Ramos Caiado, um dos principais representantes desta família, contemporâneo de Anna Joaquina, largamente conhecido por “Totó Caiado”. Assim, um filho ou filha natural estava relacionado, antes de qualquer coisa, à pessoa da mãe.

Dona Luiza Joaquina da Silva<sup>207</sup>, mãe de Anna Joaquina, foi uma mestiça, possivelmente, de origem indígena.<sup>208</sup> Ao longo de sua vida, relacionou-se com diferentes homens, resultando disto, seis filhos, todos naturais – um homem e cinco mulheres. Na ordem de nascimento de seus filho e filhas, a primogênita foi Esmira Olímpia de Souza, tida em 1835, quando dona Luiza contava com, aproximadamente, vinte e três anos de idade. Em 1844, dona Luiza teve Antônio, seu único filho, referido por Anna Joaquina, no *Memorial*, como “Totó”. Depois, em 1846, nasceu Pacífica Josephina de Castro, que se tornou sua filha mais “ilustre”. Pacífica foi conhecida como mestre “Nhola” ou “Inhola”, como a ela se refere sua primeira biógrafa Célia Seixo de Brito.<sup>209</sup> Em 1851, nasceu Maria Luiza de Castro, referida por Anna Joaquina como “Mariquinha”. Em 1855, nasceu a protagonista desse estudo, a memorialista Anna Joaquina da Silva Marques. Por fim, com a idade de 40 anos, dona Luiza teve sua “caçula” ou, como no dizer sertanejo, a “rapa do taxo”. Nasceu em 1858

---

do Título XX, que normatizava a produção dos assentos dos batizados, informa “quando o batizado não for havido de legítimo matrimônio, também se declarará no mesmo assento do livro o nome de seus pais, se for cousa notoria, e sabida, e não houver escândalo; porém havendo escândalo em se declarar o nome do pai, só se declarará o nome da mãe, se também não houver escândalo, nem perigo de o haver. E, havendo algum enfeitado, que se haja de baptizar, a que se não saiba pai, ou mãe, também se fará no assento a dita declaração, e do lugar, e dia, e por quem foi achado. E o Parocho, ou quem tiver em seu poder o dito livro, não o dará, nem tirará da Igreja, nem mostrará a pessoa alguma sem nossa licença, ou de quem nosso poder tiver, e fazendo o contrário será castigado com penas pecuniárias, e de prisão arbitrariamente”. Destarte, podemos afirmar que os *filhos naturais*, para utilizar os termos presentes nas *Constituições* eram aqueles(as) tidos(as) em “matrimônio ilegítimo”, em “cópula ilícita perfeita, e natural” (art. 285, p. 118); no “vício da concupiscência e emancipamento” (art.300, p. 125); ou quando alguns maridos andavam “distraídos com outras mulheres” (art. 301, p. 124); ou no ato da fornicção, isto é, quando se cometia “formalmente o adultério carnal” (art. 312, p.128). Ver: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal/ Conselho Editorial, 2007.

<sup>206</sup> No mês de junho de 1819, hospedado em Traíras, situada na região central da então Capitania de Goyaz, o viajante austríaco Johann E. Pohl (1976, p. 194), assustou-se com essa prática: “não é possível deixar de perceber certo grau de imoralidade desses negros e mulatos de ambos os sexos, que são vistos em toda parte com os seus filhos gerados com escravos. Tanto na minha primeira estada [quando viajou em direção ao norte da capitania] como na segunda [em seu regresso] a cada domingo eram proclamados os casamentos de várias pessoas e sempre um ou outro dos nubentes era filho ilegítimo e nesta ocasião era declarado sem constrangimento o nome do pai ou da mãe”.

<sup>207</sup> Assim aparece referida no testamento do sargento-mor José Joaquim de Souza Cuiabano, de 1841.

<sup>208</sup> Tal possibilidade poderia ser confirmada por meio de uma pesquisa genealógica, se não fosse impossibilitada, sobremaneira, pela inexistência do livro de registros de nascimentos, da Cidade de Goiás, relativo a 1818, ano do nascimento de dona Luiza Marques.

<sup>209</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo/Cultura Goiana, 1974. p. 69-79.

e recebeu o nome de Luiza, ou “Lili” e, assim como Nhola, também foi professora particular de primeiras letras.

Dona Augusta Jeanneti (1936-?), em entrevista, nos informou que as filhas de dona Luiza se referiam à mãe como sendo “boa, caridosa e bastante humilde” e também que ela “foi muito querida pelas filhas”. Nossa informante acreditava que dona Luiza teve origem pobre.<sup>210</sup> Dona Luiza faleceu no dia 29 de setembro de 1891, com idade de setenta e três anos.<sup>211</sup> Sendo assim, ela nasceu por volta de 1818. A informação mais importante que seu registro de óbito nos trouxe foi que ela “morreu solteira”, confirmando a informação de que dona Luiza teve todos os filhos sem ter se casado. Por meio dos sobrenomes dados aos seus descendentes e cruzando-os com as informações identificadas na pesquisa, concluímos que o primeiro homem com quem se relacionou foi o “Cuiabano” Joaquim José de Souza (?-?), por volta do ano de 1835. O segundo relacionamento de dona Luiza foi com Antônio José de Castro (1804-1866) que foi professor de ensino mútuo de Goyaz e, em sua maturidade, tornou-se um vilaboense muito conhecido. O relacionamento de dona Luiza com Antônio Castro se estendeu, aproximadamente, de 1843 ao início da década seguinte. Como a pesquisa nos revelou, ao tempo em que se envolveu com dona Luiza, Antônio Castro foi legitimamente casado. Em 1854, encontramos dona Luiza em novo relacionamento, desta vez com Pio Joaquim Marques (1817-1883), cuja memória atravessou todo o século XX e ainda perdura na Cidade de Goiás. O início deste relacionamento se deu, provavelmente, no ano de 1854, posto que, no ano seguinte, dona Luiza registrou Anna Joaquina tida com Pio Marques. Possivelmente, seu relacionamento afetivo se estendeu pelo restante da década. Em 1858, dona Luiza voltou a registrar sua segunda filha com Pio Marques, Luiza Joaquina. Além de funcionário público, Pio Marques foi um reconhecido clérigo da capital da província. Parte desta história, contamos nas linhas que se seguem.

---

<sup>210</sup> Filha de José Bento Ribeiro e Maria do Rosário da Costa Ribeiro, irmã de Benedita da Costa Oliveira, criada desde muito pequena por Nhola (por isto ficou conhecida na sociedade vilaboense por “Benedita de Nhola”). Entrevista realizada em 06 jun. 2002, em sua casa, em Goiânia. Dona Augusta, em sua infância – ao longo da década de 1940 – conviveu com a família de dona Luiza, freqüentando a casa onde morou suas filhas. Isto se deu porque dona Augusta foi muito próxima de Benedita, chamava-a de “vó”, apesar de ser sua sobrinha. Quando idosa, Benedita morou na casa de Augusta, em Goiânia, onde faleceu. É, portanto, desta relação familiar e afetiva, entre dona Augusta e Benedita, que se originaram as informações sobre a família de dona Luiza Joaquina.

<sup>211</sup> “Aos vinte e nove dias do mez de Setembro de mil oito centos e noventa e um, e Parochia do Carmo falleceo da Vida presente, confessada, ungida e Sacramentada, Dona Luisa Joaquina da Silva, de idade de 73 annos, solteira, natural desta Capital, foi encommendada, jaz no Cemitério. E para constar faço o presente. § Cônego José Iria Xavier Serradourada” (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, n. 8, 1891, folha 48).

O carinho devotado pelo filho e filhas ficou marcado na memória da entrevistada Augusta Jeanneti<sup>212</sup> e também pode ser percebido na nota publicada no jornal *Estado de Goyaz*, por ocasião da morte da “pranteada mãe”:

Antonio L. de Castro, Pacífica Josephina de Castro e suas irmãs, penhoradíssimos para com todas as pessoas que acompanharão os restos mortaes de sua pranteada mãe Luiza Joaquina da Silva, servem-se d’este meio para do fundo d’alma agradecerem a todos, esse acto de verdadeira caridade, e pedem ainda o favor de assistirem uma missa que mandão celebrar no dia 5 do corrente, 7º do passamento, na igreja do Carmo ás sete horas da manhã. § Goyaz, 1 de outubro de 1891.<sup>213</sup>

Aninha nos transmitiu a dor sentida pela perda de sua mãe com uma longa interrupção na redação de seu *Memorial*. O silêncio de Anna Joaquina começou a ser manifestado no início de julho de 1890, talvez quando a saúde da mãe se fragilizou; sobre isto, nada informou. Retoma sua escritura por um breve momento, entre abril e agosto de 1891. Então, outro silêncio ocorre em sua escrita. Uma página em branco representou o restante deste ano e todo o ano de 1892. Anna Joaquina guardou luto severo, afastando-se da escritura, talvez, de seu hábito mais precioso. O silêncio, auto imputado, foi rompido apenas por breves e singelos versos. Ela, que sempre produziu assentos objetivos e desprovidos de qualquer preocupação literária ou estética, faz memória da dor sentida pela morte da mãe, lançando sua pena à poesia

Quinze mezes de saudade  
Quize mezes de Saudade  
Em que me vejo sem ti!  
Nesta incrível soledade.  
minha mãi que faço aqui?  
Ai! que apego de Saudade  
mãi, depois que te perdi!  
Goyaz, 29 de Dezembro 892.  
A Anninha<sup>214</sup>

Anna Joaquina voltou à escritura em janeiro de 1893. Mas, a dor que voltou a sentir, desta vez pela perda de sua irmã mais velha, Esmira, afastou-a novamente do *Memorial*.

<sup>212</sup> JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti*: depoimento [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzebio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

<sup>213</sup> NOTA. *O Estado de Goyaz*, Cidade de Goiás, GO, 03 out. 1891. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>214</sup> MARQUES, 1893.01. [Termo de abertura].

## 2.4 – ESMIRA, DE LUIZA

Como dito, a primeira filha de dona Luzia foi Esmira, tida com o sargento-mor José Joaquim de Souza Cuiabano.<sup>215</sup> José Joaquim de Souza foi natural da cidade de Cuiabá (por isto o Cuiabano acrescido em seu nome). Apesar de não ter se casado, como consta em seu testamento, José Joaquim teve três filhos, “havidos de mulheres solteiras”: José<sup>216</sup>, havido de Anna da Silva, com 11 anos; Eluiza, [sic] com dona Francisca da Rocha Maia, com nove anos, e Esmira, havida de Luiza Joaquina da Silva. Não foi informada a idade de Esmira. Mas, em 1841, data de realização do testamento, dona Luiza, sua mãe, contava com 23 anos de idade. Àquela época, o testamento foi a única forma de um filho natural ter, legalmente, seu nome “constituído” e seus direitos de herdeiros reconhecidos, por meio do reconhecimento de sua paternidade. Contudo, havia a forma costumeira de “constituição” do nome pessoal. Após o primeiro nome, seguia o sobrenome da mãe e, por fim, o do pai. Mesmo para os casos dos filhos e filhas naturais não reconhecidos, assim se constituíram os nomes pessoais.

Passamos ao *Memorial* de Anna Joaquina para vermos o que ela registrou sobre Esmira. Nele, a autora não apresenta as pessoas que cita. Sem uma pesquisa biográfica, não seria possível dizer se as pessoas referidas são familiares, amigas ou uma pessoa qualquer de sua sociedade. De início, isto dificultou a identificação de sua família. Anna Joaquina não “apresenta” nem mesmo as pessoas mais próximas, que moravam com ela. Gradualmente, pela repetição de alguns nomes, foi possível perceber as diferenças de grau de intimidade entre as pessoas citadas. Mesmo este sendo o caso de Esmira, ela não a apresenta como sua irmã. Aliás, a própria palavra “irmã” ou “irmão” aparece, na maioria das vezes, como qualificativo para outras pessoas:

Dia 24 [12.1882] foi Domingo Presciliana veio aqui. nessa tarde Chegarão da Côrte os Snr.<sup>s</sup> [senhores] D.<sup>ors</sup> [doutores] José Leopoldo de Bulhões e seu irmão o Ignácio.

[...]

Dia 13 [10.1885] D. Anna de Macêdo chegou da roça p.<sup>a</sup> assisitir a cazam.<sup>10</sup> do irmão. (Adriano. [sic].

[...]

Dia 24 [06.1899] Eu Nhola e Maria fomos na cambaúba. nesse dia morreu Benedito irmão de Honório. da Matta nesse dia Cazou a Benedicta Sobrinha de Joaq.<sup>m</sup> Manoel Ildelfonso.<sup>217</sup>

<sup>215</sup> CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS. *Testamento de José Joaquim de Souza*. Cidade de Goiás, n. 3, 31 out. 1841. folha 33. Acervo sem classificação. Este foi o documento mais antigo, consultado por nós, em que dona Luiza apareceu referida. Ele, filho do sargento-mor Alberto José Joaquim de Souza e de dona Joana Baptista de Abreu.

<sup>216</sup> José Joaquim de Souza, advogado de renome na Cidade de Goiás.

<sup>217</sup> MARQUES, 1882.12.24; 1885.10.13; 1899.06.24.

Algumas vezes, Anna Joaquina utilizou a palavra irmã ao se referir à Mariquinha, sua única irmã casada, talvez, para distingui-la de outras “mariquinhas”, alcunha muito popular em sua época. A palavra irmão, por exemplo, foi utilizada para Totó, seu único irmão, somente quando este, depois de casado, passou a residir em outra casa. Com exceção de Mariquinha, que morava com o marido, Antônio Manuel, no “de trás do açougue”, todos os demais familiares de Anna Joaquina residiam na mesma casa. Na maioria das vezes, o nome de Esmira foi referido junto com o de Nhola e de dona Luiza (as mulheres mais velhas da família). Percebemos também que Esmira foi uma companhia constante para a mãe nas visitas sociais e nas atividades religiosas.

Dia 9 [10.1881] foi Domingo eu e Lili fomos passar o dia em casa de D. Honorata assistir a festa do Imperador; e m.<sup>a</sup> May e Nhola e Esmira forão em casa do Alff.<sup>s</sup> João da Costa vêr a Imperatriz q'. foi a Filha. denoite ellas forão nós buscar, q.<sup>do</sup> viemos fomos em casa de D.<sup>r</sup> Azeredo no baile que hove em festejo dos annos de Sinhá sua filha. q.<sup>do</sup> viemos erão 3 oras da manhã.<sup>218</sup>

A principal atividade religiosa praticada pela família de Anna Joaquina foi a devoção ao Senhor dos Passos. No *Memorial*, encontramos várias referências: “Dia 14 [04.1882] Esmira e Nhola forão beijar Senhor dos Passos”<sup>219</sup>. Nhola e Anna Joaquina, ao final de suas vidas, “diplomaram-se” na Irmandade de Nosso Senhor dos Passos, associação religiosa formada nos primeiros anos de vila Boa.

Anna Joaquina sempre registrou o aniversário dos familiares mais próximos. Em 23 de setembro, comemoravam o de Esmira: “Dia 23 [09.1883] foi Domingo Esmira fez annos. Tancha veio cá detarde Silvina”.<sup>220</sup> Observem que para isto, Anna Joaquina utilizou a expressão “fez annos”. Em 1886, possivelmente para comemorar o nascimento de Esmira, fizeram um jantar: “Dia 23 [09.1886] Esmira fez annos, Mariq.<sup>a</sup> e Tonico jantarão aqui e Mariq.<sup>a</sup> e Lili fomos vizitar D. Josefa may de Bina”.<sup>221</sup> Como podemos perceber em diversos registros do *Memorial*, Esmira foi muito próxima de sua irmã Mariquinha. No dia 21 de agosto de 1888, Antônio Manuel, marido de Mariquinha, viajou e Esmira foi fazer companhia à irmã:

[Dia] 19 Domingo Nhandã X.<sup>er</sup> [Xavier] esteve passando dia em casa de Mariq.<sup>a</sup> depois nós todos fomos p.<sup>a</sup> lá. Ant.<sup>o</sup> M.<sup>el</sup> [Antônio Manuel] estava Correndo Cavallhada na Festa da Barra.

<sup>218</sup> MARQUES, 1881.10.09.

<sup>219</sup> MARQUES, 1882.04.14.

<sup>220</sup> MARQUES, 1883.09.23.

<sup>221</sup> MARQUES, 1886.09.23.

[sic]

[Dia] 21 Minha mãe teve incommodada p.<sup>m</sup> [porém] Graças a Deus melhorou, nesta tarde Ant.<sup>o</sup> M.<sup>cl</sup> Chegou; e Esmira veio p.<sup>a</sup> cá q'. todo o tempo q'. elle esteve lá [na Barra], Esmira esteve com Mariq.<sup>a222</sup>

A saúde de Esmira não era muito estável. No primeiro ano de redação do *Memorial*, Anna Joaquina registrou: “Dia 24 [08.1881] houve 2 assacino na Cadêa, feito pelo Annanias. nesse dia Esmira passou emcomd.<sup>a</sup> e denoite D.<sup>r</sup> Azeredo veio cá”.<sup>223</sup> No ano de 1893, Anna Joaquina escreveu somente até o dia 10. Depois, saltando uma linha, escreveu: “Dia 14 D.<sup>r</sup> Ribeiro veio a Chamado aqui p.<sup>a</sup> vir Esmira q'. estava com os pés inchados”<sup>224</sup>. Possivelmente, antes do doutor atendê-la, Esmira já estivesse doente. Entre o penúltimo registro (feito em 10 de janeiro) e este (do dia 14), Aninha saltou uma linha, certamente para nos informar sobre a quebra da seqüência cronológica de seus apontamentos. Percebemos que as falhas na redação se relacionaram a perturbações no universo sentimental da autora, posto que, a estreita vinculação ao calendário e a conseqüente contigüidade cronológica dos registros é uma característica onipresente do *Memorial*. Assim, a quebra da seqüência, a interrupção na escritura é um indício relevante.

Depois do registro do dia 14, Anna Joaquina saltou outras duas linhas e escreveu: “Dia 21 de Março as 7 horas da noite Faleceu Esmira Olimpia de Souza. 1893”.<sup>225</sup> Sendo assim, a autora interrompeu sua escritura no dia 10 de janeiro, voltando ao *Memorial*, para fazer registros pontuais (dia 14 e 21 de março). Isto significa que durante todo o mês de fevereiro, a autora se absteve da escritura.

Podemos ressaltar dois elementos característicos da escritura de Anna Joaquina. As quebras no vínculo existente entre a produção do *Memorial* e a seqüência cronológica dos dias são ocorrências excepcionais. Em conseqüência disto, surgem os espaços em branco, o silêncio da autora. Para Anna Joaquina, tendo em vista a importância que ela atribui à escritura – revelada pela fidelidade de cinquenta anos à produção do *Memorial* – o silêncio é um indício de sua sensibilidade. Não seria exagerado dizer que o silêncio foi a expressão maior de seus sentimentos. Outra característica elementar da escritura da autora é o tom cerimonioso, imprimido ao assento no qual registra o falecimento de Esmira. Madeleine Foissil estudando os *livres de raison* franceses, produzidos nos séculos XVII e XVIII, afirmou-se

<sup>222</sup> MARQUES, 1888.08.19-21.

<sup>223</sup> MARQUES, 1881.08.24.

<sup>224</sup> MARQUES, 1893.01.14.

<sup>225</sup> MARQUES, 1893.03.21. Não há nada escrito nas sete linhas restantes desta folha. O seu verso também está completamente em branco. Os próximos registros existentes se referem ao mês de agosto.

que, diante da morte, os autores deste tipo de escritura privada são sempre discretos, pudicos e oferecem poucos detalhes sobre sua vida em família. Mas, ao mesmo tempo, traduziam seu sentimento por meio da demonstração de respeito. “Poucas palavras bastam para dizê-lo. O carinho nunca expresso, mas que o leitor atento sentia no texto, aflora no momento da morte”.<sup>226</sup>

Se, em vida, Esmira foi lembrada no dia 23 de setembro, após sua morte, ela passou a ser lembrada no 21 de março. Acompanhando esta data no *Memorial*, em março de 1900, Anna Joaquina registrou: “Dia 21 Nós todas fomos ao Cimiterio Denoite Silvina veio aqui”<sup>227</sup>. Em março de 1911, temos outra nota de Anna Joaquina sobre a irmã: “Dia 21 P.<sup>e</sup> Caetano disse missa p.<sup>r</sup> alma de Esmira”<sup>228</sup>. A morte de Esmira foi divulgada numa atenciosa nota no jornal *O Estado de Goyaz*, de 24 de março, três dias depois de seu “passamento”:

D. ESMIRA OLYMPIA DE SOUZA § Victima de cruel e tenaz enfermidade succumbiu na noite de 21 a distinta senhora cujo nome encima estas linhas § Morreu como verdadeira christã, tendo pedido e recebido os últimos sacramentos com muita piedade e edificante devoção. § Por suas qualidades e virtudes era d. Esmira muito estimada por todos os que a conheceram. § O sahimento teve logar na tarde do dia 22, sendo muito concorrido. § Sentidos pêsames a todos os seus dignos irmãos e mais parentes.<sup>229</sup>

A família de Anna Joaquina foi qualificada no jornal como “digna”. A nota também informa sobre o prestígio gozado por “dona Esmira” quando diz que a procissão fúnebre (o “sahimento”), que levou seu corpo ao cemitério, foi “muito concorrida” (acompanhada por várias pessoas).

À época da autora a ocorrência de homônimos era muito grande, o que dificulta a reconstrução das genealogias. Mas, se existia alguma dúvida quanto ao parentesco entre Anna Joaquina e Esmira, esta foi desfeita pela nota publicada no jornal *O Estado de Goyaz*, de 02 de abril de 1893, na edição seguinte à citada anteriormente:

A PEDIDOS § Os abaixo assignados summamente gratos para com todos cidadãos que fizerão a caridade de acompanhar os restos mortaes de sua sempre estimada irmã Esmira Olímpia de Souza fallecida a 21 do corrente mez [sic], servem-se deste meio para patentear a todos esses cidadãos suas eternas gratidões e aproveitão também o ensejo para sinceramente agradecer ao distincto facultativo cidadão dr. Antonio Ferreira da Silva os cuidados

<sup>226</sup> FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3. p. 347-349.

<sup>227</sup> MARQUES, 1900.03.21.

<sup>228</sup> MARQUES, 1911.03.21.

<sup>229</sup> D. ESMIRA Olympia de Souza. *O Estado de Goyaz*, Cidade de Goiás, 04 mar. 1893. Microfilme.

que empregou durante a enfermidade da dita nossa irmã, o desvelo, maneiras delicadas e a promptidão com que acodia os chamados emfim a todos esses srs. protestamos nossos cordiaes agradecimentos, offerecendo-lhes nossos limitados préstimos. § Goyaz, 27 de março de 1893. § Antônio Luiz de Castro § Pacífica Josephina de Castro § Maria Luiza de Castro Neiva § Anna Joaquina da silva Marques § Luiza J. de Souza Marques.<sup>230</sup>

Na carinhosa nota, seus irmãos agradecem os pêsames recebidos e, em especial, o cuidado que o “dr. Ribeiro” – nas palavras de Anna Joaquina – teve para com a doente. Possivelmente, esta nota tenha sido publicada por iniciativa de sua irmã Pacífica, ou “mestra Nhola”, como era mais conhecida na Cidade de Goiás. Antes de falarmos de Nhola, pela ordem cronológica de nascimento dos filhos de dona Luiza, apresentamos seu irmão Antônio, único homem na família de Aninha.

## 2.5 – ANTONIO, DE LUIZA

Antônio nasceu em 7 de novembro de 1844 e, assim como Esmira, foi batizado como “filho natural”.<sup>231</sup> No *Memorial*, Anna Joaquina se referiu ao irmão por “Totó”, à época, um apelido costumeiro utilizado tanto para Antônio quanto para Antônia.<sup>232</sup> Uma posterior pesquisa biográfica revelou, que em vida, Totó se tornou conhecido como Antônio Luiz de Castro, em referência clara ao sei pai, Antônio José de Castro, um renomado professor de ensino mútuo da Cidade de Goiás. Quando teve seu filho, dona Luiza contava com 26 anos – três anos depois do nascimento de Esmira “havida” com o José Cuiabano. Isto nos indica que, no prazo aproximado de dois anos, dona Luiza contraiu novo relacionamento. Com Antônio Castro, além de Totó, dona Luiza teve mais duas filhas “Nhola” e “Mariquinha”, apresentadas adiante.

<sup>230</sup> A PEDIDOS. *O Estado de Goyaz*, Cidade de Goiás, 02 abr. 1893. Microfilme.

<sup>231</sup> “1844 § Aos vinte e um dias do mez de Novembro de mil oitocentos e quarenta e quatro, em a Cathedral de Sant’Anna da Cidade de Goyaz, o Reverendo José Melitão Xavier de Barros com licença competente baptizou Solemnemente e poz os Santos oleos ao innocente *Antonio* nascido a sete deste mez, *filho natural de Luiza Joaquina da Silva*; foi padrinho o Major Joaquim Bueno Pitaluga Caiapó: do que para constar mandei fazer o presente”. (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, n. 8, 1844, folha 303, grifo nosso).

<sup>232</sup> “Dia 7 [05.1882] foi Domingo. *Totó Ludivica* veio passar dia aqui. depois fomos em caza de Mariq.<sup>a</sup> depois fomos no Matadouro. denoite fomos ao Mez de Maria”; “Dia 11 [10.1883] de Outubro as 5 oras da manhã na Igreja de Nossa Senhora do Carmo 5<sup>a</sup>-feira Cazou-se *Tonico Pitaluga* com Toto cunhada de Chico Pin.<sup>o</sup> [Pinheiro] denoite hove baile em caza dos Noivos”; “Dia 19 [10.1884] foi Domingo. *Totó f.<sup>a</sup>* do Pedro Luduvico passou dia aqui”; “[Dia] 1.<sup>o</sup> de Janeiro de 1894 Segunda-feira Luiz Camargo esteve aqui. depois Finoca Jardim e *Totozinha*, depois Silvina q<sup>o</sup>. passou dia aqui”. (MARQUES, 1882.05.07; 1883.10.11; 1884.10.19; 1894.01.01, grifos nossos).

O dia dos “annos” de Totó foi sempre referido por Anna Joaquina: “Dia 7 [11.1882] Totó fez annos. denoite Joaq.<sup>m</sup> Fern’z. [Joaquim Fernandes] e D. Monica veio aqui”<sup>233</sup>. Em 1892, Anna Joaquina registrou que “[Dia] 7 [novembro] Toto fez annos dei a elle uma camiza de Xita nessa noite Silvina esteve aqui”<sup>234</sup>. No ano seguinte, Totó ganhou das irmãs quase um conjunto completo de vestimenta: “[Dia] 7 [11.1893] Toto fez annos eu dei a elle uma camisa de Xita Nhola calça e Lili Sapato”<sup>235</sup>. Em 1895, além das costumeiras observações sobre os presentes ganhados pelo irmão, Aninha registrou também que “detarde [Totó] foi p.<sup>a</sup> [para] S. Izidro encontrar com Joaq.<sup>m</sup> Fernz’. [Joaquim Fernandes] q’. Chegou da Côrte, tendo ido no dia 16 de Julho”<sup>236</sup>. Joaquim Fernandes foi uma pessoa muito próxima à família de Anna Joaquina e, em especial, de Totó.<sup>237</sup> No geral, se acompanharmos os registros de Aninha sobre os aniversários de Totó, perceberemos que à medida que ele envelhecia e exercia cargos públicos, passou a ganhar “m.<sup>ta</sup> couzas boas”, ou simplesmente, como registra algumas vezes “ganhou m.<sup>to</sup>”. Em contrapartida, os presentes não são mais nomeados.

Identificamos algumas atividades de Totó que, mesmo sendo filho natural, possibilitam afirmar que ele fez parte da “Mocidade Goiana”, proveniente das “famílias arremediadas”, que conseguiram emprego na administração estadual, como informou Jaime Câmara.<sup>238</sup> Certamente as atividades exercidas por Totó decorreram da influência de seu pai, Antônio José de Castro, não desconsiderando, contudo, os seus méritos próprios. Como não tivemos acesso ao testamento de seu pai, não podemos afirmar se foi ele seu único herdeiro. Como foi o costume, no testamento, eram reconhecidos os filhos naturais e feita a partilha do patrimônio entre eles. Totó, possivelmente, foi o principal administrador dos bens deixados pelo pai, o que explicaria suas diversas e constantes viagens pelo estado, como escreveu Aninha. No *Memorial*, foram registradas inúmeras viagens para a Aldeia (Mossâmedes), para Currealinho (Itaberá), Cachoeira Grande, Ferreiro, Trindade, Barra, Ourofino, Santa Luzia e outras. Quando seu pai, Antônio Castro morreu, em 8 de junho de 1866, Totó contava com 22 anos.

---

<sup>233</sup> MARQUES, 1882.11.07.

<sup>234</sup> MARQUES, 1892.11.07.

<sup>235</sup> MARQUES, 1893.11.07.

<sup>236</sup> MARQUES, 1895.11.07.

<sup>237</sup> Sobre a amizade existente entre eles, no dia 18 de dezembro de 1893, Aninha registrou que, depois do amigo ter passado mal (“Detarde o Joaquim Fernandes teve ataque de estupôr q’. ficou bem duente m.s melhorou depois”), Totó prestou-lhe cuidados: “[Dia] 20 [12.1893] Totó dormio lá em caza de Joaq.m Fernz’” (MARQUES, 1893.12.20). Em 1902, anotou Aninha: “Dia 26 [10.1902] Domingo ao ½ dia Chegou de S. Jose um irmão de J.<sup>m</sup> Fernz’. o Gaspar Toto arranchou elle em Caza de Mariq.<sup>am</sup>” (MARQUES, 1902.10.26).

<sup>238</sup> CÂMARA, Jaime. *Nos tempos de Frei Germano*. Goiânia: P. D. Araújo/Cultura Goiânia, 1974. p. 36.

Em 1886, Antônio Luiz de Castro foi secretário da Câmara Municipal de Goiás.<sup>239</sup> Curiosamente, Aninha não fez nenhum registro no *Memorial* sobre isto. Soubemos que a participação de Totó, na vida pública, deu-se em diferentes formas. Segundo Célia Brito, o “piedoso goiano Antônio de Castro [...] num altruístico sentimento de cooperação” auxiliou a vinda das irmãs dominicanas para Goyaz, indo “pessoalmente fazer o longo transporte” entre Uberaba e a capital, oferecendo seus próprios “animais com as montarias para o prosseguimento e finalização da viagem”. Estas freiras, que fundariam na capital o “afamado” colégio Sant’Anna, foram “festivamente recebidas no Bacalhau a 5 de setembro de 1889”.<sup>240</sup> Anna Joaquina assim se refere à este acontecimento: “[Dia] 5 [09.1889] a ½ dia Chegarão as freiras teve uma recepção m.<sup>to</sup> bonita e concorrida, desde da povoação do bacalhau até chegarem aqui na Igreja. Nhola e Lili forão e levaram as meninas da escola”<sup>241</sup>. Contudo, Anna Joaquina não fez referência sobre a participação do irmão na comitiva das freiras.

Tivemos conhecimento também que Antônio Luiz de Castro foi deputado estadual por duas legislaturas. A primeira entre 1895 e 1897 e novamente entre 1898 e 1900.<sup>242</sup> Observamos o *Memorial* durante sua primeira legislatura, identificamos apenas uma que fez referência direta à vida política de Totó. Em 2 de novembro de 1895, Aninha registrou que seu irmão realizou o casamento civil de “Umbilina”, com um cabo, cujo nome não indicou. Isto nos informa que Totó também foi um juiz de paz, na Cidade de Goiás. O casamento foi realizado na escola da professora Lili, sua irmã caçula.<sup>243</sup> Em relação ao seu segundo mandato, identificamos apenas o registro feito no dia 15 de junho de 1898, possivelmente o dia em que Totó foi eleito. Nele, Anna Joaquina escreveu: “Dia 15 Eu Nhola Lili Maria Benedicta fomos com Toto lá no Fonographo ouvir modas, eleição etc”<sup>244</sup>. Percebemos, assim, que, de alguma forma, Anna Joaquina registrou as atividades do irmão somente quando as compartilhava.

Comparando as informações da pesquisa com as oferecidas no *Memorial*, percebemos uma distância entre elas, possivelmente decorrente das relações de gênero

<sup>239</sup> CAMPOS, Francisco Itami; DUARTE, Aédio Teixeira. *O legislativo em Goiás*. Perfil parlamentar I (1891-1937). Goiânia: [s.n.], 1998. v. 2. p. 54.

<sup>240</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 234.

<sup>241</sup> MARQUES, 1889.09.05.

<sup>242</sup> CAMPOS; DUARTE, op. cit. p. 54.

<sup>243</sup> “[Dia] 2 [09.1895] fomos vêr cazam.<sup>to</sup> civil na escola de Lili q’. Toto é juiz fez o cazam.<sup>to</sup> de Umbilina f.<sup>a</sup> do Malaquias com um cabo do B.<sup>m</sup> [Batalhão] 20” (MARQUES, 1895.09.02).

<sup>244</sup> MARQUES, 1898.06.15.

específicas de seu período. Este diferencial em relação ao campo de observação de Anna Joaquina significaria uma cisão radical entre espaços masculinos e femininos?

A observação de Anna Joaquina sobre as atividades profissionais de Totó, e de sua vida além do cotidiano compartilhado com a família, é limitada, se tomarmos apenas o *Memorial* como fonte de informação. O contrário é facilmente observado, isto é, a presença e as incursões de Totó no espaço dividido com ela e suas irmãs.

[Dia] 19 denoite hove Insendio no quarto de Totó, q'. destroiou uma camiza de xita, e um pé de meias.

Dia 20 [03.1881] foi Domingo, as 8 oras da manhã esteve aqui o Sn.<sup>r</sup> Luiz de Cam.<sup>o</sup> [Camargo], Joaquim Gomes e Alff.<sup>s</sup> Ant.<sup>o</sup> Carlos [alferes Antônio Carlos]; depois veio o Sn.<sup>r</sup> João Pr.<sup>a</sup> [Pereira] de Abreu, agradecer os pezames. áo Toto; detarde o D.<sup>r</sup> Azeredo veio aqui.<sup>245</sup>

[...]

Dia 13 [01.1882] Lulú Buêno e seu collega Luiz de Castro estiverão aqui denoite. antes disso esteve aqui detarde O S.<sup>r</sup> Carlos Leitão q'. veio vizitar o Totó.

[...]

Dia 17 [07.1887] Domingo O S.<sup>r</sup> Chico Vianna deu o retrato delle p.<sup>a</sup> Toto.

[...]

Dia 18 [03.1898] Nhola esteve doente detarde Silvina veio aqui. e Mariq.<sup>a</sup> m.<sup>a</sup> irmã foi com Lili na via-sacra. nessa tarde o afilhado de Toto veio aqui. f.<sup>o</sup> do Luiz Thomaz (Julio [sic]).<sup>246</sup>

Constatamos que o espaço “familiar” de Aninha foi compartilhado por ambos os sexos, mas havia espaços exclusivamente masculinos, que se colocaram para além da observação da autora. Anna Joaquina relatou, em alguns momentos de sua escritura, certa curiosidade pelas atividades e assuntos particulares do irmão. Assuntos que, por mais íntimos que fossem, talvez nunca tomou conhecimento. Um destes momentos pode ser percebido no registro de fevereiro de 1885, quando, em visita noturna à casa de sua irmã Mariquinha, Aninha registrou que “o D.<sup>r</sup> Arvellos esteve lá na porta conversando com Totó e Ant.<sup>o</sup> M.<sup>el</sup>”,<sup>247</sup> seu cunhado. Percebemos também que Totó circulou entre o espaço da elite política de seu tempo, visto que, em algumas situações, chegou a receber em sua casa, alguns presidentes e governadores de Goyaz. “Dia 11 [01.1881] O S.<sup>r</sup> Urbano Govêa (Ajudante de

<sup>245</sup> João P. de Abreu veio agradecer a visita a Totó, mas quem fez a visita foi sua mãe e irmã, como podemos perceber na nota do dia 2, do mesmo mês: “Foi 4<sup>a</sup>-feira de cinza, denoite, m.a [minha] mãy e Esm.<sup>a</sup> [Esmira] forão em caza de Liduina, dar pezames pela morte do Sn.<sup>r</sup> [senhor] Ant.<sup>o</sup> Pr.<sup>a</sup> de Abreu [Antônio Pereira de Abreu], que faleceu no dia 27 de Fev.<sup>o</sup> [fevereiro]” (MARQUES, 1881.03.02). Outro assento similar ocorreu no dia 23 de junho de 1889: “[Dia] 23 Esteve aqui o P.<sup>o</sup> Jose Yria q'. veio agradecer os pezames a Toto da morte de D. Luzia” (MARQUES, 1889.06.23).

<sup>246</sup> MARQUES, 1881.03.19-20; 1882.01.13; 1887.07.17; 1898.03.18.

<sup>247</sup> MARQUES, 1885.02.

Ordem do Spínola)<sup>248</sup> veio despedir de Totó p.<sup>a</sup> ir embora”<sup>249</sup>. No dia 03 de setembro de 1884, Aninha anotou que “O D.<sup>f</sup> Camillo de Brito veio despedir de Totó”<sup>250</sup>. Tratava-se de Camilo Augusto de Maria Brito, que desde o início de fevereiro deste ano, foi presidente da província de Goyaz, finalizando seu mandato na data assinalada. No registro do aniversário de Totó do ano de 1889, escreveu a Anna Joaquina: “[Dia] 7 [11.1889] Toto fez annos, dei a elle 1 Cerola. O Prizidente D.<sup>f</sup> Montandon [Eduardo Augusto Montandon] foi p.<sup>a</sup> a Aldeia M.<sup>a</sup> [Maria] toto foi”<sup>251</sup>. Além de especificar o presente dado ao irmão, ela registrou sua viagem à aldeia Maria junto à comitiva do último presidente de Goyaz, no período imperial. Estas ilustres visitas continuam no período republicano, o que evidencia que Totó soube se articular politicamente dentro dos diferentes grupos políticos que se alternaram no poder, na passagem do regime imperial para republicano. “[Dia] 13 [05.1889] Eu e Lili e Toto fomos ao baile na caza do Caiado e outro hove no Palácio, – este dos Conservadores e aquele dos Liberaes”<sup>252</sup>. Em 04 de junho de 1901, anotou Anna Joaquina: “o D.<sup>f</sup> Urbano Goveia veio despedir de Toto p.<sup>a</sup> ir p.<sup>a</sup> Corte (Governador)”<sup>253</sup>. Urbano Coelho de Gouvêa foi presidente de Goiás entre o final do ano de 1898 e junho de 1901.

Anna Joaquina partilhou com Totó várias atividades lúdicas e de sociabilidade. No *Memorial*, são diversos os registros em que a autora diz ter ido a bailes em companhia do irmão:

Dia 23 [06.1885] eu Lili e Toto fomos em caza de Major Baptista assistir alevantar Mastro S. João”.

[...]

Dia 18 [06.1887] eu e Lili fomos com Toto no baile do S.<sup>f</sup> Chico Vianna na Rosa Gomes.

[...]

Dia 25 [08.1887] Eu Nhola e Toto fomos ao baile de Lulu C.

[...]

Dia 1<sup>o</sup> de Fevereiro [1889] Eu Toto e Maria e Januaria fomos nos baile de D.<sup>f</sup> Netto (os frios) viemos as 2 horas da m.<sup>a</sup>.

[...]

[Dia] 27 [07.1889] Eu Lili e Toto fomos ao baile em caza de D. Benigna q'. a f.<sup>a</sup> veio nos convidar e esteve m.<sup>to</sup> bom”.

[...]

Dia 19 [11.1898] Cazou-se O Sebastião f.<sup>o</sup> de Epefanio com Marianna f.<sup>o</sup> de J.<sup>e</sup> Leite. Eu Maria Toto e Benedita fomos (houve baile).

<sup>248</sup> Aristides de Souza Spínola foi nomeado presidente da província de Goiás por carta imperial de 09 de janeiro de 1879, efetivando-se no cargo após dois meses e dez dias. Afasta-se do cargo em 28 de dezembro de 1880 (GOIÁS, [1977?], não paginado).

<sup>249</sup> MARQUES, 1881.01.11.

<sup>250</sup> MARQUES, 1884.09.03.

<sup>251</sup> MARQUES, 1889.11.07.

<sup>252</sup> MARQUES, 1889.05.13.

<sup>253</sup> MARQUES, 1901.06.04.

[...]

Dia 9 [06.1900] as 4 horas da tarde Cazou-se o Joa.<sup>m</sup> Alves com a Idalina f.<sup>a</sup> de João Sabino. Eu Maria e Benedicta fomos com Toto.

[...]

Dia 15 [02.1901] Eu Toto Mar.<sup>a</sup> e Benedita fomos no baile em caza do Costinha. (baile de Sociedade)”.<sup>254</sup>

No dia 04 de outubro de 1893, a autora faz referência a um presente recebido pelo irmão, dado em sociedade com Nhola e Lili: “[Dia] 4 [10.1893] Nhola e Maria e Januaria forão no Rosario Nesse dia Toto Nhola e Lili comprarão um ferro de engomar p.<sup>a</sup> mim”<sup>255</sup>. Em seu aniversário de 43 anos, recebeu do irmão, um corte de vestido. “Dia 2 [09.1899] de Setembro acabou de fazer o vestido amarelo q’. Toto me deo dia 29 de Jan.<sup>o</sup>”<sup>256</sup>. Neste registro, a autora não deixa de fazer um reclame sobre o longo tempo (oito meses) que esperou para ter seu vestido finalizado. Anna Joaquina divide com o irmão outras formas de lazer, como seus passeios a cavalo.

[Dia] 14 [04.1888] Eu fui passar a Cavalo com Toto”.

[...]

[Dia] 13 [05.1888] Eu e Toto fomos assistir ensaio de Cavalhadas a cav.<sup>o</sup>.

[...]

Dia 30 [04.1898] Detarde Eu fui passar a Cavalo com Toto”.<sup>257</sup>

Esta forma de lazer foi comum entre as mulheres do tempo de Anna Joaquina, como podemos perceber em várias anotações feitas em seu *Memorial*.<sup>258</sup> Em nota de outubro de 1909, Aninha registrou o falecimento de uma senhora em um acidente com sua montaria.

Dia 11 [10.1909] P.<sup>e</sup> Caetano esteve aqui demanhã Nesse dia as 6 horas da manhã espalhou a noticia de ter falecido no sitio do Toto Gomes, a m.<sup>er</sup> do dito (Mariq.<sup>a</sup> Milanexas) q’.<sup>e</sup> dezastradam.<sup>te</sup> do animal q’ ella estava amontada desparou q’ rezultou a quebrar a cabeça e vir a falecer.<sup>259</sup>

Esta fatalidade chamou a atenção da autora, pois ela também passeava montando cavalos. Talvez, por isto, a presença do irmão nos passeios, fosse alguma forma de segurança. Como nos informou Célia de Britto, Totó possuiu alguns animais, com os quais auxiliou na

<sup>254</sup> MARQUES, 1885.06.23; 1887.06.18/08.25; 1889.02.01/07.27; 1898.11.19; 1900.06.09; 1901.02.15.

<sup>255</sup> MARQUES, 1893.10.04.

<sup>256</sup> MARQUES, 1899.09.02.

<sup>257</sup> MARQUES, 1888.04.14/05.13; 1898.04.30.

<sup>258</sup> “Dia 8 [06.1881] Nhola e Lili forão passar a cavallo. Detarde”; “Dia 17 [06.1881] detarde eu Nhola e Lili passiamos á cavallo”; “Dia 30 [03.1882] eu passiei detarde á cavallo e denoite fui ao Sentenario”; “Dia 28 [05.1885] passiei a cavallo detarde depois a irmã de Nhoca e M.<sup>a</sup> Bonsolhos veio aqui”. (MARQUES, 1881.06.08/06.17; 1882.03.30; 1885.05.28)

<sup>259</sup> MARQUES, 1909.10.11.

vinda das irmãs dominicanas para Goyaz, como dito. Isto pode ser constatado na anotação feita em 5 de outubro de 1903: “Dia 5 A Maria Victória veio p.<sup>a</sup> o ajuste q’.<sup>e</sup> estava duente desde o dia 30 nessa tarde Frei M.<sup>el</sup> veio aqui ver animal p.<sup>a</sup> ir a Chacara de Nhôca vêr Joaq.<sup>m</sup> q’.<sup>e</sup> estava duente ([sic] irmão de Henriq.<sup>ta</sup>,<sup>260</sup>).

Para além do que foi citado, a afetividade existente entre Anna Joaquina e Totó pode ser percebida em um momento único em todo o tempo de produção do *Memorial*. No mês de junho de 1882, Totó fez algumas incursões, por escrito, comentando os assuntos anotados pela irmã (os acréscimos de Totó constam em itálico).

Dia 8 foi dia de Corpo de Deos. fomos vêr procição de caza de Ant.<sup>o</sup> M.<sup>el</sup> [Antônio Manuel] depois viêmos com Mariq.<sup>a</sup> denoite Os Congos e Vilões dançarão aqui, Titia e Silvina vierão aqui assistir as danças; Q’.<sup>e</sup> *duas idiotas!!*

Dia 9 á Snr.<sup>a</sup> Monica veio aqui. as 7 oras da noite Chegou Lulu Pitaluga; de S. Paulo: *ora bolas.* (q.<sup>m</sup> escreveu foi Toto; eu não fui)

Dia 10 Nhola e Lili forão em caza de Ant.<sup>o</sup> M.<sup>el</sup> depois.

*Dia 11 falleceu o Cad.<sup>e</sup> Vespasiano f.<sup>o</sup> da viuva do Cap.<sup>m</sup> Elizeu N.<sup>es</sup> Leal.*

Luiza do Constancio e Auristella, veio aqui, depois as f.<sup>as</sup> do Miguel Godinho estiverão aqui. denoite nós todos fomos em caza de Lulú Pitaluga.<sup>261</sup>

Esta passagem do *Memorial* é única. Primeiro porque demonstra, de forma muito sensível, a relação existente entre Totó e a irmã. Parece, aos nossos olhos, um diálogo carregado de intimidade e segurança. Se Anna Joaquina foi sempre recatada e discreta, em sua escrita, o mesmo não ocorreu com Totó. Certamente, por ser homem, permitiu-se brincar e criticar, tanto a irmã, com seu hábito de escritura, quanto as pessoas e assuntos por ela registrados. Este trecho nos mostra também que a produção do *Memorial* é do conhecimento de seus familiares, não sendo uma prática de escritura secreta como poderíamos supor. Talvez este trecho seja o mais sintomático para a não caracterização desta fonte documental como um diário íntimo e sim como um memorial, um livro para apontamentos, como apresentamos anteriormente.

Algumas informações registradas por Anna Joaquina são raras. Tratam-se de suas referências ao teatro na Cidade de Goiás. Estes apontamentos são ainda mais peculiares porque registram a participação de Totó em algumas “representações” ocorridas no Teatro São Joaquim. Neles, temos a oportunidade de acessar informações sobre a dramaturgia e a produção de peças teatrais na capital goiana.

<sup>260</sup> MARQUES, 1903.10.05.

<sup>261</sup> MARQUES, 1882.06.8-11. (Grifo nosso).

Dia 5 [09.1882] hove espetaculo no Theatro. nós todos fomos esteve m.<sup>to</sup> comcorrido. (a f.<sup>ma</sup> e a festa da roça, e q.<sup>m</sup> desdenha q.<sup>f</sup> comprar, e p.<sup>f</sup> cauza de um algarismo.) Totó fez parte numa destas.

[...]

Dia 28 [08.1887] Domingo hôte Concerto no Theatro 5 môssas Cantarão. depois seguiu-se a Kermesse das prendas em favor dos Captivos. depois a Comédia em 1º de Abril Comedia Composta p.<sup>lo</sup> S.<sup>f</sup> Raphael Torres. findou-se a ½ noite; Toto fez parte da Comedia.<sup>262</sup>

Em específico, esta passagem nos informa que Totó participou da campanha pela “libertação” dos escravizados, assim como Nhola, sua irmã professora.<sup>263</sup> Totó foi partidário das causas liberais sem, contudo, se opor à igreja. Ademais, Anna Joaquina também registrou o título das apresentações teatrais, outra informação peculiar. Em outros assentos percebemos o interesse da autora pelo teatro:

Dia 30 [06.1898] Eu e Maria Januaria fomos no theatro com Toto (A Torre em concurço).

[...]

Dia 6 [08.1898] Houve Theatro (O Quilombo do Sargento) Eu e Maria Januaria fomos com Totó.

[...]

Dia 4 [03.1899] Teve espetaclo (O Fidalgo e o pebleu [sic] mas Toto so foi.

[...]

Dia 24 [02.1900] Houve representação no Theatro. Eu Mar.<sup>a</sup> e Benedita fomos com Toto, Bina foi com nós.

[...]

Dia 13 [05.1903] Eu Henriqueta e Benedicta fomos com Toto no Theatro representou a Escrava Izaura ou a vingança do Escravo (Maria não foi).

[...]

Dia 15 [11.1903] Domingo Eu Maria e Benedita Toto no Theatro representou 21 moças vistida com fitas tiracolo escripto os Estados q'. representavão Ceará S. Paulo depois Segio o descurso do S.<sup>f</sup> Gastão de Deus, um inteligente rapaz; acabado as moças contarão Hyno depois reprez [...] tou o Drama é O remorso vivo acabou as 4 horas.<sup>264</sup>

Percebemos que mesmo após a libertação dos escravizados, a temática da escravidão continuava recorrente. Notamos também que o teatro foi utilizado com objetivos políticos à época da campanha abolicionista e, depois, serviu igualmente à causa republicana. As “encenações de fatos momentosos ou históricos, feitas a céu aberto” foi um costume

<sup>262</sup> MARQUES, 1882.09.05; 1887.08.28.

<sup>263</sup> Cf. SANT'ANNA, Thiago. *Mulheres Abolicionistas em ação: práticas abolicionistas, práticas políticas* (1870-1888). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

<sup>264</sup> MARQUES, 1898.06.30/08.06; 1899.03.04; 1900.02.24; 1903.05.13/11.15.

corrente entre os homens vilaboenses.<sup>265</sup> No início do século XX, estas “brincadeiras” de homens adultos foram registradas em algumas fotografias do vilaboense J. Craveiro.

Em maio de 1904, com a avançada idade de 60 anos, Totó se casou com Maria Augusta de Oliveira e Silva<sup>266</sup>, ou “Iaya Albano”, como Aninha se referiu a ela. Quando casou, Iaya contava com 34 anos de idade, quase metade da idade do marido. O casamento civil<sup>267</sup> foi realizado às sete horas do dia 28 de maio de 1904, na casa do pai da noiva, à rua Moretti Foggia. O casamento religioso<sup>268</sup> foi realizado dois dias depois, às cinco horas da manhã, na igreja que, então, servia de Matriz para a Cidade de Goiás, a Capela de Nossa Senhora do Carmo, próxima à casa da família de Totó. As mães dos nubentes eram ambas falecidas, nesta data. O casamento religioso foi celebrado pelo padre e músico Joaquim Confúcio Amorim<sup>269</sup>. Mariquinha e Nhola foram testemunhas do casamento, a primeira do civil e a segunda do religioso, o que evidencia a paternidade comum aos três. A situação de filho natural ficou clara na documentação do casamento de Totó. Por sua vez, Iaya foi referida como filha legítima, o que antepõe as condições dos noivos: ele natural e ela legítima.

<sup>265</sup> CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas - 1911 a 1915*. Goiânia, GO, 1994, p. 15.

<sup>266</sup> Filha do capitão Albano de Oliveira e Silva e Margarida Augusta de Vellasco.

<sup>267</sup> “Acto de Casamento § N. 6 – Aos vinte e oito dias do mez de Maio de mil novecentos e quatro, nesta Cidade de Goyaz, as sete horas da manhã, na casa de residência do cidadão Capitão Albano de Oliveira e Silva, á rua de Moretti Foggia, no districto do Carmo nesta cidade, presente [?] o matrimonio Doutor Juiz de Distrito desta viga, da segunda vara desta Câmara, cidadão João Francisco de Oliveira Godoy, comigo official [ilegível] do registro civil adiante nomeado, as testemunhas Dona Maria Luiza de Castro, Capitão Joaquim Justiniano de Vellasco, Umbellino Xavier de Vellasco e José Syorach da Cunha, celebram-se em matrimônio o *Capitão Antônio Luiz de Castro e Dona Maria Augusta de Oliveira e Silva*, esta solteira com trinta e quatro anos de idade, natural desta Capital, onde reside e filha legítima do referido Capitão Albano de Oliveira e Silva e de sua falecida mulher Dona Margarida Augusta de Oliveira e Silva, e aquelle, igualmente solteiro, com cincoenta e nove anos de idade, natural desta Capital, onde reside, e filho natural da Senhora Luiza Joaquina da Silva. Em [ilegível] que, eu Joaquim Leopoldino de Moraes Jardim, official interino do registro civil, lavrei este termo, que vai por todos assignado. § João Francisco de Oliveira Godoy § Maria Augusta de Oliveira e Silva § Antônio Luis de Castro § Maria Luisa de Castro Neiva com 52 annos de idade natural e residente desta Capital. § Joaquim Justiniano de Vellasco com 65 annos de idade, Empregado aposentado residente nesta Capital. § Umbelino Xavier de Vellasco, com 56 annos de idade, empregado público aposentado, residente n’esta capital. § José Syorach da Cunha, com 26 annos de idade, empregado de commercio e residente nesta Capital. § Joaquim Leopoldo de Vellasco Jardim”. (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, 28 mai. 1904).

<sup>268</sup> “As cinco horas da manhã do dia trinta de Maio de mil novecentos e quatro, na Capela de N. Senhora do Carmo da Cidade de Goyas, que Serve de Matriz em presença dos testemunhas Joaquim Justiniano de Vellasco e Pacífica Josephina de Castro, guardadas as formas dos Sagrados Cânones e Ritual Romano uni em casamento com palavras do presente o Cap.<sup>m</sup> Antônio Luiz de Castro, filho natural de Luiza Joaquina da Silva falecida com Maria Augusta de Oliveira e Silva, filha legítima de Cap.<sup>m</sup> Albano de Oliveira Silva e Margarida Augusta de Vellasco falecida. Ambos naturais d’esta Parochia onde residem Confessaram-se Commungarão e receberam a benção nupcial. E para constar fiz o seguinte. O Enc.<sup>o</sup> [encarregado] P.<sup>e</sup> Joaquim Confúcio Amorim”. (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, 30 mai. 1904, folha 98).

<sup>269</sup> Foi ordenado em 1893. Em sendo músico, era ele quem consertava o harmônio de Anna Joaquina e ensaiava as alunas de Nhola quando ocorria alguma celebração religiosa, como o canto do “perdão” e o “bouquet”, por exemplo. Existem registros de viagens que Totó fez em sua companhia.

No *Memorial*, de forma cifrada e indireta, podemos acompanhar o envolvimento afetivo de Totó e Iaya. Ao que parece, Iaya era de uma família próxima a de Aninha: “Dia 4 [05.1887] eu Lili e Toto fomos em Caza do T.<sup>e</sup> Albano [Albano de Oliveira e Silva] q’. havia baile. esteve Sofrivel”<sup>270</sup>. Várias visitas entre eles foram registradas. “Dia 23 [06.1886] eu Nhola e Lili fomos com Toto em caza do Alff.<sup>s</sup> Albano assistir a festa de S. João hove baile”<sup>271</sup>. No ano de 1899, Anna Joaquina anotou o presente dado à futura cunhada: “Dia 17 [05.1899] Toto foi no Sitio de J.<sup>m</sup> nesse dia eu dei p.<sup>a</sup> Iaya Albano 1 guardanapo de grade”<sup>272</sup>. Em 1900, no dia de seu aniversário, Anna Joaquina escreveu: “Dia 29 [01.1900] Eu fiz annos Mariq.<sup>a</sup> m.<sup>a</sup> irmã veio aqui. e Iaya Albano me trazer 1 saia branca de croche as 11 horas da noite a muzica tocou aqui na porta”<sup>273</sup>. A amizade entre Iayá, Aninha e suas irmãs, pode ser percebida em várias passagens: “Dia 19 [05.1901] Eu e Maria fomos a missa da Boa Morte, nessa Missa Cazou-se o Germano, com Amelia dos Martyrios Dias as 11 horas do dia Eu Maria e Benedicta fomos com Iaya tomar banho no tanque do Quartel”<sup>274</sup>. Ou então no registro de junho de 1902: “Dia 7 Nhola e Mariq.<sup>a</sup> forão vizitar Silvestre S.<sup>ta</sup> Anna. e Eu e Iaya fomos no negocio de Tragano fazer compras”<sup>275</sup>. Por motivo do aniversário de Totó, a autora registrou as visitas feitas por Iayá: “Dia 7 [11.1900] Toto fez annos ganhou m.<sup>to</sup> detarde Iaya veio aqui. e Eleontina e Cici S.<sup>ta</sup> Anna”<sup>276</sup>. Nos anos que precederam o casamento de Totó com Iaya percebemos a intensificação da presença de seu nome no *Memorial*. Alguns deles são peculiares, como por exemplo, o feito em setembro de 1902: “Dia 4 Eu Iaya e Maria e Benedita fomos com Toto no Bacalhauz.<sup>o</sup> lavar”<sup>277</sup>. Esta intensificação se concluiu com o casamento, em 28 de maio de 1904. Infelizmente, não podemos acompanhar as anotações deste dia por Anna Joaquina, pois entre o fim de 1903 e 1908, temos outro período de falha na produção do *Memorial*. Certo é que, após o casamento, a relação entre a família de Anna Joaquina e Iaya se “fragilizou”. Este processo culminou com o que nos foi informado na entrevista concedida por dona Augusta Jeanneti. No exercício de memória de dona Augusta, Anna Joaquina não gostava da cunhada, considerando-a “metida a besta”. Segundo nos contou, Anninha tinha um copo que muito gostava. Certa vez, a esposa

<sup>270</sup> MARQUES, 1887.05.04. Este baile foi em comemoração ao aniversário de Albano, como podemos perceber nos registros dos anos seguintes: “[dia] 4 [05.1888] Houve baile em Caza do T.<sup>e</sup> Albano m.<sup>s</sup> Totó só q’ foi”; “[Dia] 4 [05.1901] Toto jantou em caza do Albano”. (MARQUES, 1888.05.04; 1901.05.04).

<sup>271</sup> MARQUES, 1886.06.23.

<sup>272</sup> MARQUES, 1899.05.17.

<sup>273</sup> MARQUES, 1900.01.29.

<sup>274</sup> MARQUES, 1901.05.19.

<sup>275</sup> MARQUES, 1902.06.07.

<sup>276</sup> MARQUES, 1900.11.07.

<sup>277</sup> MARQUES, 1902.09.04.

de Totó o pegou para “dar de beber” a um dos bobos que criava. Aninha reprovou a atitude da cunhada, Iaya, que prontamente comentou “copo é tudo igual”. Não sem demora, retrucou Aninha: “Se é tudo igual, por que você não casou com um bobo da sua casa?”.<sup>278</sup>

Ao final da primeira década do século XX, a saúde de Totó começa se mostrar desgastada. Em 20 de julho de 1909, Aninha registrou “Demanha Toto tomou Purgante de Pinhão”<sup>279</sup>. No dia seguinte, a autora foi visitar o irmão enfermo. Nova notícia sobre sua saúde ocorreu em 3 de junho de 1910: “Toto teve encommodo”<sup>280</sup>. No dia 25 de julho, do corrente, Aninha registrou que “Iaya levou Toto em caza do Luiz de Abreu para fazer testamento”<sup>281</sup>. A autora não oferece maiores detalhes sobre o contexto de sua anotação. O registro seguinte também versou sobre o irmão. “Dia 27 Fomos todos na Missa no Carmo nessa tarde Nhola passou a Escola p.<sup>a</sup> aqui. nesse dia Toto veio fazer questão com nós p.<sup>r</sup> cauza de Cadeiras”<sup>282</sup>. Com o adoecimento de Totó, o relacionamento de Iaya com a família de Aninha se fragilizou. Em 31 de agosto de 1910 ela registrou “Dia 31 [...] Nesse dia Iaya ficou zangada com nós p.<sup>r</sup> q’ não quis q’ Toto assignasse credito p.<sup>a</sup> Nhola proibiu Toto de vir aqui”<sup>283</sup>. No dia 7 de novembro, dia dos anos de Totó, sem saber, Aninha deixou de comemorar o último aniversário do irmão: “Dia 7 Toto fez annos Lili foi jantar com elle”<sup>284</sup>. No dia 17 de dezembro anotou: “Dia 17 As 3 horas da tarde Toto meu irmão teve uma virtige no quintal da caza d’elle q’.<sup>e</sup> esteve bem encomodado m.<sup>s</sup> melhorou”<sup>285</sup>. Aninha foi “vel lo” no outro dia. Depois das festas do Anno Bom, e restituída a saúde, Totó “pagou” a visita da irmã. No dia 5 de janeiro ela registrou: “o Toto meu irmão veio aqui depois q’.<sup>e</sup> sarou”<sup>286</sup>. Contudo, os ânimos de sua esposa ainda estavam exaltados. No dia dez, do mesmo mês, Aninha desabafou “Iaya e Toto vierão aqui, Iaya nos fez m.<sup>to</sup> desaforo nessa noite”<sup>287</sup>. Como sempre, a autora não desenvolve os fatos anotados e ficamos sem saber os detalhes do desentendimento. No final de janeiro, a saúde de Totó, novamente, abalou-se: “Dia 31 Toto esteve encomodado nos fomos lá ver”<sup>288</sup>. Desta vez, as visitas ao irmão se amiúdam e as preocupações aumentam: “Dia 3 [de fevereiro de 1911] Eu estive em caza de Toto. depois fui

<sup>278</sup> JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti*: depoimento [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzebio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

<sup>279</sup> MARQUES, 1909.07.20.

<sup>280</sup> MARQUES, 1910.06.03.

<sup>281</sup> MARQUES, 1910.07.25.

<sup>282</sup> MARQUES, 1910.07.27.

<sup>283</sup> MARQUES, 1910.08.31.

<sup>284</sup> MARQUES, 1910.11.07.

<sup>285</sup> MARQUES, 1910.12.17.

<sup>286</sup> MARQUES, 1911.01.05.

<sup>287</sup> MARQUES, 1911.01.10.

<sup>288</sup> MARQUES, 1911.01.31.

beijar Senhor dos Passos (fomos a missa e recebemos a benção de S. Braz)<sup>289</sup>, anotou Anna Joaquina. Em março, outra notícia: “Dia 7 Toto esteve passando bem mal dos encommodos”<sup>290</sup>. Sem perspectivas de melhoras, restou-lhe o apacentamento religioso. No final deste mês, Aninha nos informou que “Dia 23 Toto esteve mal, Frei Germano veio confessar”<sup>291</sup>. O tempo verbal nos informa que, certamente, Aninha acompanhou de perto o irmão. As oscilações continuam: “Dia 1º de Maio de 1911 Segunda Toto passou mal m.<sup>s</sup> depois melhorou [sic]”<sup>292</sup>. No mês seguinte, a doença se agravou:

[Dia 11 de junho de 1911] Toto esteve passando mal.

Dia 12 Eu passei a noite lá com Totó.

[sic]

Dia 14 Toto estava passando m.to mal, P.<sup>e</sup> Caetano e Comfucio derão absolvição forão m.<sup>tas</sup> vizita-lo.

Dia 15 de Junho As 3 horas da madrugada Toto de Castro deu sua alma ao Creador, Confortado com todos os Sacramentos. O P.<sup>e</sup> Caetano foi assistir elle espirar. Nesse dia foi dia de Corpo de Deus Teve a prosição m.<sup>to</sup> Concorrida as 8 horas, As 4 horas da tarde foi o enterro de Toto, depois do enterro teve posse do novo Imperador Cezar da Silveira

Dia 16 Veio m.<sup>tas</sup> vizitas aqui.<sup>293</sup>

A morte de Totó foi noticiada no jornal *O Lidador*, de 15 de junho:

Na madrugada de hontem, falleceu nesta Capital, confortado com todos os Sacramentos, o snr. Antônio Luiz de Castro, cavalleiro [sic] que gozava de muita estima em nossa sociedade. § Paz à sua alma e pezames a toda sua Exma. Família e demais parentes.<sup>294</sup>

Anna Joaquina registrou a missa de sétimo dia “por alma de Totó”, realizada no dia 21, na igreja da Boa Morte. Outra missa foi celebrada na igreja do Rosário, por seu amigo, padre Caetano. No dia, 22 de junho de 1911, ela nos contou: “Detarde Eu Nhola e Mariq.<sup>a</sup> com as meninas fomos no Cimiterio vizitar o tumulo de Totó”<sup>295</sup>. Outra missa, pela alma de Totó, foi celebrada por padre Caetano no dia 15 de setembro do corrente.

O patrimônio de Totó provocou desavenças, entre suas irmãs e a viúva, que foram registradas no *Memorial*. Em janeiro de 1912, sobre a partilha dos bens de Totó, Aninha nos

<sup>289</sup> MARQUES, 1911.02.03.

<sup>290</sup> MARQUES, 1911.03.07.

<sup>291</sup> MARQUES, 1911.03.23.

<sup>292</sup> MARQUES, 1911.05.01.

<sup>293</sup> MARQUES, 1911.06.11-16.

<sup>294</sup> NOTA. *O Lidador*. Cidade de Goiás, 15 jun. 1911. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>295</sup> MARQUES, 1911.06.22.

informou: “Dia 5 Iaya fez vir o papel da caza p.<sup>a</sup> Nhola, p.<sup>a</sup> dar as partes”<sup>296</sup>. Parece-nos que o processo não é tranqüilo, posto que no dia seguinte, lemos: “Dia 6 [...] Nhola foi na caza de Luiz Mont.<sup>o</sup> e Xico Leopoldo procurar recibo do din.<sup>o</sup> q’.<sup>e</sup> pagou a divida de Toto em 1904”<sup>297</sup>. O litígio entre as partes continuou no mês seguinte: “Dia 23 [02.1912] O D.<sup>r</sup> João Avelino esteve aqui. D.<sup>r</sup> João Avelino veio p.<sup>a</sup> tratar dos negocios de caza de Nhola e Iaya q’.<sup>e</sup> quer herdar a caza q’.<sup>e</sup> m.<sup>a</sup> may nos deixou”<sup>298</sup>. Em março, mais uma notícia sobre o litígio: “Dia 4 Denoite Joaq.<sup>m</sup> Gomes de Oliv.<sup>a</sup> esteve aqui e D.<sup>r</sup> João Maribondo q’.<sup>e</sup> veio conversar com Nhola sobre a caza q’.<sup>e</sup> Iaya q.<sup>r</sup> tomar parte n’ella”<sup>299</sup>. Em maio, outro registro: “Dia 17 [...] (nesse dia O Umbilino X.<sup>ef</sup> V.<sup>o</sup> veio com recado de Iaya respectivo a caza)”<sup>300</sup>. Ao que parece, Iayá ganhou a causa, pois continua a cobrar sua parte na patrimônio do marido: “Dia 4 [06.1912] Iaya Albano mandou carta cobrando parte da caza que moramos”<sup>301</sup>. Até que se resolveu o imbróglho: “Dia 15 [06.1912] Nhola assignou a permuta da caza p.<sup>a</sup> Iaya q’.<sup>e</sup> em troca das partes d’esta e de outra q’.<sup>e</sup> diz Toto Ter deixado no falso testam.<sup>to</sup>”<sup>302</sup> Depois do acontecido, o nome de Iaya só voltou a ser citado no *Memorial*, em 2 de janeiro de 1915: “Dia 2 [...] nesse dia Iaya do Albano veio duente de taperapuam [...]”<sup>303</sup>. Três dias depois, Aninha registrou pela última vez seu nome: “Dia 5 As 2 h.<sup>as</sup> da t.<sup>e</sup> Iaya Albano morreu”<sup>304</sup>.

## 2.6 – PACÍFICA, DE LUIZA

No início de nossa pesquisa sobre a mestra Nhola, foi importante o livro de Célia Brito, *A mulher, a história e Goiás*, publicado em 1974. Nesta obra, foram biografadas trinta e três mulheres que, na óptica de Célia Brito, deveriam ser eternizadas na história goiana. Para a autora, as mulheres biografadas se destacaram em suas temporalidades, desde os tempos da mineração até a construção da nova capital. Entre elas, figurou Pacífica Josefina de Castro ou “Nhola”, a irmã de Aninha. Na pesquisa cartorial, soubemos que Dona Luiza registrou sua terceira filha, a “innocente Pacífica”, em 1846, nos seguintes termos:

Aos quatro de Outubro de mil oito centos e quarenta e seis, em a Cathedral de Sant’Anna desta cidade de Goiyaz, O Padre João Luiz Xavier Brandão, com licença competente batizou solemnemente e poz os Santos oleos a innocente

<sup>296</sup> MARQUES, 1912.01.05.

<sup>297</sup> MARQUES, 1912.01.06.

<sup>298</sup> MARQUES, 1912.02.23.

<sup>299</sup> MARQUES, 1912.03.04.

<sup>300</sup> MARQUES, 1912.05.17.

<sup>301</sup> MARQUES, 1912.06.04.

<sup>302</sup> MARQUES, 1912.06.15.

<sup>303</sup> MARQUES, 1915.01.02.

<sup>304</sup> MARQUES, 1915.01.05.

Pacífica que nasceo á Vinte e dous de Setembro findo filha natural de Luiza Joaquina da Silva; forão padrinhos Doutor Teodoro Rodrigues de Moraes e Joanna Joaquina da silva do que para constar Mandei fazer o presente.<sup>305</sup>

Nhola nasceu, portanto, no dia 22 de setembro de de 1846 e não em 1826, como indicou Célia Brito (1974) em seu texto<sup>306</sup>. Para construir a biografia da “Mestra Inhola”, como Brito a ela se refere, a autora lançou mão de depoimentos de pessoas que conviveram com a mestra, em especial, de Benedita, uma criada da família. Brito também recorreu às suas próprias lembranças, pois, quando criança, foi uma de suas alunas. Como é usualmente apresentado, a memória é seletiva, sendo uma reconstrução da realidade, dada a partir de processos cerebrais altamente influenciáveis por vários elementos<sup>307</sup>. Talvez isto explique as criações, os lapsos e os descompassos que existem entre a narrativa de Brito e as informações presentes nos documentos consultados.

O livro de Célia Brito seguiu o modelo das primeiras obras voltadas para a história das mulheres, que começaram a ser produzidas ainda no final do século XIX. Com uma abordagem expressivamente biográfica, estas obras apresentavam mulheres consideradas modelos femininos alternativos, que fugiam à imagem de fragilidade, futilidade e apatia política, que tradicionalmente era atribuída às mulheres. A função destas biografias foi provar a capacidade feminina de participar na construção da história da humanidade, opondo aos feitos dos homens os das mulheres. Apesar destas obras perpetuarem a definição épica da história, elas evidenciavam uma tentativa de “subversão subterrânea dos modelos recebidos, o que sugere a busca de outros valores, além de se constituírem numa arma do gênero contras as tradições misóginas”.<sup>308</sup>

Sobre os pais de Nhola, Brito citou apenas o nome do pai “Antônio José de Castro”. A mãe não foi identificada, apenas os irmãos “Totó de Castro”, Dona Mariquinha “viúva”, Aninha e Lili “também professora” (Esmira, a irmã mais velha, não foi referida). Composto a família da mestra foram citadas as criadas Maria do Ó e Benedita. Esta, desde muito pequena, foi criada por Nhola<sup>309</sup>. Brito informou que o pai de Nhola, o coronel Antônio Castro, foi professor primário. Depois de muitos anos no magistério, ele teria abandonado a

<sup>305</sup> DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS. *Livro de batismo*. Cidade de Goiás, GO, n. 8, 1844. folha 303. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant’Ana de Goiás. [O termo não vem assinado pelo coadjuutor.]

<sup>306</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 69.

<sup>307</sup> Cf. BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: memórias de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

<sup>308</sup> SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

<sup>309</sup> BRITO, op. cit. p. 73.

profissão para se dedicar à administração da fazenda Santo Antônio, próxima a atual cidade de Itaberaí.<sup>310</sup> Segundo Brito, tratou-se de uma grande propriedade, que muito produziu graças aos braços de seus numerosos e “fiéis escravos”, posto que o coronel Antônio de Castro fosse um “bom senhor”<sup>311</sup>. Esta informação nos parece incongruente, posto que a posse de grande número de escravizados, em meados do século XIX, foi algo raro na província, tendo em vista, o retraimento da economia, no período. Ao longo da vida, Antônio de Castro conquistou um considerável espaço na sociedade de seu tempo. No fim da vida, era um político respeitado na capital da província. O primeiro destaque foi ter sido professor e responsável pela introdução do ensino mútuo<sup>312</sup>, em Goiás, acontecimento que consideramos importante para o curso de sua vida profissional que culminou no *status* social desfrutado ao final de sua vida. À semelhança do pai, Nhola também ascendeu social e economicamente em sua sociedade. Talvez, trilhando os caminhos abertos pelo pai. Ademais, o ensino mútuo introduziu práticas pedagógicas que perduraram ao longo do século XX, exercendo relevante influência sobre o ensino goiano. Certamente, o foi também na formação profissional de Nhola.

---

<sup>310</sup> A fazenda Santo Antônio foi registrada por Antônio de Castro, em 1858, no livro de registro de terras do município de Currálinho (atual Itaberaí) possuindo “3 legoas de comprimento a começar do [rio] Uru, na estrada grande para Anicuns ao correjo do Limoeiro e 1 ¼ de largura servindo de divisa a mesma estrada” (LIVRO DE REGISTRO DE TERRA DE CURRALINHO. Registro n. 122. Goiânia, Procuradoria Geral do Estado.). Esta fazenda foi referida no jornal *Correio Oficial*, de 30 mai. [?]. “Relatório da expedição da estrada do Coxim. [...] A estrada de Anicuns acompanha, do ponto em que a tomei para cá, a direcção da matta geral, que lhe fica poucos metros a esquerda, e esta aberta em um terreno duro, plano e todo coberto de campo ou serrado ralo. O chapadão por onde ella se desenvolve é uma planeira formada pela serra geral que ahí separa as águas do rio dos Bois (águas do sul) das do Uruhú (águas do norte). O ponto em que entrei na estrada de Anicuns, fica á 56,1 kil. Pouco mais ou menos desta cidade, e á 16,6 kil. do corrigo do limoeiro. Atravessando esse corrigo separa a direita a estrada que se dirige para esta cidade passando pela fazenda do coronel Castro, continuando encostado à matta a outra, que passando pelas cabeceiras do Uruhú, corta o seu principal ramo no lugar chamado Engenho Velho, entrando na estrada do mundo novo á 9,9 kil. de S. Izidro [...]” (RELATÓRIO..., 30 mai. [?], não paginado).

<sup>311</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Editora Cultura Goiana, 1974. p. 72.

<sup>312</sup> O ensino mútuo foi um conjunto de idéias pedagógicas que chegou ao Brasil no início do século XIX. Este sistema defendeu que apenas um professor poderia instruir uma grande quantidade de alunos: de duzentos à seiscentos alunos, como se divulgou à época. Por isto, foi considerado o método que resolveria, sem grandes despesas, o problema da educação popular. Apresentou-se, perfeito para os países de pequena renda pública, como os sul americanos. O ensino mútuo estabeleceu uma relação professor-aluno regida por ordem e disciplina militares. De apito na boca, o mestre caminharia entre suas “decúrias”, mini-pelotões compostos de 10 alunos. Cada uma liderada por um “decurião”, um aluno modelo, escolhido pelo mestre por sua estatura, idade e inteligência. Por causa disto, o ensino mútuo, no Brasil, ficou sob a jurisdição do Ministério da Guerra. No período do Império, não houve outra instituição que se encarregasse dos assuntos da educação pública. D. Pedro, deferindo o pedido do ministro e secretário de estado dos negócios da guerra do Brasil – João Vieira de Carvalho – assinou, em 1º de março de 1823, o decreto que criou, na Corte, a Escola de Primeiras Letras, para instruir os militares e aqueles que se interessassem. Nesta época, o Exército Nacional se encontrava em sua fase final de formação e organização. Segundo Bretas, com esta atitude, João Vieira de Carvalho poderia conseguir, ao mesmo tempo, a alfabetização dos servidores do exército e o recrutamento de jovens, assim como, contribuir para a alfabetização, em massa, dos súditos da monarquia. A Escola de Primeiras Letras de São Sebastião do Rio de Janeiro serviu como centro de formação para os mestres, que por sua vez divulgariam o método nas outras províncias brasileiras (BRETAS, 1991, p. 139-143).

Em 1823, o então governador das armas da província de Goyaz, Cunha Mattos, enviou para a Corte dois militares com destino à escola de formação de mestres no ensino mútuo. Não obteve sucesso e logo veio a deliberação: se não fosse possível mandar um militar, que mandassem um civil. Segundo Bretas (1991), João Jácomo de Baumman, governador dos assuntos militares que sucedeu Cunha Mattos, não concordou com a normativa. Enviar um militar seria menos dispendioso aos cofres da província, uma vez que já recebia seu soldo. Baumman, então,

[...] escolheu o sargento *Antônio José de Castro*, da Companhia de 1ª Linha. [...] [que] seguiu [para a corte] em 1826, habilitou-se, voltou e afinal *abriu sua aula de ensino mútuo a 27 de maio de 1827*, com grande pompa: presença das autoridades e das corporações militares, banda de música e salva de canhão. Estava, afinal, lançada a semente, com 112 meninos matriculados, depois de quatro anos de idas e vindas de ordens imperiais e candidatos.<sup>313</sup>

Corroborou as informações de Bretas a súmula biográfica de autoria do padre Pio Joaquim Marques, publicada em 1866, no jornal *Correio Oficial*, por ocasião da missa do trigésimo dia de falecimento de Antônio Castro, pai de Nhola.

Elle foi um lidador constante, uma inteligência não vulgar e esclarecida, e por estes títulos fez jus aos importantes cargos que occupou, e soube cabalmente desempenhar. Basta dizer, que em virtude de ordem circular do governo geral devendo seguir para a corte, um inferior à instruir-se especialmente para o magistério, o escolhido foi o furriel de dragões, Antônio José de Castro, que posteriormente exerceu n'esta capital o magistério como militar de milícia, e depois de haver por elle renunciado à carreira das armas. [...] Vós todos sabeis que o soldado de dragões que fôra outrora à *corte* instruir-se especialmente para o magistério é o mesmo, que recebera a nomeação de inspector geral da instrucção pública da província, é o mesmo por quem hoje traja luto o gabinete literário, que acaba de perder o seu digno presidente.<sup>314</sup>

Confrontando estas informações com as publicadas por Brito, evidenciamos a incorreção acerca do local onde Antônio de Castro teria se formado professor. Segundo a autora, ele “fez curso de pedagogia em São Paulo e, retornando a Goyaz, foi professor primário por muitos anos”<sup>315</sup>. Na memória registrada por Britto, a Corte Imperial foi

<sup>313</sup> BRETAS, Genesco Ferreira. *História da Instrução Pública*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991. p. 143. (Grifo nosso).

<sup>314</sup> MARQUES, Pio Joaquim. Súmula biográfica. *Correio Oficial*, Cidade de Goiás, 20 jul. 1866. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>315</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 69.

substituída pela cidade de São Paulo. Será que a mudança do centro econômico do Brasil (do Rio para São Paulo), processo que se efetivou ao longo do século XX, também influenciou a memória vilaboense justificando esta substituição?

Sabemos que Antônio de Castro atuou como professor do Ensino Mútuo até 1831, quando se demitiu do cargo público para se dedicar a sua escola particular. Mas não sabemos até quando, exatamente, ele exerceu o magistério. Nas fontes consultadas, não houve indícios do local de instalação da escola de Ensino mútuo do professor Antônio de Castro. Sabemos apenas que, em 1834, para economizar o dinheiro do aluguel, a mesma foi transferida para um prédio pertencente ao Império, no Largo do Chafariz, contíguo ao quartel do Batalhão 20<sup>316</sup>. Na escola de ensino mútuo, Antônio de Castro e seu sucessor, Vicente Pinto de Souza, formaram os mestres que atuavam no interior da província<sup>317</sup>. “Os professores de ensino mútuo, em Goiás, [...] procuravam adaptar o sistema às condições do meio, [...] dentro de pouco tempo, suas escolas se transformaram em qualquer coisa que de ensino mútuo tinha mais o nome do que o conteúdo”.<sup>318</sup>

Os mestres do ensino individual aplicaram os mesmos exercícios e práticas do ensino mútuo, apesar de receberem menor ordenado que aqueles. Segundo Bretas (1991), eles o faziam simplesmente por que esse método representava o moderno, o novo e o bonito. Com o seu advento, a assistência aos alunos na aprendizagem da leitura e da escrita, a direção nos exercícios cantados e a aplicação dos castigos com a palmatória (o “argumento”) passaram a ser atividades e incumbências dos decurhões e não mais dos mestres.

Desse modo a escola goiana, sem nenhum progresso, venceu todo o período imperial e o primeiro quartel da república. Nossas Escolas de Ensino Mútuo assimilaram o pior da escola lancasteriana: somente os exercícios cantados, o

<sup>316</sup> BRETAS, Genesco Ferreira. *História da Instrução Pública*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991. p. 150.

<sup>317</sup> Contudo, somente a capital ofereceu uma demanda suficiente para o funcionamento de uma escola nestes moldes. No fim da década de 1820, a província de Goiás possuiu oito escolas que seguiam o método: a da capital (comandada por Antônio de Castro, que no seu tempo chegou a possuir uma frequência superior a 100 alunos) e as de Meia Ponte, Arraias, Santa Cruz, Santa Luzia, Traíras, Catalão e Natividade. Nestas escolas, o número de alunos não excedeu a 40. Segundo Bretas (1991, p. 152), todas funcionavam mal, sendo a menos problemática a da capital. Além disto, a administração pública da província goiana não possuiu recursos para garantir o mínimo de infra-estrutura exigido para o funcionamento de uma escola em tais moldes, como a construção de um prédio capaz de abrigar o grande contingente de alunos. As escolas brasileiras desta época foram instaladas, em sua quase totalidade, em edifícios adaptados e inadequados.

<sup>318</sup> Em 15 de outubro de 1827, o Ministro da Guerra transferiu para o Ministério do Império a responsabilidade pela administração das Escolas de Ensino Mútuo. Sete anos depois, com a promulgação de um Ato Institucional, as províncias ficaram responsáveis pela legislação sobre o ensino primário e secundário, e pela manutenção de suas próprias escolas. Por sua vez, a primeira lei promulgada em Goiás que normatizou o ensino, a Resolução n.13, de julho de 1835, ignorou por completo as escolas de ensino mútuo, que acabaram se descaracterizando enquanto tais. O método lancasteriano foi então substituído pelo método pestalozziano (BRETAS, 1991, p. 144-148).

infalível argumento e a figura do decurião, que parecia ter sido inventada para descansar o professor.<sup>319</sup>

No princípio de sua carreira docente, Antônio de Castro recebeu o soldo de sargento e mais uma pequena gratificação, totalizando 400\$000 réis por ano, o maior salário que até então tinha sido pago a um professor, na capital da província. Tempos depois, fora do posto de militar, passou a receber somente como professor. O governo provincial passou então a atrasar seu salário, o que não acontecia quando militar. Os atrasos em seu pagamento o levaram a requerer, com insistência, o acerto dos ordenados, como nos informou Bretas (1991). Em 1831, “esmorecido por esses atrasos ou talvez desencantado com a escola lancasteriana”, também pediu sua demissão do cargo de professor, preferindo manter uma escola particular. Sete anos após sua demissão, Bretas ainda encontrou documentos em que Antônio de Castro tentava receber seus salários atrasados, relativos ao ano de 1831.<sup>320</sup>

Diferente do que aconteceu com as mulheres, os mestres homens, ao adquirirem fama de letrados e competentes, ingressaram na vida pública, ocupando cargos eletivos ou no funcionalismo. Foi o que aconteceu com Antônio de Castro: foi deputado provincial, Inspetor Geral da Instrução Pública da Província de Goyaz, Diretor do Liceu e secretário do Governo.<sup>321</sup> Em 30 de dezembro de 1841, o então capitão, Antônio de Castro foi nomeado inspetor da Thesouraria Provincial, como consta no *Almanach da Província de Goiás para o ano de 1881*<sup>322</sup>. Sobre esta passagem da vida do pai de Nholá, em 1866, disse cônego Pio:

---

<sup>319</sup> BRETAS, Genesco Ferreira. *História da Instrução Pública*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991. p. 151. Ainda sendo Bretas (1991, p. 147-151), nas escolas de ensino mútuo de Goiás, não se usavam banco e mesa individual, como na Europa, e sim, um só banco para, em média, quatro alunos, com encosto e mesa (chamada “classes”) inclinada para escrever, sendo que banco e mesa formavam uma única peça. Além destes bancos, compunham o mobiliário da escola mútua, uma mesa com gavetas para o professor e várias grades semi-circulares usadas para separar as decúrias, nas quais os alunos, ao receberem as lições do decuriões, ficavam de pé. Faziam parte do universo material da escola de ensino mútuo: “cartas” manuscritas; “quadros murais” impressos, onde cada folha constituía uma lição, disposta da mais simples às mais complexas, utilizados tanto para leitura quanto para escrita; a “campainha” e o “apito” instrumentos usados pelo professor para comandar o início e o término dos trabalhos escolares, assim como a troca de exercícios; a “lousa”, mais econômica em relação ao papel e a tinta, pois poderia ser utilizada várias vezes; “tabuleiro de areia”; “tinteiros” de chumbo; “canetas”; “réguas”; as “medalhas”, espécie de distintivo, de várias graduações, utilizadas para condecorar os decuriões e os alunos que se destacavam. Importante ressaltar que todo esse material pertencia ao mestre e à escola, e não ao indivíduo aluno, como nos dias atuais.

<sup>320</sup> BRETAS, op. cit., p.152.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 548; 551.

<sup>322</sup> Tomou posse em 1º de janeiro de 1842. Em 6 de julho de 1847 foi exonerado. No *Almanach da Província de Goyaz* não foi indicado o salário recebido pelo capitão. Seu autor registrou que o provedor anterior, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo, possuiu um salário de 600\$000 reis anuais e que o provedor seguinte, Luiz Luciano Pinto, se aposentou recebendo 400\$000 reis. Certamente, Antônio Castro recebeu uma quantia próxima a estes valores. Segundo a mesma publicação, Antônio Castro volta a assumir o cargo de inspetor da Thesouraria Provincial, em 7 de julho de 1849, agora como tenente-coronel e não mais como capitão, permanecendo no cargo por mais, exatos, dois anos. A Thesouraria Provincial foi criada em 1837 com o nome

Quem ignorão o que atestão os registro da municipalidade? Fiscal em tempos mais felizes, elle prezidio depois, por muitos annos, essa importante corporação; e seus trabalhos jamais serão eclipsados, nem esquecidos; procurador da fazenda geral, ele foi também por mais de uma vez o chefe da repartição da fazenda provincial, e nesse caráter desempenhou no sul da provincia árdua e importante commissão de ordem do governo da provincia.<sup>323</sup>

Na eleição para a Assembléa Legislativa Provincial, de 17 de fevereiro de 1856, encontramos Antônio de Castro entre os 31 nomes que compunham o colégio eleitoral da Cidade de Goiás, sendo ao mesmo tempo eleitor, secretário da mesa do colégio e candidato. Nesta eleição, juntamente com o major José Teixeira de Carvalho e Silva, o tenente-coronel Antônio de Castro, foram os mais votados, ficando, ambos em primeiro lugar, com 28 votos.<sup>324</sup> Este facto também foi referido no discurso biográfico escrito pelo padre Pio Joaquim Marques.<sup>325</sup>

O registro do último cargo público exercido por Antônio Castro, que tivemos notícia, deu-se no jornal *Correio Oficial*, de 7 de julho de 1866, em uma notícia sobre a eleição de vereadores e juizes de paz do município de Goiás. Segundo a matéria, com a apuração de sete paróquias (das nove que participaram da eleição) Antônio de Castro conseguiu 340 votos para suplente de vereador e 81 para suplente de juiz de paz.<sup>326</sup>

Além de termos encontrado o nome de Antônio de Castro publicado várias vezes nos jornais goianos, atestou sua evidência, naquela sociedade, a publicação da súmula biográfica, anteriormente referida, no jornal *Correio Oficial*, de 20 de julho de 1866, de

---

de Provedoria da Fazenda provincial de Goyaz. Após 1855 essa repartição passa a se chamar Thesouraria das Rendas Provinciais, e em 1861, Diretoria Provincial (BRANDÃO, 1978, p. 68-69).

<sup>323</sup> MARQUES, Pio Joaquim. Súmula biográfica. *Correio Oficial*, Cidade de Goiás, 20 jul. 1866. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>324</sup> RESULTADO das eleições par a Assembléa Legislativa. *O Tocantins*, Cidade de Goiás, 17 fev. 1856. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. Nesta época, faziam parte do colégio eleitoral da capital da provincia de Goiás as localidades de Ouro Fino, Anicuns, Santa Rita, Curalinho e S. José de Mossamedes.

<sup>325</sup> “Membro do conselho geral, da assembléa provincial, teve, pode-se dizer, permanentemente uma cadeira na representação provincial, vaga hoje por seu falecimento. Os suffragios da provincia, quando exercidos sem compressão, galhardarão sempre o cidadão prestante; e o seu talento vez alguma deixou de brilhar na tribuna em todas as questões a prol dos interesses da provincia. § Quem jamais o excedeo em zelo e dedicação pelo serviço publico? Quem desconhece as contrariedades, que infelizmente excita o serviço da guarda nacional? Entretanto, qual de vós desconhece a boa vontade com que o illustre finado a elle se dedicou, alcançando um a um todos os postos, até o de sua reforma em Coronel? Mas nem assim terminou a sua carreira; e todos vós sabeis, que mais tarde, quando no seio da família buscava algum momento de repouso, voltou ainda a occupar o posto de commandante superior; e os serviços que então prestou, mormente na infeliz situação em que se tem visto o paiz, constituem o brilhante epílogo de sua vida publica” (MARQUES, 20 jul. 1866, não paginado).

<sup>326</sup> RESULTADO das eleições de vereadores e juizes de paz. *Correio Oficial*, Cidade de Goiás, 7 jul. 1866. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. Mesmo exemplar em que encontramos publicado o convite para a missa de 30º dia de seu falecimento, feito pelos amigos do finado.

autoria do padre Pio Joaquim Marques. A súmula foi lida pelo clérigo na missa realizada em memória dos trinta dias do “passamento” de Antônio de Castro. Nas palavras de um dos redatores do jornal “É um eloqüente e bem deduzido discurso, que resume perfeitamente os factos mais importantes da vida do illustre finado, à cuja memória tributa a província de Goyaz todo respeito e saudade”<sup>327</sup>. Seria Pio Marques amigo do finado?

Segundo a súmula biográfica, Antônio de Castro teria nascido em 14 de março de 1804<sup>328</sup>. Sobre seus pais e origem sócio-econômica, proclamou Pio Marques:

Forão seus Paes *Antônio José de Castro* a quem perdeu na idade de dous annos, e *Maria Faustina Seixo de Brito*<sup>329</sup>, a quem amava extremosamente. O seu nascimento foi medíocre, mas que importa seu nascimento? Que importa que vindo ao mundo não se viu rodeado das pompas da fortuna? Depois do Martyr do Calvário, se o nascimento humilde não é um título de gloria, seguramente o é de nobre orgulho para aquele que, como o Coronel Antônio José de Castro, tudo deveu a si mesmo, e, como elle soube elevar-se, e manter-se na altura que deixou, para dormir o somno dos finados. As glórias dos antepassados valem para os que os sucedem, quando seus continuadores, aliás, são glórias mortas; saudosas reminiscências de um passado grandioso, que entesta com um presente de ruínas, desgraçado e mesquinho.<sup>330</sup>

Tanto o caso de Antônio de Castro quanto, posteriormente, de sua filha Nhola, ilustram a possibilidade de mobilidade e ascensão sócio-econômica na sociedade vilaboense no transcorrer do século dezenove, momento em que se consolidou a economia agropastoril. O discurso de padre Pio atestou isto em poucas linhas: “Simple soldado da companhia de dragões morre commandante superior da guarda nacional da comarca da capital. Condecorado com o hábito da Rosa, membro da assembléia provincial, presidente da câmara municipal”<sup>331</sup>. Acreditamos que sua atividade de professor foi decisiva para a ascensão social de Antonio José de Castro. As relações de afetividade e respeito nascidas da relação aluno-professor e do conseqüente convívio com as famílias dos educandos – lembrando que somente as mais abastadas podiam pagar pelo ensino – transformaram-se em relações de amizade, e por

<sup>327</sup> CORREIO OFFICIAL [Jornal]. Cidade de Goiás, GO, 20 jul. 1866. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>328</sup> Não encontramos seu registro de nascimento. Todos os livros de batismos de brancos, referentes à Cidade de Goiás, anteriores a 1808, encontram-se desaparecidos.

<sup>329</sup> A única referência encontrada sobre a mãe de Antônio Jose de Castro (Maria Faustina Seixo de Brito) foi que ela pertenceu à Irmandade do Senhor Bom Jesus do Passos de 1817 à 1844, data de seu falecimento. Ver: PINHEIRO, Antônio César Caldas. Os dois primeiros cirurgiões-mor de Goiás. *Mutirão Cultural* [Jornal], Cidade de Goiás, n. 10, p. 3, nov. 1993.

<sup>330</sup> MARQUES, Pio Joaquim. Súmula biográfica. *Correio Official*, Cidade de Goiás. 20 jul. 1866. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. (Grifo nosso).

<sup>331</sup> MARQUES, loc. cit.

consequência, em relações de favores de diversas naturezas, prática comum na sociedade da época.<sup>332</sup> Oliveira Vianna, em *Pequenos Estudos de Psychologia Social*, assim se referiu sobre esta característica:

De Nunes Machado costumava dizer o Marquês de Paraná que era capaz de todas as coragens, menos da coragem de resistir aos amigos. O grande estadista do Segundo Império fez, sem o pensar, talvez, a síntese de toda a nossa psicologia política: é a incapacidade moral de cada um de nós para resistir às sugestões da amizade e de gratidão, para sobrepor às contingências do personalismo os grandes interesses sociais, que caracteriza a nossa conduta no poder.<sup>333</sup>

Estendemos o mesmo raciocínio à Nhola que, como veremos, também conseguiu expressivo reconhecimento e *status* social em sua época. O acesso ao registro de óbito de Antônio de Castro<sup>334</sup>, revelou uma outra dimensão da sociedade vilaboense: ele se casou legalmente com Maria Gomes da Neiva, como foi indicado na nota publicada no jornal *Correio Oficial*.<sup>335</sup> Esta notícia revelou outros aspectos curiosos. Comprovamos que dona Luiza Joaquina, mãe de Nhola e de Anna Joaquina Marques, teve um relacionamento ilícito com um homem legitimamente casado – prática costumeira para a sociedade sertaneja, de então. Além de filhos naturais; Totó, Nhola e Mariquinha, filhos de dona Luiza e Antônio Castro, foram bastardos. Soubemos pelo inventário do pai de sua esposa, dona Maria da Neiva<sup>336</sup> que, em 1842, Antônio de Castro, aos 38 anos, encontrava-se oficialmente casado.

<sup>332</sup> “E quem ignora que mestre ele foi? Sempre dedicado contou numerosos discípulos, que teve a gloria de vêr em boas posições, e outra ainda mais importante, de encontrar discipulos reconhecidos, que até os ultimos momentos souberão respeitar o seu antigo mestre, como devião respeitar um dos seus primeiros benfeitores. Não acrescentarei aqui, Srs, o que ainda está muito vivo na memória de todos” (MARQUES, 20 jul. 1866, não paginado).

<sup>333</sup> Citado como epígrafe em: DA MATTA, Roberto. *A casa & a Rua*. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

<sup>334</sup> “Aos oito dias do mez de Junho de mil oito centos e sessenta e seis, nesta Cidade de Goiás, falleceo da vida prezente, tendo recebido o sacramento da extrema unção o Coronel Antônio José de Castro, *casado*, foi encomendado, e jaz no Cemitério; do que para constar fiz este. § O Coad. P.<sup>e</sup> José Iria X.<sup>er</sup> Serradourada” (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, n. 1, 1866, folha 134, grifo nosso).

<sup>335</sup> “MISSA FÚNEBRE § A Exm.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> D. Maria Gomes da Neiva Castro fez celebrar uma missa pelo repouso d’alma de *seu marido* o coronel Antônio José de Castro no trigésimo dia de seu passamento: assistirão à este acto funebre e religioso, o Exm.o Sr. Presidente da província, diversas autoridades, os officiais da guarda nacional, e os amigos do finado: no fim cantou a musica o Libera me Domine, entoados as orações e feita a absolvição do tumulo, o Sr. Rev. Pio Joaquim Marques recitou um discurso necrológico, que publicaremos” (MISSA..., 14 jul. 1866, não paginado, grifo nosso).

<sup>336</sup> Segundo um inventário de 1842, dona Maria da Conceição Gomes de Castro (nome de casada) foi irmã de Antônio Manoel Gomes da Neiva, e ambos, filhos de Antônio Manoel Gomes da Neiva (homônimo do filho). (CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS, n. 3, 1842, folha 05.). No inventário, Antônio José de Castro aparece como “cabeça” de sua esposa. Por este termo, entendemos que dona Maria da Neiva não tinha autonomia jurídica. Neste caso, a mulher, se casada, seria representada juridicamente pelo marido – daí a significância do termo “cabeça”. Maria da Conceição foi neta do primeiro cirurgião-mor de Goiás, o português Lourenço Antônio da Neiva. Este, natural da freguesia do Castelo da Neiva, arcebispado de Braga – Portugal e teve por esposa Maria da Conceição Oliveira. Dentre outros filhos, eles tiveram o alferes Antônio Manuel

Dois anos depois (1844), dona Luiza Joaquina registrou o “inocente Antônio”, seu primeiro filho tido com o capitão, que recebeu o nome e sobrenome do pai (“Antônio” e “Castro”). O “Luiz” certamente foi uma referência à mãe (Luiza). Em 1844, tinha o capitão Antonio de Castro 40 anos e dona Luiza 26.

Pelo inventário, também percebemos que a esposa legítima de Antônio de Castro, mesmo tendo sido filha natural, possuiu origem certamente nobre para os parâmetros provinciais da época: descendeu de portugueses – terceira geração, pelo lado paterno – sendo, provavelmente, uma “mulher branca”, fato raro e tão reclamado pelos viajantes que estiveram na província de Goyaz na primeira metade do século XIX. Voltemos ao discurso do padre Pio. Nele, ao tempo em que consolou a viúva (“o luto, as lágrimas de uma viúva triste e inconsolável pela perda de seu extimável consorte”), o padre também ofereceu seus préstimos aos filhos do finado: “uma família inteira que perdeu o melhor protector, o seu melhor amigo!”. Imaginemos a cena: a esposa, os filhos bastardos, o “Exm.<sup>o</sup> Sr. Presidente da província, diversas autoridades, os oficiais da guarda nacional, e os amigos do finado”, assistindo à missa, ouvindo o discurso do padre Pio e, talvez, emocionando-se<sup>337</sup>. Às vistas dos presentes e na presença da elite goiana, tudo proclamado por um padre, dentro de uma cerimônia religiosa, no interior de uma igreja. Não é um quadro sócio-cultural e histórico de relevante interesse? Uma situação curiosa somente para outros parâmetros morais, não para aquela temporalidade. O concubinato e as relações ilícitas foram comportamentos sociais e culturais aceitáveis pela sociedade, inclusive, entre os clérigos, fato que muito surpreendeu o

---

Gomes da Neiva, que segundo seu testamento, nasceu na então Villa Boa, e morreu solteiro, em 1820 (PINHEIRO, nov. 1993). Em seu testamento, Antônio Manuel reconheceu a paternidade de dois descendentes tidos uma com Cândida Maria de Brito, “uma filha Maria de idade de 1(um) ano e tantos meses, [...] que reconheço”. E outro que ainda estava sendo gerado quando perdeu o pai: “D. Cândida se encontra ‘pejada’ e reconheço que é também meu filho ou filha, e eles são meus herdeiros”. Segue citado o testamento na íntegra: “Testamento do alférez Manuel Gomes da Neiva: Antônio Manuel Gomes da Neiva é natural desta Villa, filho do Cirurgião-mor Lourenço Antônio da Neiva e d. Maria da Conceição Oliveira, já falecidos. Nunca foi casado, porém tem uma filha de nome Maria de idade de 1 (um) ano e tantos meses, filha de Cândida Maria de Brito, que reconheço. D. Cândida se encontra “pejada” e reconheço que é também meu filho ou filha, e eles são meus herdeiros. 1º testamenteiro: Tenente João José do Couto Guimarães. 2º testamenteiro: pe. Feliciano José Leal. 3º testamenteiro: minha mana d. Maria Lourenço da Neiva” (CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS, n. 2, [1818?], folhas 39 e 39v). A “filha Maria”, citada no documento, foi Maria da Conceição Gomes da Neiva, a futura esposa de Antonio José de Castro. Maria recebeu os primeiros dois nomes de sua avó paterna (Maria da Conceição Oliveira), referência direta à sua origem “nobre”.

<sup>337</sup> “Antônio José de Castro não é para vos um desconhecido; é quanto basta dizervos; há bem pouco eram companheiros na jornada da vida, hoje é o trigésimo dia que habita e descança na região dos mortos; ha bem pouco risos e prazeres innocentes, as esperanças e as glorias da vida, as pompas e as ilusões do mundo; hoje a triste realidade dos túmulos, o sarcophago, o luto, as lágrimas de uma viúva triste e inconsolável pela perda de seu extimável consorte, de uma família inteira que perdeu o melhor protector, o seu melhor amigo! Oh! à que tristes pensamentos nos impelem estas peripécias da vida! À que emoções e sentimentos fica em presa nossa alma! Aborrecemos do mundo, e os nossos pensamentos se elevão a Deos, como o principio e fim de todas as cousas” (CORREIO OFFICIAL, 14 jul. 1866, não paginado, grifo nosso).

bispo Eduardo Duarte e Silva quando chegou, em 1891, na sede da diocese goiana. Este quadro sócio-cultural, com valores morais tão peculiares ao sertão, começou a ser transformado nas últimas décadas do século XIX, principalmente com a reforma do catolicismo, conhecida como ultramontanismo, e com a missionaçãõ dominicana, como veremos na segunda parte desse trabalho. Foi neste período que Anna Joaquina começou a escrever o *Memorial*.

No entanto, no início do século XX, os valores morais, os costumes e os comportamentos eram outros. Ao longo deste século, consolidada a transformação da moral goiana, a situação descrita anteriormente passou a ser percebida como vergonhosa. Vários memorialistas e escritores que voltaram “sua pena” para aquela época tiveram que, em seus textos, escamotear tais aspectos, sobretudo, se não quisessem que seus escritos fossem mal interpretados e caíssem no desagrado dos vilaboenses. Para a moral do século XX, os filhos e filhas bastardos, as relações conjugais ilícitas, o concubinato passaram a ser motivo de vergonha e a receber silenciamento por parte da memória. Foi com este aspecto que Brito se deparou ao produzir a biografia das mulheres goianas, notadamente, na biografia de mestra Nhola. Talvez, por isto tenha evitado o nome e a pessoa da mãe da mestra, dona Luiza.

No início da produção do *Memorial* (1881), Aninha, juntamente com Nhola, sua mãe e o restante da família, moravam no Retentem (“Dia 1º de Abril [1881], detarde veio Nosso Pai (nesta rua (Ritemtim)” [sic]<sup>338</sup>). Em 1883, Aninha registrou sua mudança da rua do Mercado para a rua do Carmo: “5ª-feira [15 de fevereiro] mudamos da Rua do Mercado p.<sup>a</sup> Rua do Carmo Nhola e Lili forão demanhã eu e m.<sup>a</sup> may e Esmira fomos denoite”<sup>339</sup>. Um dia antes da mudança, fez uma visita à futura casa, talvez para fazer os preparos necessários para receber a mudança.

Após 1883, a família residiu no n. 22, da rua do Carmo, do lado esquerdo, de quem sobe a rua, a partir da ponte. Em sua biografia, Célia Brito nos apresentou Nhola morando nesta casa.

Entremos naquela casinha modesta da Rua do Carmo, transformada em vasto salão, onde os meninos se sentavam de um lado e as meninas, de outro, em bancos toscos, encostados às paredes, separando-os diversas mesas unidas umas às outras, a que *chegávamos* para escrever de pé. Na grande casa existiam três quintais. O primeiro era o jardim, com belas e perfumadas flores: rosas, resedá, manacá, este indo do roxo ao lilás e branco. A rara e singular magnata de tão límpida e rósea cor, a branca e perfumadíssima estrela do norte, cujo nome traduz sua bela forma. Pelos muros, nas

<sup>338</sup> MARQUES, 1881.04.01.

<sup>339</sup> MARQUES, 1883.02.15.

reentrâncias das pedras, surgiam avenças e samambaias, plantadas pela natureza. Os dois outros quintais eram de árvores frutíferas, ficando no último o portão de saída para o inclinado e movimentado largo conhecido por ‘Detrás do açougue’.<sup>340</sup>

Nesta descrição, o verbo chegar, conjugado no pretérito imperfeito na primeira pessoa do plural, revela a intimidade partilhada com a mestra. Lançando mão deste recurso, Brito se transporta mentalmente para o passado, descrevendo-o como se o visse, em tempo real. Constrói, também, a impressão que os fatos narrados se prolongam até o presente, como se nunca tivessem sido concluídos. Apresentando-se como uma testemunha ocular, que guardou na memória as impressões que lhe sobreviveram de sua primeira professora, Brito legitimou sua biografia.

Outra vilaboense, Mariana Curado, utilizou-se da rua do Carmo, como título de seu livro de memórias, publicado em 1981. Assim ela descreve a rua:

[...] pequena, quase reta, tem seu início na ponte do mesmo nome, terminando na confluência das ruas da Abadia, Relação e Rosa Gomes. No início deste século [século XX] nas portas de algumas casas, havia degraus de pedra, colada à parede, a fim de não obstruir o passeio. Seu calçamento de lajes, com ligeiro declive para o centro, onde a enxurrada, na época chuvosa, chispava saçaricando em busca do Rio Vermelho. A iluminação era feita com lampiões a querosene que, ao entardecer, seriam acesos por empregados da Intendência (Prefeitura) que percorriam as ruas levando uma escada de madeira ao ombro. Nas noites de luar [...] a rua se enchia de moças e rapazes, em alegre ‘footing’.<sup>341</sup>

Mariana Curado representou a residência de mestra Nhola, como modesta, “de uma só janela”<sup>342</sup>. Àquela época, a pompa de uma construção era medida, entre outras coisas, pela quantidade de janelas.<sup>343</sup>

Acreditamos que a primeira escola de Nhola funcionou na casa em frente ao n. 22. Mariana Curado ao descrever os edifícios existentes do lado direito da rua do Carmo (para quem sobe, a partir da ponte), no início do século XX, registrou: “recuando ainda mais no

<sup>340</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 73. (Grifo nosso).

<sup>341</sup> CURADO, Mariana Augusta Fleury. *Rua do Carmo: crônicas e artigos*. Goiânia: Líder, 1981. p. 9-10.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>343</sup> Permaneceu na memória local a grande quantidade de janelas que possuiu o Seminário Santa Cruz, por exemplo.

tempo, vemos na [terceira] casa térrea adiante, a primeira escola de mestra Nhola, que residia defronte. Nessa escola humilde, muitos goianos foram alfabetizados”<sup>344</sup>.

A casa da família de Anna Joaquina Marques tinha sua rotina determinada pelas conveniências da vida escolar:

Pelas dez da manhã (depois do almoço, na época), iniciavam-se as aulas. Às doze horas (momento do café do meio dia), era a merenda, o lanche, e o aluno saía para fazê-lo na própria residência. Às 13 horas, reiniciavam-se as aulas, que se prolongavam até as quatro da tarde.<sup>345</sup>

A vilaboense Cora Coralina também guardou memória destes tempos:

Minha escola primária...  
Escola Antiga de antiga mestra [Silvina Ermelinda Xavier de Brito].  
Repartida em dois períodos  
para a mesma meninada,  
das 8 às 11, da 1 às 4.  
[...]  
A gente chegava “ – Bença, Mestra”.  
Sentava em bancos compridos,  
Escorridos, sem encosto.  
Lia alto lições de rotina:  
O velho abecedário,  
Lição salteada.  
Aprendia a doletrar.  
[...]  
Banco dos meninos.  
Banco das meninas.  
Tudo muito sério.  
Não se brincava.  
Muito respeito.  
Leitura alta.  
Soletrava-se.  
Cobria-se o debuxo.  
Dava-se a lição.  
Tinha dia certo de argumento  
Com a palmatória pedagógica  
em cena.  
Cantava-se em coro a velha tabuada.  
[...]  
Porta da rua pesada,  
escorada com a mesma pedra  
da nossa infância.<sup>346</sup>

<sup>344</sup> CURADO, Mariana Augusta Fleury. *Rua do Carmo: crônicas e artigos*. Goiânia: Líder, 1981. p. 10.

<sup>345</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 76.

<sup>346</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 75-78.

Como vimos, algumas das práticas introduzidas pelo ensino mútuo permaneceram na prática pedagógica desenvolvida por mestra Nhola. Em se tratando da rotina do trabalho feminino, o magistério misturou o público e o privado. Outro dado, descrito por Brito, revelou muito da mentalidade compartilhada por Anna Joaquina Marques, perpassando o cotidiano e a cultura de então:

Serviço sanitário organizado, em Goiás, não existia; por vezes nem fossa séptica em muitas casas. Num dos quintais de Inhola, na discreta proteção da espessa folhagem, estavam os reservados de emergência... Como numa escola mista não fosse possível que um eventual ocupante do reservado fosse surpreendido por indiscretos em seus “intransferíveis momentos”, Nhola adotou, então, um sistema “sui generis”: a presença de determinada pedra sobre a mesa da professora significava – LIVRE. Assim o interessado munia-se dessa pedra-aviso e, com ela, dirigia-se ao quintal... Ante o apreciável número de alunos, nenhum portador da pedra podia demorar-se muito. Com isso, Inhola tinha, nos próprios discípulos, a melhor fiscalização para o breve retorno da pedra à sua mesa.<sup>347</sup>

Informou Brito que mestra Lili (Luiza Joaquina da Silva Marques, irmã caçula de mestra Nhola) mais tarde anexou sua escola à de Nhola, “aumentando mais ainda o movimento naquela casa”<sup>348</sup>. Não podemos precisar a data desta junção. Mariana Curado, por sua vez, afirmou que tanto Lili quanto Aninha ajudavam mestra Nhola nas atividades da escola (talvez se reportando ao tempo em que Lili não tinha ainda sua própria escola).<sup>349</sup> Em junho de 1891, na notícia *Religião e indústria*, publicada no jornal *Estado de Goyaz*, o nome de Lili figurou ao lado de Nhola.<sup>350</sup>

Em novembro de 1911, Anna Joaquina registrou: “Dia 12 Lili não deu aula p.<sup>r</sup>q’ [porque] estava assiando a escola Nesse dia Mariq.<sup>a</sup> mudou da caza de D. Marianna p.<sup>r</sup>q’ ella vendeu p.<sup>a</sup> o Hospital, *Mariq.<sup>a</sup> foi p.<sup>a</sup> caza onde era escola de Nhola*”<sup>351</sup>. No início do século

<sup>347</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 76.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>349</sup> CURADO, Mariana Augusta Fleury. *Rua do Carmo: crônicas e artigos*. Goiânia: Líder, 1981. p. 12.

<sup>350</sup> “[...] as meninas das escolas dirigidas pelas exímias professoras sras. D. Pacífica Josephina de Castro e Luiza Joaquina da Silva Marques, vestidas de virgens, saudaram a neo conversa lançando sobre ella muitas flores e acompanharam-na ate sua residência onde foi-lhes servido um delicado banquete” (RELIGIÃO..., 27 jun. 1891, não paginado). Trata-se de uma comemoração: junto com o aniversário do padre Francisco Inácio de Souza, realizou-se também a cerimônia de conversão para o catolicismo da anglicana Cornelinha Oekinghaus, filha de um importante industrial da época, o sr. Theodoro Oekinhaus. Nesta data inaugura-se também sua fábrica (de sabão Rimel e comum, de velas de estearina, pomada, cosméticos e óleos para a toilette), na então capital goiana. Na inauguração, como nos informa o dito jornal, foi servido um “profuso copo de cerveja”. A comemoração se estende ao longo do dia, encerrando-se com um grandioso jantar para 130 convivas.

<sup>351</sup> MARQUES, 1911.11.12. (Grifo nosso).

XX, a escola de mestra Lili deu fama (e nome) ao beco em que se localizava. Cora Coralina transformou suas lembranças íntimas do “beco da Escola” em matéria poética:

Um corricho, de passagem,  
 um dos muitos vasos comunicantes  
 onde circula a vida humilde da cidade.  
 Um bequinho de brinquedo, miudinho.  
 Chamado no meu tempo de menina  
 – beco da escola.  
 Uma braça de largura, mal medida.  
 Cinqüenta metros de comprimento [...] avaliado.  
 Bem alinhado. Direitinho.  
 Beco da escola...  
 Escola de velhos tempos.  
 Tempos de velhas mestras.  
 Mestra Lili. Mestra Silvina. Mestra Inhola.  
 Outras mais, esquecidas mestras de Goiás.  
 [...]  
 O beco da escola é uma transição.  
 Um lapso urbanístico  
 entre a Vila Rica e a Rua do Carmo.  
 Tem janelas.  
 Uma casinha triste de degraus.  
 Velhos portões fechados, carcomidos.  
 Lixo pobre.  
 Aqui, ali, aparadas no muro,  
 umas aventureiras e interessantes flores de monturo.  
 Velhas mestras [...] Velhas infâncias [...]  
 Reminiscências vagas...  
 O bequinho da escola brinca de esconder.  
 Corre da Vila Rica – espia a Rua do Carmo.  
 É um dos mais singulares e autênticos becos de Goiás;  
 Tem a marca disfarçada dos séculos  
 e a pátina escura do Tempo.  
 Beco recomendado a quem busca o Passado.  
 [...]  
 Simbolismo dos velhos avatares.<sup>352</sup>

Outro tema perceptível no *Memorial* é a economia doméstica em torno da vida privada de Nhola e sua família.

Dia 31 [10.1919] Nhola e Lili forão na entendenca passar contrato da caza q’  
 a inte. [intendência] ocupa.  
 [...]  
 Dia 18 [11.1919] O Barracaonista mandou-nos cobrar, Nhola pediu  
 emprestado 300\$000 e pague os 200\$8500 Eu levei denoite em caza do  
 Franco Craveiro.<sup>353</sup>

<sup>352</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 117-120. Mariana Curado creditou o nome do beco à presença da “escola primária que funcionava à sua entrada, dirigida por Marianinha Brandão Fleury” (CURADO, 1981, p. 11).

<sup>353</sup> MARQUES, 1919.10.31; 11.18.

O hábito do aluguel de casas, como investimento econômico, foi corrente entre os vilaboenses. Segundo Curado, o fotógrafo e alto funcionário público, J. Craveiro foi proprietário de várias casas localizadas na rua do Fogo e suas proximidades, região habitada pelos “humildes” vilaboenses.<sup>354</sup> Este autor, talvez pela simpatia devotada a Joaquim Craveiro, faz o seguinte relato:

Algumas eram cedidas gratuitamente para a moradia de famílias pobres, de outras ele [Craveiro] cobrava pequeno aluguel. Porém, quase sempre, na hora de receber a importância devida pelo inquilino, este valor era conferido e reconferido ante o pagador, enquanto o mesmo saboreava gostoso cafezinho. Após o que, “seu Craveiro” metia em um envelope aquele mesmo dinheiro recebido e entregava-o a seu inquilino para que o levasse de presente para alguém da família.<sup>355</sup>

Depois da morte de Nhola, a casa n. 22 da rua do Carmo continuou em posse de Lili, a única da família ainda viva, e Benedita, já casada e mãe de dois filhos. Até a data da publicação do livro de Brito (1974), ela ainda pertencia aos descendentes de Benedita. Segundo nos informou dona Augusta Jeanneti, Nhola deixou seus bens para Benedita.<sup>356</sup>

Para Brito (1974), Nhola herdou dos pais o gosto pelo magistério. Começou sua vida profissional lecionando “na escola particular de sua mãe”. Em nossa pesquisa, não encontramos nenhuma outra fonte que corroborasse que dona Luiza Joaquina foi professora. Em todo o capítulo em que biografou Nhola, esta foi a única referência que Brito fez à mãe da mestra. Em certa parte, citou o nome “Luiza Joaquina Marques”, contudo, sem fazer nenhuma indicação de parentesco com Nhola (talvez para se desviar do complexo quadro moral que citamos anteriormente).<sup>357</sup> Brito seguiu descrevendo o início da atividade de Nhola: “sentindo grande atração pelas crianças, resolveu também, dedicar-se à nobre missão de educar [...] Na escola particular de sua mãe passou a lecionar. Foi quando ‘Inhola da Mestra’ tornou-se ‘Mestra Nhola’”.<sup>358</sup> Como apresentamos, sua profissão foi herança paterna. Segundo Bretas (1991), Nhola teve seu primeiro contato com a docência, ainda criança, pois auxiliava seu pai

<sup>354</sup> CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas*. 1911 a 1915. Goiânia, GO, 1994. p. 13.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>356</sup> Na entrevista, dona Augusta Jeanneti informou que Nhola possuiu “uma casa na rua 13 de maio, uma casa que foi de Domingo Melão; uma casa na rua Moretti Foggia, de Eleuza Loiola”. Sobre as outras casas, ela não guardava mais lembrança (JEANNETI, 2002).

<sup>357</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 72.

<sup>358</sup> BRITO, loc. cit.

no ensino das “primeiras letras”, como decuriã.<sup>359</sup> Por isto, talvez fosse mais seguro dizer “Nhola do Mestre” e não “Nhola da mestra”, como fez Brito. Para esta autora, o apelido Nhola, um “carinhoso tratamento”, foi dado pelos escravizados. Em uma narrativa quase idílica, a autora registrou:

Na fazenda Santo Antônio, os escravos eram bem tratados, embora a austeridade dos costumes da época impusesse [sic] ao senhor bastante rigorismo para com seus cativos. Ali, todos recebiam ração semanal ou mensal, de acordo com a orientação do momento. A porção recebida teria que ser metodicamente consumida até o dia estipulado para a outra distribuição. Às vezes, acontecia de acabar antes, o que, geralmente, se dava com o café. Inhola, generosa e querida dos escravos, estava sempre inteirada das ocorrências entre eles. Era, então, o momento de sua clandestina interferência. Burlando a vigilância do encarregado do celeiro, cometia a piedosa infração de suprir a falta, para que eles pudessem esperar as novas provisões. Aproveitando-se das oportunas horas em que sabia estar livre dos fiscalizadores olhos do feitor, Inhola ia ao chaveiro e, sorrateiramente, introduzia-se no depósito dos mantimentos, de onde passava, pelos estreitos espaços dos balaústres das janelas, espremidos, saquinhos de algodão com o alimento solicitado. Com isso Inhola trocava, por vezes, uma bebida de café pelas tentadoras rodadas de roca, que tanto a seduziam, satisfazendo ainda o prazer de estar ao lado de cativas de sua idade, com quem sempre desejava conversar e brincar. Era outra infração, pois, para a boa ordem na fazenda, as tarefas de cada escravo eram intransferíveis, e mesmo proibitivas a outrem, salvo com permissão ou ordem do feitor. Essas inocentes e humanas transgressões às normas da fazenda só tinham duas origens: coração e estômago, razões fundamentais da vida.<sup>360</sup>

Apesar de ser filha natural e bastarda, como nos apresenta a citação, Nhola conviveu intimamente, desde criança, com o pai, inclusive, frequentando sua fazenda. A formação profissional recebida do pai, possivelmente validou, posteriormente, a competência de Nhola que, aliada ao seu carisma pessoal, são elementos que nos ajudam a entender o prestígio alcançado pela Mestre, como professora primária, na sociedade vilaboense. Segundo Brito, a mestra foi “autodidata, sem nenhum curso especializado, os seus métodos de ensino eram inteligentes, práticos, originais, descobertos por sua dedicação e perseverança e por ela aperfeiçoados”<sup>361</sup>. Para a época, Nhola possuiu as qualidades necessárias à “nobre missão de educar”: sentia grande atração pelas crianças, era bonita, simpática, paciente, carinhosa, amável. Brito fez tais observações na condição de ex-aluna da mestra:

Inhola era modesta, despida de vaidades e ambições. Sempre se vestiu com o exagerado recato da moda antiga. Mesmo quando, em 1920, as saias foram

<sup>359</sup> BRETAS, Genesco Ferreira. *História da Instrução Pública*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991. p. 548.

<sup>360</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 71.

<sup>361</sup> BRITO, op. cit., p. 73.

quase tão curtas como as de agora, conservou as suas longas e rodadas, com babados que se arrastavam pelo chão.<sup>362</sup>

Esta passagem constrói a imagem de mulher que correspondia ao modelo ideal de comportamento e qualidades femininas valorizadas socialmente, tidas como necessárias às mulheres que quisessem se dedicar ao magistério. Observamos que muitos problemas que afetaram a saúde de Nhola decorreram de sua atividade como professora. No *Memorial* foram citados acidentes com banco escolar; problemas com a garganta e outros.

Para melhor dimensionar o *status* social conquistado por Nhola e a importância desta conquista, inserida numa perspectiva histórica de relações de gênero, são necessárias algumas considerações. Historicamente, a atividade docente foi um dos raros meios sociais que possibilitou às mulheres, da segunda metade do século XIX, o acesso à esfera pública, essencialmente masculina. O magistério foi uma das primeiras atividades permitidas às mulheres fora do domínio do lar.<sup>363</sup> Por ser uma das primeiras atividades femininas a garantir-lhes independência, o magistério foi tomado pela imensa demanda, transformando-se, quase exclusivamente, em uma “atividade de mulher”. O chamado “processo de feminização do corpo docente” primário (claramente percebido na maioria das sociedades ocidentais a partir de meados do século XIX) foi um dos fatores responsáveis pela desvalorização da profissão docente, segundo Nóvoa.<sup>364</sup> Desta forma, à medida que a mulher começou a conquistar o espaço na esfera pública, por meio do magistério, a sociedade, masculinizada e machista, reagiu desvalorizando a profissão docente.<sup>365</sup>

No Brasil, o processo de feminização do ensino primário e sua consequente desvalorização, ocorreu entre os anos de 1870 e 1930. Acreditamos que em Goiás, como nos mostra o exemplo de Nhola, o acesso ao magistério primário garantiu às mulheres não somente a sobrevivência, mas também a conquista de prestígio e de poderes.

A consolidação do estado brasileiro necessitou da construção de uma identidade nacional (tarefa atribuída ao ensino primário). Consequentemente, ocorreu a expansão da

---

<sup>362</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 73; 76.

<sup>363</sup> NÓVOA, António. Para o estudo sócio-histórico da gênese e desenvolvimento da profissão docente. *Teoria e Educação*. N. 4. 1991, p. 109.

<sup>364</sup> NÓVOA, loc. cit.

<sup>365</sup> A feminização do magistério será um obstáculo à melhoria do estatuto econômico e social do ensino primário, pois o salário é visto como suplementar e não como renda principal da família, pois a situação ocupada pelas mulheres na hierarquia social é mais determinada pela posição de seus maridos que por sua própria atividade profissional (NÓVOA, 1991, p. 127).

educação primária, considerada pelas “classes dominantes um instrumento privilegiado para produzir uma identidade nacional que atingisse o objetivo da integração”<sup>366</sup>. Na segunda metade dos oitocentos, moldada pelos ideais positivistas, a elite intelectual propagou a identidade feminina da “mãe educadora”. Assim como a enfermagem, a docência foi compreendida como uma profissão que perpassava pelo “cuidado com o outro” - um atributo, essencialmente, feminino. Daí à feminização do ensino primário foi um passo inevitável: o cuidado e a educação das crianças foram considerados extensão das atividades já realizadas pelas mulheres em seus lares.<sup>367</sup> Sobre o currículo e algumas práticas pedagógicas, Brito informou que os alunos de mestra Nhola

[...] aprendiam a ler, escrever e contar e, treinados em cálculos mentais, dali saíam preparados, aptos para a vida prática ou para ingressarem no Liceu. [...] No horário da matemática, ouvia-se de longe a repetição em coro: 2 e 1 três, 2 e 2 quatro, 2 e 3 cinco, e, assim por diante, cantado por dezena de crianças. Havia batalha de argüição, com seleção dos vencedores. Os finalistas da vitória recebiam o prêmio de auxiliares da mestra por determinado tempo, até que outra disputa fosse realizada. Geografia e a História, seus alunos as tinham bem sabidas. O sistema de repetição, em voz alta, por ela adotado, não era senão o valoroso método pedagógico da época provocando a memória auditiva.<sup>368</sup>

No ensino primário, a criança também era introduzida nos costumes da vida religiosa e cívico-patriótica: “Rezávamos todos os dias, ao se iniciarem e terminarem as aulas. Cantávamos muito: cânticos escolares, religiosos e hinos patrióticos”<sup>369</sup>. Segundo Brito (1974), na escola de Mestra Nhola, o ensino religioso ficou a cargo de Frei Germano Llech, um dominicano francês. À época, as crianças se preparavam para a primeira comunhão na escola. Como informa a biógrafa de mestra Nhola, todos os alunos sabiam de cor os deveres dos cristãos e outras “obrigações impostas pelo catolicismo”.<sup>370</sup> Além destes conteúdos, também ensinavam tarefas práticas, voltadas para as mulheres (bordados, crochê, crivos, dentre outras). A educação feminina objetivava a formação de futuras donas-de-casa e mães de família. Um dado curioso expresso no texto de Célia é o valor da mensalidade escolar: 2 mil réis para as meninas e 3 mil para os meninos.

<sup>366</sup> BATISTA, Analía Soria Batista; CODÓ, Wanderley. Crise de identidade e sofrimento. In: CODÓ, Wanderley (Org.). *Educação Carinho e Trabalho*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 64.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>368</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 73-76.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>370</sup> “[...] os Dez Mandamentos da Lei de Deus, os dogmas de fé, os pecados mortais e os veniais, vícios capitais e muitas outras obrigações” (BRITO, 1974, p. 75).

Além da sobrevivência de sua família, o magistério de mestra Nhola garantiu-lhe o cesso à esfera pública. Para Brito, “Nhola lecionou durante 60 anos, dando sua vida duas trajetórias sagradas e luminosas: a religião e a escola”.<sup>371</sup> Isto foi atestado por diversos registros do *Memorial* de Anna Joaquina Marques. Publicado no jornal *O Lidador*, encontramos os nomes de mestra Nhola, Lili e Aninha entre as “Exmas. Famílias, Associações catholicas e de dignos cavaleiros” que foram, no dia 1.º de janeiro de 1913, saudar o bispo de Goiás, pela passagem do ano, conhecido na época como referentes ao “Anno Bom”. Segundo a matéria: “D. Pacífica de Castro com suas discipulas; [...] Côro de cantoras do Rosário e da Matriz do Carmo, com suas diretoras D.D. Anna Marques e Lili Marques” estiveram presentes na solenidade.<sup>372</sup>

Nhola também articulou suas expressões de poder com a prática religiosa: ela visitava e foi visitada pelos bispos; foi próxima às freiras dominicanas francesas, que dirigiam a Escola Sant’Anna, para educação de mulheres; assim como, prestigiou e foi prestigiada pelos frades dominicanos.

Dia 25 [10.1919] O Sr. Bispo chegou da Viagem q’ fez. Ao ½ Nhola e Lili forão com as menina da escola esperar o Bispo em caza delle.

[...]

Dia 8 [12.1919] Dia de N.S. da Conceição a missa do Carmo foi as 6 horas pr.q’. o pontifical do S.r do Bispo. As 7 horas Nhola com as meninas forão buscar S.r Bispo no Palacio Episcopal p.<sup>a</sup> levar a Bôa morte.<sup>373</sup>

Por meio do ensino, Nhola construiu relações pessoais e afetivas que lhe garantiram poder;

Dia 17 [06.1919] O Pedro f.º de Nhaninha veio pedir Nhola p.<sup>a</sup> telegrapha p.<sup>a</sup> Tónico (Dr. Afranio) p.<sup>a</sup> nomear elle 1 grau acima do q’ era, e Nhola telegrafou; e foi atendida, nesse mmo. dia João Craveiro fez o mmo. pedido a Nhola. Nesse dia Arthur filho do Sr. Pedro da Luz morreu.

[...]

Dia 27 [06.1919] [...] Nessa nte. [noite] Amelia Artiaga veio falar com Nhola p.<sup>a</sup> telegrapha p.<sup>a</sup> Dr. Afranio em favor do marido Gustavo Jardim p.<sup>a</sup> subir pôsto.

[...]

Dia 3 [11.1919] [...] Detarde Nhola e Lili forão com as outras professora, comprintar. o Dr. Lincoln q’ foi nomeado Intendente p.<sup>r</sup>q’. o Joq.<sup>m</sup> Gustavo concluiu o tempo qe. exerceu. Deps. de lá forão no Palácio.<sup>374</sup>

<sup>371</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 78.

<sup>372</sup> O LIDADOR. Cidade de Goiás, n. 2; 3; 4, jan. 1913. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. Artigo publicado em três partes, sob o título “Natal e Anno Bom”, nos dias 9 jan. (n.2); 16 jan. (n.3) e 23 jan. 1913 (n.4).

<sup>373</sup> MARQUES, 1919.10.25; 1919.12.08.

<sup>374</sup> MARQUES, 1919.06.17; 1919.06.27; 1919.11.03.

A tríade ensino – afetividade – poder apareceu claramente expressa na festa de jubileu de ouro de Nhola. No dia 15 de novembro de 1919, então com 73 anos, a “Mestra Nhola” comemorou os cinqüenta anos de magistério exercidos na capital do estado. Em 1869, – três anos depois do falecimento de seu pai e também professor, Antônio de Castro – Nhola iniciou, aos vinte e três anos de idade, sua atividade de professora particular de primeiras letras. Para a comemoração do jubileu, Anna Joaquina se preocupou com alguns detalhes. “[Dia 12 de novembro de 1919] Mandeí capinar a porta p.<sup>a</sup> a festa de Nhola”<sup>375</sup>. No dia 15, temos o registro da comemoração:

Dia 15 de Novembro de 1919 fez 50 annos q'. Nhola tem escola. As 7 horas da manhã houve missa cantada q'. mandarão celebrar p.<sup>r</sup> tenção de Nhola, a qual foi m.<sup>to</sup> concorrida, q.<sup>do</sup> acabou fomos levar o S.<sup>r</sup> Bispo em caza, dep.<sup>s</sup> veio Nhola acompanhada p.<sup>r</sup> m.<sup>tas</sup> pessoas da alta Sociedade. E o dia todo foi m.<sup>to</sup> comprimentada. As 2 horas veio aqui S. Ex. S.<sup>r</sup> D. Prudencio Bispo e General Braz Abrantes os P.<sup>es</sup> Jose Piquet e Pitaluga e D.<sup>r</sup> Maurillo e m.<sup>er</sup> D.<sup>r</sup> Vicente D.<sup>r</sup> Sebastião e m.<sup>tas</sup> fam.<sup>as</sup> As 8 h.<sup>as</sup> da noite offerecerão a Nhola um concerto q'. m.<sup>tas</sup> Senhoritas fizerão parte como seção: As f.<sup>as</sup> do Peclat Anna e Mariana as f.<sup>as</sup> do Jubé, as f.<sup>as</sup> do Luiz Cam.<sup>o</sup> Sidaliza as f.<sup>as</sup> do Joaq.<sup>m</sup> Guedes Rufina e t.<sup>m</sup> b.<sup>m</sup> a Bened.<sup>a</sup> da aqui. Fizerão discurso os S.<sup>rs</sup> D.<sup>r</sup> Breno o Moyzes S. Anna t.<sup>m</sup> b.<sup>m</sup> teve recitativo de Carlota Zaira Zit.<sup>a</sup> Guedes Odett de Barros Altair Cam.<sup>o</sup> Irisbella de Firmo e finalm.<sup>te</sup> A D. Myrthes f.<sup>a</sup> do prezid.<sup>e</sup> do Est.<sup>o</sup> recitou em Francez e t.<sup>m</sup> bem tocou o hynno Nacional q.<sup>do</sup> acabou as Senhoritas vierão tomar Cha e café aqui, t.<sup>m</sup> b.<sup>m</sup> as f.<sup>as</sup> de M.<sup>el</sup> do Cou.<sup>to</sup><sup>376</sup>

Certamente, este foi o maior registro, em quantidade de palavras, que Anna Joaquina produziu em seu *Memorial*. Destacamos a preocupação da memorialista em registrar que sua irmã era digna da atenção da “alta sociedade”. As comemorações em torno das bodas de ouro do magistério de Nhola só nos evidenciam a grandeza das relações sociais que ela conseguiu sedimentar ao longo de sua prática profissional.

A 15 de Novembro de 1919, pela manhã, a querida homenageada foi conduzida, em procissão, da sua residência, na rua do Carmo, à Igreja da Boa Morte, para a missa solene em ação de graças, com a assistência pontifical de D. Prudêncio, bispo de Goiás. À noite, no vasto salão do Cinema Luso<sup>377</sup>, sessão litero-musical, com a participação da orquestra sinfônica. Preciosos discursos foram ouvidos. Monsenhor Confúcio penitenciou-se de ter sido o mais andiabrado dos seus alunos. Moisés Sant'Anna, jornalista, falou em nome do povo. Falaram também os poetas Luiz do Couto, Joaquim Bonifácio de Siqueira, Breno Guimarães [...] e

<sup>375</sup> MARQUES, 1919.11.12.

<sup>376</sup> MARQUES, 1919.11.15.

<sup>377</sup> Situado à rua dr. Couto de Magalhães.

ainda alguns outros. Lincoln Caiado de Castro, médico, na época Intendente Municipal de Goiás, associando-se às belas e justas homenagens, num nobre gesto, conferiu à sua veneranda ex-professora merecida pensão, que muito lhe serviu até seus últimos dias.<sup>378</sup>

Conquistando o carinho e o respeito de seus alunos, filhos da elite (única que podia pagar por educação naquela época), com o passar do tempo, Mestra Nhola contou com o respeito e a deferência de muitos ex-alunos e ex-alunas. Depois de adultos, continuavam ligados afetivamente e moralmente à antiga mestra. Assim, vemos Nhola, ao longo de sua vida, inserida numa teia social cada vez mais complexa. Para nós, isto não deixou de significar a manifestação de um grande poder político, que poderia ser acionado por Nhola em qualquer momento de necessidade. Brito relatou:

Quantos cidadãos eminentes, pessoas de projeção, passaram por aqueles mesmos bancos! Sei que o Dr. Afrânio de Melo Franco, quando Ministro do Exterior, não deixava de atender a um só pedido de comendação da velha mestra.<sup>379</sup>

Outro caso relatado pela biógrafa de Nhola, versa sobre o general Custódio Dechamp Cavalcante. Ele foi seu aluno quando seu pai, também militar, morou na Cidade de Goiás. “O ilustre general [...] votava-lhe consideração toda especial. Recebia, de sua parte, um pedido ou uma recomendação como ordem”<sup>380</sup>. Outro ex-aluno de Nhola, tendo concluído seus estudos secundários no Liceu, foi para o Rio de Janeiro com intenção de seguir carreira militar. Levou consigo uma carta de recomendação da mestra para o general Dechamp Cavalcante que, naquele tempo, comandava a Escola Militar do Realengo. A admissão do vilaboense foi, por isto, tranquila. Logo nos primeiros dias, o interno arrependeu-se e desejou seu desligamento.

[...] ele era recomendado da mestra Nhola e isto bastava! O general Dechamp, tão logo foi cientificado do seu desejo de se deligar da escola, quebrou a norma, baixando uma portaria para o seu afastamento e de quem mais o quisesse, por curto prazo. E o eminente comandante da escola militar não escondeu que estava praticando um ato de consideração e respeito por Mestra Nhola, através de seu recomendado, que, não obstante sua inteligência e cultura, errara na escolha de sua carreira.<sup>381</sup>

<sup>378</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 78-79.

<sup>379</sup> Ibid., p. 76.

<sup>380</sup> Ibid., p. 74.

<sup>381</sup> Ibid., p. 74.

Uma lista com os nomes de alunos e alunas da mestra Nhola foi publicada por Brito. Entre eles, além da própria autora, alguns se tornaram influentes personalidades goianas.<sup>382</sup> Entre eles, destacamos Pedro Ludovico que, como é celebrado na historiografia goiana, tornou-se um dos mais influentes políticos goianos do século XX. Desbancou os Caiados do poder estadual e, após a Revolução de 30, fundou os “novos tempos” para a política goiana, promovendo a “modernização” do estado, simbolizada na construção de Goiânia, a nova capital. Em *Memórias: auto-biografia*, Pedro Ludovico fez lembrança de sua primeira mestra.

[...] uma parte interessante da minha infância deve ser registrada: minha passagem pela escola de mestra Nhola. Ali estive quatro anos, dos seis aos dez. Era hábil, enérgica e cumpridora dos seus deveres, sobretudo justa. Exigia exercícios de várias espécies, entre os quais o de conjugar verbos. Colcava em fila quinze, vinte alunos e mandava que conjugassem o verbo tal. Iniciava com o primeiro da fila, passando ao seguinte. Se muitos não sabiam, eram castigados com bolos de palmatória, por um dos que se tinham saído bem. Se alguém cometia uma falta grave, ficava de joelhos de trinta minutos a uma hora. Era inflexível. O seu curso era misto, isto é, para ambos os sexos, mas separados. Com as meninas ela era bastante tolerante.<sup>383</sup>

Em uma frase sintomática, Brito (1974) sentenciou: “possuía Inhola o segredo de se fazer amada e respeitada”<sup>384</sup>. Para nós, esta competência da mestra garantiu, além de sua sobrevivência prática, a eternidade de sua memória na história vilaboense e goiana (o que, ironicamente, foi primeiro assegurado por uma ex-aluna, Célia de Brito).

Pelas mãos de seu amigo, o frei dominicano Germano “Lecoque”, em 11 de fevereiro de 1933, com 86 anos de idade, mestra Nhola recebeu o último dos sacramentos católico.

[...] foi feito hoje o assento de Pacífica Josephina de Castro falecido ao 11 dias de fevereiro de 1933 as 18 horas em domicílio do sexo feminino [...] natural de Goiás [...] e residente em Goiás com 86 anos de idade, estado civil solteira [...] Foi declarante Pedro Gomes sendo o atestado de óbito firmado pelo Dr. Antônio de Castro, que deu como causa da morte arterio esclerose;

<sup>382</sup> “Leôncio e Luiz Marcelino de Camargo, João Fleury de Campos Curado, Miguel da Rocha Lima, Manoel Augusto da Silva Brnadão (suné), Jorge Honório Ferreira, Manuel do Couto Brandão, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo (professor Francisco). [...] De outra turma: Arnulfo e Brasil Caiado, Alice Augusta Sant’Anna e seus irmãos Josias, Eleontina, Joaquim, Milton, Rosentina (iajá) e Anna (Nicota, afilhada de Nhola), Maria Aleluia de Barros e irmãos, Manuel Fleury Brandão (Nelito), Anna Laura de Sant’Anna e seus irmãos Alcides e Arzelina, Carmem de Bastos e irmão, João Álvares Teixeira Júnior e seus irmãos Dulce e Pedro Ludovico. Muitas outras turmas se seguiram” (BRITO, 1974, p. 78).

<sup>383</sup> LUDOVICO, Pedro. *Memórias: auto-biografia*. Goiânia: Cultura Goiana, 1973. p. 99.

<sup>384</sup> BRITO, op. cit., p. 73.

o sepultamento do cadáver foi feito no cemitério municipal. 12 de fevereiro de 1933.<sup>385</sup>

Mestre Nhola faleceu em sua casa, rua do Carmo, n. 22. “Vestiram-na, para o sepultamento, com o hábito de sua amiga, virtuosa e fidalga freira dominicana, Mère Tomás. Seu corpo foi velado na humilde capela do cemitério, segundo seu desejo”<sup>386</sup>. A triste notícia foi publicada no jornal *Voz do Povo*:

IN MEMORIAM § Não devem ficar adscriptos em pallido necrológio os feitos de pessoas fallecidas e que em vida somente praticaram atos de benemerância. Acha-se nesse caso dona Pacífica Josephina de Castro, veneranda goyana, cujo passamento se verificou a semana passada, nesta capital. Dona Pacífica – mais conhecida por mestra Nhola – morre aos setenta e tantos anos, dos quaes sessenta viveu entregue ao nobiliante apostolado do ensino primário. Pelos toscos bancos de sua modesta escola passaram muitas gerações de goyanos, tendo inumeros delles desempenhado, mais tarde, relevante papel no cenário político de Goyaz e da nação. Foram também seus discípulos o actual ministro do exterior, o eminente dr. Afrânio de Mello Franco, e o seu mallogrado irmão, o consagrado escriptor Affonso Arinos, sendo que aquelle sempre dedicou grande veneração a velha professora, admiração que o tempo não conseguiu extinguir. Em Goyaz era dona Pacífica venerada por todos quantos a conheciam, e ha doze annos, quando completara o seu jubileu no magistério, foram-lhe prestadas excepcionais homenagens, que culminaram numa sessão cívica, na qual se fez ouvir em empolgante oração o verbo de Moisés Sant’ Anna, o desventurado jornalista goyano, que exaltou a acção da illustre conterrânea. Vidas como a de dona Pacífica Josefina de Casto devem servir de exemplo a posteridade, nesta época, em que raream exemplos de abnegação. O sr. Ministro Afrânio de Mello Franco, assim teve conhecimento da morte da professora Nhola, dirigiu ao sr. Interventor federal o seguinte telegrama: “Rio, 14. – Apresento a v. Excia. Sincero pêsames pelo fallecimento de dona Pacífica Josefina de Castro, que por tão longos annos se dedicou ao ensino da mocidade nessa Capital e que ainda se votava, na extrema velhice, à nobre missão, em que tantos serviços prestou ao Brasil, especialmente ao Estado de Goyaz. Afrânio de Mello Franco.”<sup>387</sup>

<sup>385</sup> DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS. *Livro de óbito*. Cidade de Goiás, GO, n. 7, 1933. folha 70v. [Óbito n. 669]. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant’Ana de Goiás. Não foi preenchido: cor; profissão; domiciliado; nome; profissão; naturalidade; residência nem de pai nem de mãe.

<sup>386</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Cultura Goiana, 1974. p. 79.

<sup>387</sup> IN MEMORIAM. *A voz do Povo*, Cidade de Goiás, 19 fev. 1933. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

## 2.7 – MARIA, DE LUIZA

A quarta filha de dona Luiza Joaquina foi Maria, “havida” com 33 anos de idade.<sup>388</sup> Anna Joaquina se referiu à irmã pela alcunha de “Mariquinha”. Apesar de seu registro de nascimento trazer como única data o dia 3 de agosto, Maria nasceu em 14 de julho, como podemos perceber nos registros de Aninha: “Dia 14 [07.1881] Mariq.<sup>a</sup> fez annos, jantamos todos lá [em sua casa]”<sup>389</sup>. Nesta data, Mariquinha completou 30 anos de vida. Há doze era casada<sup>390</sup> com Antônio Manuel Gomes da Neiva, ou “Ant.<sup>o</sup> M.<sup>el</sup>” como aparece referido por Anna Joaquina em seu *Memorial*. Mariquinha, sendo filha natural de dona Luiza, teve sua paternidade indicada no ato do casamento, pela presença do sobrenome “Castro”, de seu pai (Antônio José de Castro). Ser “natural” não foi empecilho para Maria ter se casado com um “filho legítimo”, em semelhança com o que também ocorreu com Totó. Maria se casou, pois, aos dezoito anos de idade e, no documento, foi devidamente tratada por “dona”. Seu esposo, Antônio Manuel, nos foi descrito fisicamente por um contemporâneo, Sebastião Fleury Curado (1864-1944). Em seu livro *Memórias Históricas*, publicado postumamente em 1954, informou que, na “era” de 1863, “Antônio [Manuel] Gomes Neiva” fazia parte da Câmara Municipal da Cidade de Goiás.

Morava na casa ocupada hoje [anterior a 1944] pelo senhor José Quintino de Brito. Era açougueiro. Alto, vermelho, barba branca a emoldurar-lhe o rosto, bem parecia um cavalheiro da idade média. Era corredor de Cavalhadas, não deixou filhos.<sup>391</sup>

Em nossa pesquisa, não encontramos a data da morte de Mariquinha. Nenhuma fonte relatou seu óbito.

<sup>388</sup> “Aos trez de Agosto de mil oito centos, e cincoenta e hum nesta Cathedral de Santa Anna, baptizei solemnemente, e puz os Santos Oleos a innocente *Maria, filha natural de Luiza Joaquina Marques*: forão Padrinhos Major José Teixeira de Carvalho, e Silva, e D. Esmira da Silva Marques, e de que para constar fiz este. § O Coadjutor P.<sup>o</sup> Faustino da Rocha Campos” (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, n. 8, 1851, folha 79).

<sup>389</sup> MARQUES, 1881.07.14.

<sup>390</sup> “14 de novembro. § Aos quatorze dias do mez de Novembro de mil oito centos e sessenta e nove, em a Capella de Nossa Senhora do Carmo da Cidade de Goyaz, pelas quatro e meia horas da manhã em presença das testemunhas o Major Antônio Pereira de Abreu e Alferes Antônio Joaquim Gomes da Neiva, guardadas as formas dos Sagrados Cânones e Ritual Romano, ajuntei em cazamento, com palavras do presente, e dei as bênçãos nupciais a *Antônio Manuel Gomes da Neiva* com *Dona Maria Luisa de Castro*, esta filha natural de *Dona Luisa Joaquina da Silva* e aquelle legitimo de Antônio Manoel Gomes da Neiva e *Dona Anna Maria de Jesus*, ambos os contrahentes naturais desta Cidade: do que para constar fiz o presente. § o Vigário P.<sup>o</sup> José Iria X.<sup>er</sup> Serradourada” (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, n. 4, 1869, folha 131).

<sup>391</sup> CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. São Paulo: Gráfica da Revistas dos Tribunais, 1956. p. 161-162.

## 2.8 – ANNA, DE LUIZA

Em 24 de novembro de 1856, com um ano de idade, foi batizada Anna.

24 de novembro. § Aos vinte e quatro de novembro de mil oitocentos e cinquenta e seis com licença do R.<sup>mo</sup> Vigário Capitular o Reverendo Ignacio Francisco de Campos baptisou solemnemente e poz os Santos oleos a innocente Anna filha natural de Dona Luisa Marques, nascida a vinte e nove de Julho de mil oitocentos e cincoenta e cinco; foi Padrinho o cirurgião Vicente Moretti Foggia<sup>392</sup>, e madrinha Sant'Anna; e para constar faço o presente. § O Coadjutor P.e José Iria X.er Serra-dourada.<sup>393</sup>

Apesar do registro indicar o dia 29 de julho de 1855, como sua data de nascimento, no *Memorial*, esta data é 29 de janeiro. No primeiro registro em que fez referência ao seu aniversário, Anna Joaquina completou vinte e seis anos: “Dia 29 [01.1881] de Jan.<sup>o</sup> fiz annos, Firica veio aqui detarde nessa noite M.<sup>a</sup> may e Nhola forão na caza de Silvin [...]”<sup>394</sup>.

Foi com esta idade que “Aninha” começou a escritura de seu *Memorial*, hábito que cultivou ao longo de cinquenta anos, de forma quase ininterrupta. As visitas recebidas e os presentes ganhos em seus aniversários são informações sempre registradas pela autora (o que revela tanto as preferências de Anna Joaquina como os costumes de sua época). Uma prática utilizada em sua época era a realização de jantares ou almoços para se comemorar o “dia dos annos”. Uma expressão que a autora sempre utilizou nos assentos sobre seu aniversário é “eu fiz annos”. Com grande frequência, ela também comentou os presentes recebidos (“ganhei muito”, “Ganhei m.<sup>tas</sup> couzas bôas” etc). Alguns registros revelam sua vaidade e gosto estético: “[Dia] 29 [01.1894] Eu fiz annos, ganhei 2 camizas 1 colxa meias 1 vistido m.<sup>to</sup> xique”<sup>395</sup>. Ou então “Dia 29 [01.1916] Fiz annos ganhei mtos. preze. bom e bonito”<sup>396</sup>. Por uma única vez, em 1923, a autora produziu uma lista dos presentes que ganhou:

Dia 29 [01.1923] Segunda-f.<sup>a</sup> foi o dia de meus annos. Demanhâ fui a missa na Bôa morte com Mariq.<sup>a</sup> e Evaristo q.<sup>do</sup> voltamos entramos na loja de Henrique Mariq.<sup>a</sup> me deu um vistido. q.<sup>do</sup> voltei achei Cecilia aqui q' veio passar o dia commigo. as 10 h.<sup>as</sup> Adelaide Socrates esteve aqui fazendo lista

<sup>392</sup> AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descriptivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional próMemória. 8ª Diretoria Regional], 1987. Edição fac-similar. p. 35.

<sup>393</sup> DIOCESE DE SANT'ANA DE GOIÁS. *Livro de batismo*. Cidade de Goiás, GO, n. 8, 1844. folha 191. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant'Ana de Goiás.

<sup>394</sup> MARQUES, 1881.01.29.

<sup>395</sup> MARQUES, 1894.01.29.

<sup>396</sup> MARQUES, 1916.01.29.

p.<sup>a</sup> as 40 h. Detarde Emilia Perillo e Filhinha de Quimbíta vierão aqui. dep.<sup>s</sup>  
 Déya Alex.<sup>a</sup> Denoite vierão D. Jovita com os f.<sup>os</sup>, Carlota Maria Ceci e m.<sup>er</sup>  
 Ganhei m.<sup>tos</sup> presentes bons.  
 Nhola 1 corte de vistido  
 Mariq.a 1 corte de vistido  
 Lili 1 par de xinella  
 Ben.<sup>e</sup> [Benedita] 1 colête  
 Quimbíta 2 pares de meia  
 Alcides Crav.<sup>o</sup> [Craveiro] 1 sandalia  
 Filinha 1 sabão bom  
 Déya 1 Sabonête  
 Pacifico 1 cartuxo conf.<sup>o</sup> [confeitado?]  
 Evaristo 1 Queijo  
 D. Jovita 1 talho crochê.<sup>397</sup>

O presente também podia ser um verso: “Dia 29 [01.1883] fiz annos. denoite Lulu Pitaluga e T.<sup>e</sup> Cav.<sup>e</sup> [tenente Cavalcante] vierão aqui. O Cav.<sup>e</sup> offereceu-me uns versos m.<sup>to</sup> bonitos”<sup>398</sup>. Algumas visitas duravam todo o dia: ao escrever “veio passar o dia comigo”. Aninha nos mostra a intimidade e a amizade gozada com certas pessoas.

Bate na porta do meio...  
 – “Dá licença, Nhãnhã?..”. – “Vai entrando..”.  
 – “Suscrito..”. Entrega as flores.  
 – Nhá, D. Breginata mandou esses fulo do quintar dela,  
 mandou falá  
 se vassuncê cunsente qui Nhanhá Sinhaninha cum Dinhá Lili..”.  
 – “Que vassuncê num sincomode.  
 Que au de noite, au depois da purcissão ela vem trazê..”.  
 – “É pra passá o dia inteirinho...  
 Inhá Lili mandou pidi”.  
 Lá dentro, consultas demoradas,  
 Depois: – “Sim... Pois não...  
 Sinhazinha vai com muito gosto.  
 Fala pra D. Breginata pra abri o portão que Sinhazinha vai ao depois da missa da madrugada”.  
 Estas e outras visitas se faziam  
 Passando pelo portão.<sup>399</sup>

Outra prática costumeira no “dia dos annos” foi a atividade religiosa. O nascimento é representado com um dom e deve ser agradecido e rememorado, anualmente. Entre outras atividades religiosas, em “seu dia”, Aninha ia à missa:

<sup>397</sup> MARQUES, 1923.01.29.

<sup>398</sup> MARQUES, 1883.01.29.

<sup>399</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 114.

Dia 29 [01.1920] Foi os meus annos, as 10 horas Quimbata e Emilia Pirillo vierão me comprimentar. Ao ½ dia P.e Souza veio me trazer um quadro com: Jezus Maria e José de prez.<sup>c</sup> dos annos. As 5 horas da tarde Nhola e Lili forão p.a Sessão de N. S. do Rozario, e eu e Mariq.a ficamos, dep.<sup>s</sup> O Irmão Claro veio despedir p.<sup>a</sup> ir a Minas. Denoite M.<sup>a</sup> do O Andreлина vierão me trazer presentes.

[...]

Dia 29 [01.1926] Dia de meus annos. Fui a missa em caza do Bispo (D. M.<sup>el</sup> Ges. de Oliv.<sup>a</sup>) Detarde esteve aqui a Maria Peclat, Eu fui beijar Senhor dos Passos. e Lili foi a Sessão do Sagr<sup>o</sup> Coração de Jezus. Denoite esteve aqui D.r Rangel Diana e os f.<sup>os</sup> 1 deles me trouxe 1 caxa de Sabonête. veio tambem Alice Couto. (Filha).<sup>400</sup>

Em alguns assentos, pelo número de palavras, percebemos a alegria manifestada pela autora ao descrever seu aniversário.

Dia 29 [01.1909] Eu fiz annos, nos todos fomos na missa. Depois Frei André veio aqui; ao ½ dia P.<sup>c</sup> Caetano, as 4 horas esteve aqui Frei Constancio e Frei Henrique nessa tarde houve sessão de C de Jezus. O S.<sup>r</sup> Alcebiades falou sobre a má fama q'. e d'elle corre. (sobre Annica) A noite Adelaide esteve aqui Felicitas e Mar.<sup>a</sup> Firica Nesse dia morreu D. Irêne Serradourada.

[...]

Dia 29 [01.1910] Eu fiz annos Cicilia de Honorio esteve aqui. detarde Toto e Iaya veio aqui. Depois as 5 horas da tarde a convite meu O P.<sup>c</sup> Caetano e o D.<sup>r</sup> Pedro Pin.<sup>o</sup> jantarão aqui. foi as 5 horas pr.q' O P.<sup>c</sup> foi fazer o cazam.<sup>10</sup> Surêa Turca, o marido t.<sup>m</sup>b.<sup>m</sup> As 7 horas da noite Maria de Firica e Durval t.<sup>m</sup>b.<sup>m</sup>.

[...]

Dia 29 [01.1911] Domingo dia de meus annos, Teve a Missa no Carmo com canticos S. Sebastião e Lad.<sup>a</sup> do P.<sup>c</sup> Caetano e teve pratica de depois segui se a Benção do Santissimo, e com Tantun ergo Depois o P.<sup>c</sup> Caetano veio almoçar com nôsco Depois teve Doutrina q.<sup>do</sup> acabou veio aqui a Mariq.<sup>a</sup> Alexandr.<sup>a</sup> depois Chiq.<sup>a</sup> com Adalberto e D. Raymunda e Laurina A tarde o P.<sup>c</sup> Caetano veio jantar commigo Depois Cicilia veio me comprimentar Nhola me deu 1 visitdo feito, Lili me deu 1 par de botinas Mariq.<sup>a</sup> 1 camiza Detarde D.<sup>r</sup> Eduardo Socrates Chegou do Rio.<sup>401</sup>

Em janeiro de 1917, a autora não fez menção ao seu aniversário, atitude única em todo o *Memorial*: “Dia 29 Chegou Frei Germano q’. esteve fora a 5 annos no Uberaba”<sup>402</sup>, são as únicas informações registradas. No ano de 1928, por exemplo, temos um registro em que a autora reclama: “Dia 29 [01.1928] Foi dia de meus annos, mais foi chuva d’esde q’. amanheceu q’. ninguem aqui pode ir a missa! Pois era domingo”<sup>403</sup>. De forma geral, os assentos do “dia dos annos” da autora nos revelam suas amizades, sua rede de sociabilidade

<sup>400</sup> MARQUES, 1920.01.29; 1926.01.29.

<sup>401</sup> MARQUES, 1909.01.29; 1910.01.29; 1911.01.29.

<sup>402</sup> MARQUES, 1917.01.29.

<sup>403</sup> MARQUES, 1928.01.29.

mais íntima e a demonstração da afetividade de seus familiares e amigos, materializados em presentes, visitas e felicitações.

Apesar de ter recebido no batismo o nome “Anna”, em homenagem a sua madrinha, Sant’Anna, o nome completo da autora foi constituído Anna Joaquina da Silva Marques. Para os seus, ela era tratada por, simplesmente, *Aninha*. Certamente, contribuiu para o fato de Anna Joaquina ter sido registrada como natural, a ocupação de seu pai, Pio Joaquim Marques, ou como a ela o refere “Cônego Pio”, conhecido clérigo daquela sociedade.<sup>404</sup>

Mestra Quina, D. Luisalves,  
Saninha de Bili, Sá Mônica.  
*Gente do Cônego Padre Pio.*<sup>405</sup>

Assim como o senhor Evaristo, dona Augusta<sup>406</sup> também confirmou que as duas irmãs mais novas de Mestra Nhola eram “filhas de padre”. É interessante destacar que durante todo o memorial a palavra “pai” foi redigida uma única vez: “[dia 1º de abril de 1881] detarde veio Nosso Pai (nesta rua (Ritemtim))”<sup>407</sup>.

Pio Joaquim Marques foi filho *natural* de Prisca Epifânia da Silva, “havido” com Emídio Joaquim Marques, que também foi padre.<sup>408</sup> Nascido e batizado na Cidade de Goiás, Emídio (Emigdyo ou Emydio) foi filho natural de Victória Maria da Rocha e Gonçalo Marques, também padre. Todos os filhos de Emydio foram tidos com Prisca Epifânia da Silva que, segundo ele mesmo declarou em seu testamento, era “mulher solteira, natural do Arraial do Carmo e moradora n’esta cidade [Goiás] em companhia da qual se acham os ditos meus”<sup>409</sup>. Em seu testamento, feito por José Joaquim de Souza<sup>410</sup>, em 14 de janeiro de 1853, padre Emydio, avô de Aninha, declarou que por “fraqueza humana” teve cinco filhos. Em ordem de nascimento foram eles: Pio Joaquim Marques, o primogênito, que contava com trinta e seis anos quando da realização do referido testamento; Marcelina, solteira, com trinta e quatro anos; Mônica, (a “Sá Mônica” do poema de Cora Coralina), também solteira, com trinta anos; Anna, com vinte anos de idade, casada com Joaquim Francisco Póvoa e o caçula

<sup>404</sup> No Memorial de Anna Joaquina, são, relativamente, poucos os registros sobre Cônego Pio. Cruzando dados biográficos com as notícias publicadas nos jornais da cidade, principalmente, quando de seu falecimento, verificamos a paternidade da autora.

<sup>405</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 55.

<sup>406</sup> JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti*: depoimento [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzebio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

<sup>407</sup> MARQUES, 1881.04.01.

<sup>408</sup> CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS. *Testamento do padre Emydio Joaquim Marques*. Cx de 1853. [Pesquisa de Antonio César Caldas Pinheiro].

<sup>409</sup> CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS, loc. cit.

<sup>410</sup> Irmão pelo lado paterno de Esmira, primeira filha de dona Luiza Joaquina, mãe de Aninha.

Salvador, então com 12 anos.<sup>411</sup> Em seu testamento, o padre Emydio reconheceu, oficialmente, a paternidade de seus filhos naturais, legando a eles seus bens (alguns dos quais passaram para Aninha e Lili). O seu patrimônio consistia em:

Huma morada de cazas sitas na Rua da Cambaúba ao pé da ponte, de tres lanços com um lote do lado do Rio Vermelho, com o número 31 e com um grande quintal com alborados muito estragado – 600.000 reis; uma caza na mesma rua de um lanço pegado à mesma – 150.000 reis; Outra pegada às da herança com pequeno quintal – 250.000 reis; huma quinta de um cercado com 150.000 reis; hum terreno defronte a caza de herança, com os fundos para o rio Vermelho – 5.000 reis; huma caza na rua Roza Gomes de um lanço a partir com as do herdeiro Pe. Pio Joaquim Marques, e de outro lado com D. Anna Joaquina de Artiaga – 150.000. reis.<sup>412</sup>

Segundo Genesco Ferreira, o padre Emydio Joaquim Marques foi o primeiro Diretor do Liceu<sup>413</sup>, fundado em 1846.

O primeiro Diretor do Liceu, Padre Emídio Joaquim Marques não teve nenhuma tarefa extraordinária, além das que eram próprias do cargo. Pouco ia ao estabelecimento, ficando absorvido mais pelas funções eclesiásticas que exercia na Secretaria do bispado do que na direção do Liceu.<sup>414</sup>

Antes de exercer o cargo de Diretor do Lyceu, Emigdyo Marques substituiu, por várias vezes, o também padre Joaquim Vicente de Azevedo, na Cadeira de Latim, da capital.<sup>415</sup> Antes disto, padre Emigdyo também lecionou a mesma matéria, em Natividade. Por servir como Deputado Provincial, acabou se transferindo para a capital, onde lecionou latim até ser nomeado Diretor do Lyceu, em 1847.<sup>416</sup> Padre Emydio pediu sua exoneração do cargo de diretor em novembro de 1854. Este cargo, interinamente, foi ocupado por Vicente Moretti Foggia que, em 1856, foi padrinho de batismo de Anna Joaquina, neta de Emydio.

Antes de qualquer informação sobre o padre Pio, estranhávamos a ausência do pai de Anna Joaquina no *Memorial*. De posse das informações citadas anteriormente, fazendo uma segunda leitura nos escritos da memorialista, encontramos várias passagens em que a

<sup>411</sup> CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS. *Testamento do padre Emydio Joaquim Marques*. Cx de 1853. [Pesquisa de Antonio César Caldas Pinheiro].

<sup>412</sup> CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS, loc. cit.

<sup>413</sup> Na época, cabiam também ao diretor do Liceu algumas tarefas administrativas referentes ao ensino na Província, o que servia também para desafogar o Gabinete da Presidência, já que lá se acumulavam todos os negócios da instrução publica.

<sup>414</sup> BRETAS, Genesco Ferreira. *História da Instrução Pública*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991. p. 345.

<sup>415</sup> Disciplina de nível secundário mais disputada na província goiana. Foi a única que funcionou, ininterruptamente, desde sua criação, em 1788, até sua anexação ao Liceu, em 1847 (BRETAS, 1991, p.181-182).

<sup>416</sup> BRETAS, loc. cit.

referência ao seu pai era (agora) quase óbvias. Como vimos pelo testamento de padre Emydio, seus filhos herdaram as casas da rua da Cambaúba (que alguns especulam como sendo a antiga casa erigida por Bartolomeu Bueno).<sup>417</sup> Quando Aninha registrou suas “idas” à Cambaúba, na verdade, ela registrava as visitas feitas ao pai e seus familiares. Em 5 de maio de 1881, ela registrou “Eu e Lili e Ritta, fomos detarde na Cambaúba”<sup>418</sup>. Este era o dia dos anos de seu pai, nascido em cinco de maio de 1817.<sup>419</sup> Outras referências aparecem nos aniversários seguintes:

Dia 5 [05.1882] P.º Pio fez anos, eu e Lili e Ritta fomos jantar com elle. denoite todos aqui foram.

[...]

Dia 5 [05.1883] eu e Lili fomos jantar na caza do P.º Pio.<sup>420</sup>

Também aparecem vários registros em que Anna Joaquina informa sobre as visitas que padre Pio fazia à sua casa. Despertou nossa atenção elas serem feitas, rigorosamente, aos domingos. Das dezessete visitas registradas no *Memorial*, feitas pelo padre Pio, entre março de 1881 a julho de 1883, 14 foram aos domingos. Outra característica é que Anna Joaquina apenas registra o nome do pai somente nas visitas que este lhe faz. Nas visitas feitas por ela, o nome de padre Pio não aparece. Ela diz apenas que foi à Cambaúba:

Dia 3 [07.1881] foi Domingo; eu e Lili e Ritta fomos Cambaúba passar o dia.

[...]

Dia 5 [01.1883] eu e Lili fomos a Cambaúba nessa noite choveu muito Eu e Lili dormimos lá.<sup>421</sup>

Entre os anos de 1881 e 1883, dentre as trinta visitas que fez à Cambaúba, quinze foram feitas por ela e Lili. Em alguns deles, Anna Joaquina citou uma certa Ritta. Acreditamos que Rita também era filha de padre Pio, portanto, irmã de Aninha e Lili. Das trinta visitas citadas, entre 1881 e 1883, seis foram feitas por Lili, Aninha e Ritta. Duas visitas que Ritta participou foram feitas no dia do aniversário do padre Pio: “[Dia 03.07.1881] foi Domingo; eu e Lili e Ritta fomos Cambaúba passar o dia”<sup>422</sup>. Não foi esta uma simples visita.

<sup>417</sup> No período colonial, esta foi a entrada da Cidade de Goiás, para quem vinha do Ouro Fino. Hoje tem o nome de Bartolomeu Bueno.

<sup>418</sup> MARQUES, 1881.05.05.

<sup>419</sup> Era, portanto, um ano mais velho que dona Luiza Joaquina. Quando Aninha nasceu (1855), ele tinha trinta e nove anos.

<sup>420</sup> MARQUES, 1882.05.05; 1883.05.05.

<sup>421</sup> MARQUES, 1881.07.03; 1883.01.05.

<sup>422</sup> MARQUES, 1881.07.03.

Ao passarem todo o dia “na Cambaúba”, temos também um indício de intimidade existente entre Ritta e cônego Pio.

Outro registro, do dia 14 de novembro de 1886, demonstra novamente o laço afetivo entre Ritta e cônego Pio: “eu Lili Ritta e Nhola fomos detarde no Cimiterio p.<sup>a</sup> levar uma grinalda p.<sup>a</sup> por na Sepultura do Conego Pio, q’. fazia 2 annos do falecim.<sup>to</sup>”<sup>423</sup>. No dia 14 de novembro de 1889, seis anos após a morte do conêgo, Aninha registrou: “[Dia] 14 Eu Lili e Ritta fomos detarde no Cimitério”<sup>424</sup>. São duas visitas feitas ao túmulo do cônego Pio, temporalmente distantes uma da outra, que revelam a importância que cônego Pio tinha para Aninha, Lili e Ritta, tanto que mesmo após sua morte, elas continuam fazendo memória do morto. Depois que cônego Pio morreu, diminuíram, notadamente, os registros de visitas à Cambaúba.

O relacionamento entre a família de Aninha e a família de padre Pio, ao que parece registrado no *Memorial*, é cordial e amigável:

Dia 11 [07.1881] denoite todos aqui foram a Cambaúba.

[...]

Dia 30 [12.1881] nos todos fomos a Cambaúba denoite.

[...]

Dia 5 [05.1882] P.<sup>e</sup> Pio fez anos, eu Lili e Ritta fomos jantar c/ elle. denoite todos daqui forão.

[...]

Dia 31 [12.1882] foi Domingo Tónico Pitaluuga veio aqui depois P.<sup>e</sup> Pio. depois fomos todos em caza de Mariq.<sup>a</sup> <sup>425</sup>

A última visita que padre Pio fez à casa de Aninha, registrada pela autora, foi a do dia 9 de julho de 1883, um domingo. No dia 16 de agosto de 1883, ela registra: “fomos a Cambaúba vizitar P.<sup>e</sup> Pio q’. passava mal”<sup>426</sup>. Após este registro a regularidade das visitas à casa do padre Pio aumentam, até o dia em que Aninha registra sua morte: “Dia 14 de Novembro de 1883 3º feira as 5 oras da manhã faleceu O Conego Pio. A tarde foi Sepultado”<sup>427</sup>. Ao passo que também informou sobre o falecimento de Pio Marques, o jornal *Correio Official*, de 17 de novembro de 1883, destacou sua atuação no funcionalismo público: “FALLECIMENTO § Em 14 deste mez falleceo e foi sepultado nesta capital o cônego Pio Joaquim Marques, 1.º escripturário da Thesouraria da fazenda desta província, onde contava

<sup>423</sup> MARQUES, 1886.11.14.

<sup>424</sup> MARQUES, 1889.11.14.

<sup>425</sup> MARQUES, 1881.07.11/12.30; 1882.05.05/12.31.

<sup>426</sup> MARQUES, 1883.08.16.

<sup>427</sup> MARQUES, 1883.11.14.

mais de 30 annos de serviço”<sup>428</sup>. O jornal *Tribuna livre*, na “secção de notícias”, também noticiou o falecimento de Pio Marques:

SECÇÃO DE NOTÍCIAS § Outros § Falleceu na manhã de 19 e foi sepultado na tarde desse dia o Rev.<sup>mo</sup> Cônego Pio Joaquim Marques, 1.º escripturário da Thezouraria da fazenda d’esta província. Era o finado um sacerdote ilustrado, e estimado geralmente pelas suas nobres qualidades. § Nossos pezames à seus parentes.<sup>429</sup>

Se ainda restassem dúvidas sobre a paternidade de Anna Joaquina e de Lili esta seria dirimida com a leitura da nota publicada no jornal *Correio Official*, de 07 de dezembro de 1883. Nela, somos informados que cônego Pio padeceu doente muitos dias antes de seu falecimento:

As abaixo assignadas eternamente gratas para com todas as pessoas que acompanharam os restos mortaes do rev.<sup>do</sup> cônego Pio Joaquim Marques e bem assim a todos amigos que o freqüentaram com suas visitas durante a sua longa enfermidade, vem por este meio patentear suas gratidões para com todos seos amigos, especialmente os srs. dr. Ramiro [Pereira de Abreu], Joaquim Manoel Corrêa e José Victor Esselin e offerecer-lhes os seus limitados préstimos. § Goyaz, 29 de novembro de 1883. § Luiza Joaquina de Souza [sic] Marques. § Anna Joaquina da Silva Marques.<sup>430</sup>

Na edição seguinte do mesmo jornal, Joaquim Martins Xavier Serradourada publicou uma nota, na qual agradeceu “a todas as pessoas que assistirão a missa que o mesmo mandou celebrar para alma de seu velho e dedicado amigo [...] no trigésimo dia do seo passamento”.<sup>431</sup> Além de Escriurário da Fazenda da Província de Goyaz, cônego Pio também foi nomeado para a direção da Inspeção do Liceu, exercendo o cargo por quase 9 anos, até 1877, em semelhança ao que aconteceu com seu pai, padre Emydio.<sup>432</sup> Nos três primeiros anos após a morte de cônego Pio, sua memória permanece viva e registrada no *Memorial da filha*.

<sup>428</sup> FALECIMENTO. *Correio Official*, Cidade de Goiás, 17 nov. 1883. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>429</sup> SECÇÃO de notícias. *Tribuna Livre*, Cidade de Goiás, 01 dez. 1883. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>430</sup> CORREIO OFFICIAL [Jornal]. Cidade de Goiás, 07 dez. 1883. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>431</sup> SERRADOURADA, Joaquim Martins Xavier. Nota. *Correio Official*, Cidade de Goiás, 15 dez. 1883. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. Na mesma matéria encontramos: “O abaixo assignado cordialmente agradece a todas as pessoas que assistiram a missa que o mesmo mandou celebrar por alma do seu velho e dedicado amigo, conego Pio Joaquim Marques, no trigessimo dia do seo passamento. § Goyaz, 14 de dezembro de 1889. § Joaquim Martins Xavier Serradourada” (SERRADOURADA, loc.cit.).

<sup>432</sup> BRETAS, Genesco Ferreira. *História da Instrução Pública*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991. p. 356.

Dia 14 [11.1884] eu fui a missa no S. Francisco por alma do Conego Pio (1º aniversário).

[...]

Dia 14 [11.1886] [...] detarde nós todos fomos ao Simiterio q'. fazia 3 annos do falecimento do Conego Pio.<sup>433</sup>

Após a morte do pai, as irmãs de cônego Pio continuaram aparecendo nos escritos de Aninha, assim como Ritta. Padre Pio foi o nome dado à ponte da rua da Cambaúba, sobre o rio Vermelho. Em 19 de março de 1910, Aninha registrou: “As 10 horas do dia O S.<sup>f</sup> Bispo chegou com os Seminaristas Foi encontrado na ponte do P.<sup>e</sup> Pio p.<sup>los</sup> alunos do Lycêu”<sup>434</sup>. Outra Aninha, também fez referência à ponte do Padre Pio:

Ponte nova do Mercado  
– foi pinguela do Antônio Manuel,  
banheiro da meninada.  
Ponte do Padre Pio dos potes d'água.  
Carioca de nós todos.  
Pinguelona dos destemidos,  
contando a estória de um sino.<sup>435</sup>

O Antônio Manuel citado neste poema foi provavelmente o marido de Mariquinha, irmã materna de Aninha. A rua do Mercado, do distrito de Santana, passa para o distrito do Carmo, pela Ponte Nova, e dá no Largo do Atrás do Açougue. Era aí que se localizava o açougue e a residência de Antônio Manuel e Mariquinha.

Em 11 de janeiro de 1911, Anna Joaquina anotou “Eu e Nhola fomos em caza do S.<sup>f</sup> Luiz de Abreu fazer negocio da caza do Conego Pio como o Maia”<sup>436</sup>. No final deste mesmo mês, voltou ao assunto:

[Dia 30.05.1911] O S.<sup>f</sup> João da Maia veio trazer o dinheiro da compra da caza da Cambaúba, logo depois Mariq.<sup>a</sup> deu o dinheiro q'. recebemos (2:666:666) p.<sup>a</sup> O S.<sup>f</sup> P.<sup>e</sup> Caetano levar ao S.<sup>f</sup> Joaq.<sup>m</sup> S.<sup>ta</sup> Anna Andr.<sup>c</sup> p.<sup>a</sup> tirar a Epotheca da caza d'ella que e 1:500:000 O q'. restou pagou divida de Nhola q' t.<sup>m</sup>bem devia o J.<sup>m</sup> de S. Anna Andr.<sup>e437</sup>

Anna Joaquina re-escreveu alguns de seus cadernos de registros, passando-os “a limpo”. No mesmo dia, porém em outro caderno (re-escrito), encontramos uma informação não citada na primeira vez.

<sup>433</sup> MARQUES, 1884.11.14; 1886.11.14.

<sup>434</sup> MARQUES, 1910.03.19.

<sup>435</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 91-94.

<sup>436</sup> MARQUES, 1911.01.11.

<sup>437</sup> MARQUES, 1911.05.30.

[11-A.01.1911] [...] Nesse dia O S.<sup>f</sup> João da Maia veio trazer o din.<sup>o</sup> da caza da Cambauba q'. tinha comprado por 4:000\$000 q'. Coube a mim e Lili e Sinhana. Depois P.<sup>c</sup> Caetano levou p.<sup>a</sup> Joaq.<sup>m</sup> André p.<sup>a</sup> tirar e Epotheca da caza de Mariq.<sup>a</sup> a parte m.<sup>a</sup> e de Lili 2:66[6]:666".<sup>438</sup>

No segundo registro aparece o nome Sinhana, também herdeira do cônego Pio, e não aparece o nome de Ritta que pensávamos ser filha do referido cônego.

Segundo nos informou Augusta Jeanneti<sup>439</sup>, Aninha não gostava de tirar fotografias. Nossa informante também ressalta o hábito de escrita de Anna Joaquina, dizendo que ela “gostava de escrever” (uma informação tanto quanto redundante, tendo em vista todos os cadernos escritos ao longo de quase cinquenta anos). Ela também nos informou que Aninha “vivía para a casa”, conservando-a sempre limpa. Quando varria a casa, Aninha cantarolava: “Só deixo de varrer depois de morrer”. Nossa memorialista, no exercício de rememoração de Augusta Jeanneti, foi representada como enérgica, “dizia o que pensava para as pessoas”. Ela nos confessou que Nholá temia que a irmã quebrasse a máquina de bordar dada à Benedita. Nos informou também que, de todas as irmãs, Anna Joaquina foi a que menos estudou.

Ao acompanhar o *Memorial*, percebemos que Anna Joaquina demonstrou muita afeição para com o “padre Caetano”. Este clérigo foi ordenado na arquidiocese de Mariana, na cidade de Diamantina, em 25 de julho de 1889.<sup>440</sup> Padre Caetano veio para Goiás como secretário particular de dom Prudêncio Gomes da Silva (1868-1921), nomeado bispo de Goyaz em 1907, e que “penetrou em território goiano em 29 de agosto de 1908”.<sup>441</sup> Padre Caetano foi um elogiado orador. Anna Joaquina, por várias vezes fez semelhante observação em seus registros. Também encontramos esta observação citada nas memórias de Lindolpho Emiliano dos Passos, publicada em *Goiás de ontem: memórias militares e políticas*. Ao descrever a chegada dos seminaristas, na Cidade de Goiás, para os festejos da Semana Santa do ano de 1913, registrou: “Saudando os recém chegados discursou o Secretário do Bispado, padre Caetano Donato Corrêa, sendo sua alocução muito aplaudida”.<sup>442</sup>

<sup>438</sup> MARQUES, 1911.01.11.

<sup>439</sup> JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti*: depoimento [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzebio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

<sup>440</sup> TRINDADE, Raymundo. *Arquidiocese de Marianna*. Subsídios para sua história. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus, 1928. v. 1. p. 533.

<sup>441</sup> SILVA, José Trindade da Fonseca e. *Lugares e Pessoas*: subsídios eclesiásticos para a História de Goiás. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1948. v. 1. p. 368.

<sup>442</sup> PASSOS, Lindolpho Emiliano. *Goiás de ontem*. Memórias militares e políticas. [S.l.: s.n.], [1986?]. p. 26.

Segundo Augusta Jeanneti<sup>443</sup>, Anna Joaquina faleceu num acidente automobilístico. Apesar de “aventureira”, ela tinha medo de andar de carro. Em viagem com destino à Curralinho (Itaberaí), na “curva da morte”, o carro em que viajava capotou. No acidente morreram Inácio Xavier e Anna Joaquina. A notícia fatídica foi amplamente divulgada, na capital, destacando a morte de Inácio Xavier. O acidente também foi noticiado na revista *Informação Goyana*, publicada no Rio de Janeiro, nestes termos:

NOTAS E INFORMAÇÕES § Manoel Xavier da Silva § Falleceu no dia 19 do p.p. mez em Goyaz, victima de um desastre de automóvel, o Sr. Manoel Xavier da Silva, filho desse Estado e que exercia o cargo de inspector de Estradas da Prefeitura da capital. § O morto era muito estimado e gozava de um merecido conceito no grande Estado, ao qual teve occasião de prestar relevantes serviços, sobretudo, *na construção de estradas de rodagem*. § Deixa o finado viúva D. Maria Macedo Xavier e tres filhos, o pharmaceutico Adacino Xavier, estabelecido na capital, D. Anna Xavier dos Santos Azevedo, casada com o Dr. José Ferreira dos Santos Azevedo, juiz em Itaberahy, e o nosso collega de imprensa Ignácio Xavier da Silva, official de gabinete da Secretaria do Interior do Estado de Goyaz.<sup>444</sup>

A matéria não oferece mais detalhes sobre outras pessoas, possivelmente, envolvidas no acidente. Não citou Anna Joaquina. Ironicamente, Manoel Xavier, inspetor de estradas, morreu em acidente de automóvel, o que justificaria o dito popular “são ossos do ofício”. O acidente “abalou profundamente a população desta capital”, noticiou o jornal *Voz do Povo*, de 24 de junho de 1932:

FALECIMENTOS § MANOEL XAVIER DA SILVA § Victima de um desastre de automóvel, quando viajava desta cidade a Itaberaí veio a falecer, na manhã de 19 corrente, o sr. Manoel Xavier da Silva, distinto cavalheiro da nossa sociedade e correto funcionário do Estado. § A sua morte deu-se logo após o incidente, em consequência de graves fraturas verificadas no tórax e no temporal direito, comprimidos pelo veiculo ao cair. § Era o extinto casado com a Sra. Dona Maria Macedo Xavier da Silva e pae do Dr. Adalcindo Xavier da Silva, farmacêutico nesta capital e do jovem Inácio Xavier da Silva, nosso companheiro de redação. § A família de luto, “Voz do Povo” envia as suas sentidas condolências.<sup>445</sup>

Notamos que os redatores da notícia, pelos termos empregados, tiveram acesso ao laudo da morte de Manoel Xavier. Em comparação com a grafia da revista *Informação*

<sup>443</sup> JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti*: depoimento [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzebio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

<sup>444</sup> NOTAS e informações. *Informação Goyana*, Rio de Janeiro, anno XVI, v. XVI, n. 12, jul. 1932. p. 88. (Grifo nosso).

<sup>445</sup> FALECIMENTO. *Voz do Povo*, Cidade de Goiás, 24 jun. 1932. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

*Goyana*, percebemos que os redatores do jornal vilaboense *Voz do Povo*, eram menos conservadores no emprego da língua portuguesa, apresentando uma grafia mais “modernizada” que a do periódico publicado na capital do país. Sabemos que o filho do falecido trabalhou na redação deste jornal o que, em certa medida, justificou a “cobertura” do ocorrido. Na mesma edição do jornal, a família de Manoel Xavier agradece “a todos que os acompanharam na dura provação a que se submeteram, com o falecimento de seu esposo, pae e irmão, tio e sogro”<sup>446</sup>. No agradecimento, foram citados “os amigos da vizinha cidade de Itaberaí, que tanto os serviram”<sup>447</sup>. Possivelmente, o falecido fez parte da Irmandade de Nosso Senhor dos Passos, pois sua missa de sétimo dia foi celebrada na igreja de São Francisco. Na mesma edição do jornal, foi publicada uma terceira nota, por parte dos redatores, informando o falecimento de Anna Joaquina Marques:

ANA DE CASTRO § Na manhã de domingo passado, em viagem daqui a Itaberaí, faleceu da Sra. D. Ana de Castro, em virtude de ter sofrido gravíssima lesões no mesmo desastre de automóvel que abalou profundamente a população desta capital. § D. Ana, que era irmã da veneranda professora D. Pacífica de Castro, deixa inúmeros parentes e gozava de grande estima do povo local. § O seu enterro realizou-se na mesma tarde do domingo, juntamente com o da outra vítima de triste acontecimento. § A sua família os nosso pêsames.<sup>448</sup>

Percebemos que Anna Joaquina recebeu também as luzes que a sociedade vilaboense dispensou à sua “veneranda” irmã e professora, mestra Nhola. Tanto que os redatores confundem-lhes os sobrenomes. O sobrenome de Nhola, recebido do pai, foi “Castro”. O sobrenome de Anna Joaquina foi Marques. Seria esta uma confusão inocente ou um procedimento para ordenar moralmente os fatos passados? Localizado seu registro de óbito (n. 572), tivemos acesso a mais detalhes sobre a morte de Anna Joaquina. Contava ela com setenta e sete anos de idade:

Aos *desenove do mês de junho de mil novecentos e trinta e dois*, nesta capital de Goiás, em meu cartório distrital compareceu o Senhor José Peclat e exibiu atestado passado pelo Senhor Doutor Antônio Borges dos Santos, clínico, de haver falecido hoje, de fratura da clavícula e derramamento hemorrágico na cavidade thoraxica Dona Ana Joaquina da Silva de setenta anos de idade, solteira. Esse cadáver vai ser sepultado no cemitério

<sup>446</sup> VOZ DO POVO. Cidade de Goiás, 24 jun. 1932. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>447</sup> VOZ DO POVO, loc. cit.

<sup>448</sup> ANA de Castro. *Voz do Povo*, Cidade de Goiás, 24 jun. 1932. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

municipal. E por constar lancei este termo. § Eu Sebastião Dante de Camargo. § Escrivão o escrevei e assino. § Sebastião Dante de Camargo.<sup>449</sup>

Em *A rua do Carmo*, assim relatou Mariana Curado: “Aninha, que nunca saíra de Goiás, quando ali chegou um Ford, barulhento, resolveu ir até Curralinho (Itaberaí), visitar parentes. Foi vítima de desastre, vindo a falecer próximo àquela cidade”<sup>450</sup>. Depois de sua morte, o *Memorial de Lembrança* que Anna Joaquina Marques foi doado por Lili ao historiador cônego Trindade, muito amigo da família. Trindade auxiliou a família quando da morte de Aninha. Como relatou Augusta Jeanneti<sup>451</sup>, toda vez que ia à Cidade de Goiás, cônego Trindade visitava a família da memorialista.

## 2.9 – LUIZA, DE LUIZA

Dona Luiza Joaquina da Silva deu seu nome à filha caçula. Luiza nasceu em 9 de março de 1858.<sup>452</sup> “Lili”, como foi referida no *Memorial*, à semelhança de Anna Joaquina, também recebeu o sobrenome do pai “Marques”. Como vimos, assim como Nhola, Lili se tornou uma professora particular de primeiras letras, na sociedade vilaboense.

Mestra Lili [...] seu perfil:  
 Miudinha, magrinha.  
 Boa sobretudo. Força moral.  
 Energia concentrada. Espírito forte.  
 O hábito de ensinar, ralhar, levantar a palmatória,  
 afeiçoara-lhe o conjunto  
 - enérgico, varonil.<sup>453</sup>

Em 1891, em um artigo intitulado *Religião e Indústria*, publicado no jornal *Estado de Goyaz*, foi salientado o valor da escola de “Mestra Nhola, D. Pacífica Josephina de Castro” e também de sua irmã “Luiza Joaquina da Silva Marques”.<sup>454</sup>

<sup>449</sup> CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL DA CIDADE GOIÁS. *Livro de Registro de Óbito*, Cidade de Goiás, n. 07, 1932.

<sup>450</sup> CURADO, Mariana Augusta Fleury. *Rua do Carmo: crônicas e artigos*. Goiânia: Líder, 1981. p. 12.

<sup>451</sup> JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti: depoimento* [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzébio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

<sup>452</sup> “28 d’Abril § (registro d’outro nascim.<sup>10</sup>) § aos vinte e oito dias do mês de Abril, de mil oitocentos e cinquenta e oito baptisei solemnemente e pus os Santos oleos á innocente Luisa, filha natural de Luisa Joaquina da Silva, nascida á nove de Março findo; foi Madrinha Nossa Senhora da Conceição, e padrinho o Tabellião José Joaquim de Sousa, e para constar fis este. § O coadjutor P.<sup>e</sup> José Iria X.<sup>er</sup> Serra-dourada” (DIOCESE DE SANT’ANA DE GOIÁS, n. 8, 1858, folha 222).

<sup>453</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 117.

<sup>454</sup> RELIGIÃO e indústria. *Estado de Goyaz*, Cidade de Goiás, 27 jul. 1891. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

A escola da mestra Lili  
era mesmo naquela esquina.  
Casa velha – ainda hoje a casa é velha.  
Janelas abertas para o beco.  
Sala grande. A mesa da mestra.  
Bancos compridos, sem encosto.  
Mesa enorme dos meninos escreverem  
Lições de escrita.  
De ruas distantes a gente ouvia,  
Quartas e sábados, cantada em alto coro  
a velha tabuada.<sup>455</sup>

À semelhança de Nhola, Lili também se esmerou na educação religiosa de suas alunas. Com conhecimento em música, foi a diretora do Coral da igreja do Rosário. Em matéria publicada no jornal *O lidador*, em 05 de outubro de 1916, temos um testemunho da participação de Lili na festa de Nossa Senhora do Rosário:

FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO § Assim decorreu o Tríduo de N. S. do Rosário muito concorrido, e que diremos agora do dia da Festa. § Eram 5 horas da manhã: os sinos do Rosário repicaram alegres e chamavam o povo da capital à Missa da Comunhão geral: a Igreja regorgitava [sic] de povo. § Jubilosos e alegres aqui estavam também as cantoras do Rosário, as primeiras a saudarem naquele dia a Sua Mãe Celeste. As 7 horas o Revm.º P.º Brackmann acolitado pelo padre Franc.º e do diácono Alex.º Pereira subia ao altar para celebrar a missa do dia foi uma linda missa de Pacletti que o Coro do Rosário executou naquele dia com toda perfeição desejável: os nossos sinceros parabéns à D. Lili Marques a sua Directora incansável e dedicada.<sup>456</sup>

Como afirmou em entrevista, por volta de nove anos, dona Augusta Jeanneti presenciou a morte de Lili, em 22 de junho de 1945. “Era noite e a ‘vó’ Benedita chorava”.<sup>457</sup> O “passamento” de Lili foi noticiado no jornal *A Cidade de Goiás*, de 1945.<sup>458</sup> A entrevistada confidenciou que Lili era de índole humilde. A mãe de Benedita [Augusta Gonçalves da Costa] juntamente com seu pai [João da Costa Oliveira], depois do falecimento de Nhola, foram morar na casa de Lili e Benedita. Lili penteava os cabelos da Augusta que reclamava da dor, chamava-a de “filha de padre”. Lili se contrariava. O que era fato se transformou em

<sup>455</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 117-118.

<sup>456</sup> FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO. *O lidador*, Cidade de Goiás, 05 out. 1916. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>457</sup> JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti*: depoimento [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzébio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

<sup>458</sup> “Ocorreu no dia 22 de junho ultimo o passamento da D. Luiza Joaquina S. Marques, “Lili” veneranda professora nesta cidade e irmã de Mestre Nhola, que tantos benefícios proporcionou a varias gerações de estudantes desta cidade” (CIDADE DE GOIÁS, 1 jul. 1945, não paginado).

“ofensa”. Esta confidência de dona Jeanneti revela que os valores e costumes vilaboenses, no advento do século XX, haviam se transformado. Agora, ser “filha de padre” era motivo de vergonha e de lágrimas. Não era mais algo comumente aceito, como fora no passado. A nova temporalidade, regida por uma moral diferente, quis afastar a antiga, mesmo que o passado esteja ainda vivo e perto. Possivelmente, Anna Joaquina e suas irmãs, em suas velhices, presenciaram este tempo transformado e de transformação. Eram, pois, pessoas de outra temporalidade, em um novo tempo. Vinham de um século que o presente não queria memória, nem perto. O presente re-leu o passado e transformou sua memória, quase a força.

A biografia de “Mestra Inhola”, escrita por Brito (1974), foi uma consequência desta transformação.<sup>459</sup> Como visto, esta autora omitiu a presença materna de Nhola. Não citou seu nome, não lhe fez memória. Seria por que, se o fizesse, entraria nos meandros de outros valores, de práticas passadas que o presente estranharia? Se o fizesse, teria que explicar o fato da mãe de Nhola, dona Luiza Joaquina, não ter se casado com o seu pai, Antônio Castro, e deste ter sido, concomitantemente, casado com outra mulher. Teria que explicar a experiência feminina de dona Luiza que, ao longo de sua vida, relacionou-se com vários homens e não deixou de receber o amor e o respeito do filho e filhas? Que o fato de serem filhos naturais não impediu que seus filhos conseguissem sobreviver, viver e até desfrutar de poder e *status social*, como foi, em específico, o caso de Nhola? Como o presente receberia tais informações?

Possivelmente, Brito temeu que o presente não compreendesse estas informações e que elas maculariam a história de sua biografada. Como explicar para as pessoas do presente que alguns dos “grandes vultos femininos” do passado tiveram “origens tortas”? Estas perguntas extrapolam os objetivos do presente trabalho. Contudo, na segunda parte dessa pesquisa mostraremos como a reforma ultramontana foi um dos processos responsáveis pela construção dos novos costumes e valores para a sociedade vilaboense. Articuladas com outros processos, estas reformas construíram uma nova temporalidade que releu muitas práticas do passado e as submeteu ao silêncio da memória e da história, como foi o caso da moralidade (mostrada aqui) e da devoção rosarina dos Pretos, que discutiremos a seguir.



<sup>459</sup> BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Depto. Estadual de Cultura/P.D. Araújo Livraria/Editora Cultura Goiana, 1974.

**PARTE II**  
**SENTIDOS ROSARINOS**

## CAPÍTULO III

### OS SINAIS DO ROSÁRIO

#### 3.1 – SOB O SIGNO DO ROSÁRIO

Dia 7 [10.1883] hove [sic]<sup>460</sup> Terço de Senhora do Rozario.<sup>461</sup>

Na passagem acima, redigida no *Memorial de Lembrança*, escrito pela vilaboense Anna Joaquina Marques, temos um indício da religiosidade praticada na Cidade de Goiás. Esta fonte documental é medida por grandes números. Tanto em sua duração temporal, pois abarca meio século, aproximadamente, quanto em seu volume físico, compreendendo vários cadernos manuscritos. No *Memorial*, encontramos uma quantidade quase incomensurável de assuntos e, conseqüentemente, de possibilidades de recortes e de abordagens historiográficas. Assim, optamos pela seleção de um aspecto, em específico: a devoção ao Rosário. Esta compreende a reza do rosário/terço ou, como é dito na linguagem popular, “tirar o terço”, compreende a devoção rosarina dos Pretos, a Entrada da Rainha, os Congos entre outras práticas religiosas.

Diante do montante de assuntos presentes no documento produzido por Anna Joaquina Marques, por que escolhemos estudar a devoção ao rosário? Descartadas as motivações não conscientes, os interesses e curiosidades pessoais<sup>462</sup>, ficou, no concernente à produção do conhecimento histórico, o desejo de respostas a um desafio metodológico. Inspirados no paradigma indiciário, objetivamos verificar a possibilidade de se compreender a relação entre as práticas individuais e as coletivas, inseridas na dimensão do tempo, escolhendo como ponto orientador de análise um detalhe da fonte consultada: a devoção rosarina. Em uma abordagem tradicional do conhecimento histórico, ao nos propor o estudo

---

<sup>460</sup> Conforme as normas de transcrição paleográfica usaremos o *sic*, palavra latina que significa assim, para indicar que no documento original a palavra *assim* aparece escrita. Todos os documentos consultados serão transcritos *ipsis literis*.

<sup>461</sup> MARQUES, 1883.10.07.

<sup>462</sup> Segundo Bloch (2001, p. 43), “antes do desejo de conhecimento, o simples gosto”.

da religiosidade vilaboense, a partir de seus indivíduos, teríamos que identificar o elemento principal daquela religiosidade. No caso da prática e experiência religiosa de nossa memorialista, o principal elemento seria a devoção ao Senhor dos Passos. Contudo, ao contrário da abordagem tradicional, o paradigma indiciário opera com o detalhe, pois o entende como um índice particular dos sentidos, revelador de idiosincrasias e de singularidades.

Por isto, após selecionarmos e classificarmos as referências feitas pela autora ao universo religioso vilaboense, optamos pela prática do rosário/terço. Como dito, nossa opção ganhou pertinência e potencialidade histórica à medida que percebemos sua recorrência ao longo do documento analisado. Assim, com essa pesquisa, pretendemos mostrar que a devoção ao Rosário é um elemento apropriado para a compreensão das transformações dadas no universo religioso vilaboense e, por extensão, goiano, dentro de uma análise historiográfica que se propõe não somente desenvolver um jogo de escalas de observação, relacionando micro e macro recortes, mas também que se deseja uma abordagem indiciária.

Com o avançar dos estudos, percebemos que a prática do rosário/terço se inseria numa dimensão religiosa mais ampla: a devoção à Nossa Senhora do Rosário. Por sua vez, no caso da sociedade vilaboense, no período em questão, esta devoção se inseriu num complexo processo histórico-social. Ao longo desse estudo, evidenciaremos os desdobramentos deste processo.

Nosso ponto de partida é a citação feita no início desse capítulo, porque acreditamos que os registros de Anna Joaquina sejam elementos integrados e constitutivos da religiosidade vilaboense. Recompilar as possíveis relações de sentidos entre os registros da memorialista e o sistema religioso que integrava significa contribuir para a produção de um conhecimento histórico poliédrico.<sup>463</sup> Em fins do século XIX e início do XX, os registros sobre a devoção rosarina, bem como as práticas e devoções relacionadas, como a recitação do rosário/terço, são tomados como uma entre as várias faces que constituem o “polígono

---

<sup>463</sup> Referimo-nos aqui na idéia de “juízo sinótico”, apresentado por Vera Alice Cardoso Silva: “As narrativas em que o espírito de um povo se apreende têm um caráter sintético, sinótico. Na síntese, a compreensão narrativa é obtida por meio de conexões, pela articulação de acontecimentos vividos separadamente em uma totalidade. Uma visão global das experiências vividas [...] é apreendida num ato de juízo que ‘põe juntos’ os acontecimentos heterogêneos. Esta visão global é um juízo reflexivo. O pensamento histórico é um ‘juízo sinótico’. A narrativa histórica realiza uma síntese compreensiva, feita após a ocorrência dos eventos, e oferece uma máxima visão sintética quando, após a sua leitura, se retorna reflexivamente do fim ao início em uma inteligibilidade retrospectiva”. O termo “poliédrico” é uma metáfora geométrica que se refere a “um polígono de múltiplas faces ao mesmo tempo opostas e interligadas em uma mesma figura” (2007, p. xviii).

religioso vilaboense”<sup>464</sup>. Ademais, como dito, a devoção rosarina será tomada como índice<sup>465</sup> daquela religiosidade.

### 3.2 – O TERÇO (DO ROSÁRIO)

Quando Anna Joaquina registra que no dia 07 de outubro de 1883 “hove terço de Senhora do Rozario”<sup>466</sup>, qual seria o significado desta prática religiosa para a autora e sua sociedade? Numa primeira aproximação ao significado desta prática recorreremos à sua semântica histórica. Em meados do século XIX, no *Diccionario da língua brasileira*, publicado em 1832, a palavra terço é verbetada como “huma das tres partes do todo dividido em tres”.<sup>467</sup> Com isto, evidenciamos que, neste período, a palavra terço ainda não comportava conotação religiosa.

A prática da ‘reza do terço’ foi uma forma recorrente de expressão e de vivência da religiosidade católica, como podemos perceber por meio do *Memorial*. No final do século XIX, na capital da província de Goyaz, como em outras localidades brasileiras, a palavra terço passou a se referir à terça parte do rosário, uma devoção católica secular, que remonta ao continente europeu, do século XIII.

No mesmo *Diccionario da língua brasileira*, ‘rosário’ é verbetado, por sua vez, como sendo “contas, que marcão cento e cinqüenta vezes a oração da Ave Maria, e quinze a do Padre Nosso, quando se rezão estas orações”.<sup>468</sup> Assim, em 1832, diferente da palavra terço, o sentido religioso para rosário aparece claramente indicado. Parece que, ao longo do século XIX, ao menos na região estudada, a palavra terço foi revestida de uma conotação religiosa. Este processo semântico, de autonomia do terço em relação ao rosário, por exemplo, deu origem, e sentido, à expressão sertaneja “rezar o terço”.<sup>469</sup>

<sup>464</sup> Para ser um polígono, a figura geométrica, plana, deve possuir no mínimo três lados.

<sup>465</sup> GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: \_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 143-179.

<sup>466</sup> MARQUES, 1883.10.07.

<sup>467</sup> Recorremos a este dicionário por acreditar que ele seja uma fonte histórica que nos informa sobre os sentidos atribuídos a maioria das palavras comumente utilizadas no século XIX, na região em estudo. Ver: PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da língua brasileira*. Goiânia: Sociedade Goiana de Cultura/Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central/Centro de Cultura Goiana, 1996. p. 130.

<sup>468</sup> PINTO, op. cit., p.118iv.

<sup>469</sup> Diferente do que indica a expressão popular, o terço não é uma oração, como a Ave-Maria, o Padre-Nosso ou o Glória-ao-Pai, mas um método de oração, que se caracteriza, como veremos, pela repetição organizada destas orações. Neste sentido, outra expressão popular, sinônima à anterior, se mostra mais precisa. Trata-se da expressão *tirar o terço*.

Ao comparar o sentido empregado por Aninha (1883), com o verbete presente no *Dicionário da língua brasileira* (1832), constatamos que a palavra terço, neste intervalo de tempo, passou a comportar novo significado: o de “terça parte do rosário”, o qual persiste aos dias atuais.<sup>470</sup> Desta forma, no período estudado, percebemos o ápice de um movimento semântico que aproximou as duas palavras, tornando-as sinônimas. Carlos Rodrigues Brandão, estudioso da cultura popular, do interior do Brasil, registra esta imbricação semântica em forma de poema.<sup>471</sup>

[...] Muitas mortes há. / E mesmo a brisa na madrugada vinda, a que dobra ténue / o tecido da noite nas as espalha [sic]. Para outras são exigidos / os usos dos terços e rosários que as velhas da aldeia desfiam entre os dedos. / preces que fazem a seres que não vemos, / mas que estão lá, porque as velhas que sabem dizem que estão [...].<sup>472</sup>

O terço é tido como um dos costumes mais “pitorescos do sertão”.<sup>473</sup> Segundo informação de João Veiga (1918-1987), era “rezado” em casa de algum amigo, compadre, festeiro ou autoridade devota. Os motivos de sua realização eram diversos. Em cumprimento a uma promessa, em ação de graças por algum “voto” atendido, pela alma de alguém ou simplesmente “para rezar, conforme a crença e costumes do dono da casa”.<sup>474</sup> Por isto, a palavra terço, por extensão, acabou se tornando, no sertão, sinônimo para uma “reunião de pessoas”.<sup>475</sup>

Nos escritos de Anna Joaquina, a prática do terço é registrada com considerável frequência. Transcrevemos algumas passagens:

<sup>470</sup> FERREIRA, Aurélio B. de H. *Dicionário Aurélio Eletrônico Século XXI*. Versão 3.0. [S.l.]: Nova Fronteira/Lexikon Informática Ltda, 1999.

<sup>471</sup> Sobre a “forma poética” para se referir aos costumes do interior do Brasil, o autor diz “[...] não será difícil entrever, na maior parte dos poemas, um afã de dizer com a palavra da poesia o que em outros escritos eu disse com os conceitos da ciência” (BRANDÃO, 2005, p. 14). De forma semelhante, numa proposta estética que aproxime memória, cultura popular e história, Cora Coralina nomeou um seu livro de *Poemas dos becos de Goiás e outras estórias mais*, no qual, à *Ressalva*, no início do livro, registra: “Este livro: / Versos... não / Poesia... Não. / um modo diferente de contar velhas estórias” (CORA CORALINA, 1993, p. 41).

<sup>472</sup> Poema “Nomes, mortes” (BRANDÃO, 2005, p. 130).

<sup>473</sup> VEIGA, J. *Ipameri Histórico*. Goiânia: Kelps, s/d. v. 2. p. 141.

<sup>474</sup> VEIGA, loc. cit. O leitor pode nos questionar sobre a validade das informações deste autor, como fonte informativa. Apesar das especificidades existentes entre Ipameri e a Cidade de Goiás, lançamos mão da presente informação, pois ela se refere a uma prática cultural e religiosa contemporânea ao *Memorial*. A cidade de Ipameri, localizada no sudeste goiano, possui origem mais recente que a primogênita Cidade de Goiás, como foi indicado anteriormente. Mesmo assim, usamos estas informações, pois, como o próprio Veiga afirma, na “Nota essencial”, presente no início do livro, os fatos apresentados “se referem, em sua maioria, a acontecimentos ainda do século XIX” (VEIGA, s/d, p. 06).

<sup>475</sup> ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. *Dicionário do Brasil Central*. Subsídios à Filologia. Linguagens, usos e costumes. Folclore. Toponímia dos municípios goianos. São Paulo: Ática, 1983. p. 426.

Dia 26 [02.1898] O S.<sup>f</sup> Evaristo veio chumbar meo dente de Lili e Maria. *detarde Nhola foi no terço* de lá foi ver Silvina.

[...]

Dia 24 [03.1900] *Nhola Maria e Benedita forão no terço do Rosario* nessa tarde teve Exercicio p.<sup>la</sup> [pela] rua.

[...]

Dia 23 [02.1909] *Lili esteve com dor de dente não foi no Terço do terço* [sic] Nhola foi em caza do D.<sup>f</sup> [doutor] Pedro Pin.<sup>o</sup> [Pinheiro].<sup>476</sup>

Os terços eram programados de véspera, com alguma antecedência. João Veiga nos informa que eles demandavam “semana ou semanas de preparação e convites, como convinha à significação e à austeridade do acontecimento”.<sup>477</sup> Os preparativos para a celebração do terço também foram registrados por Anna Joaquina:

Dia 27 [09.1902] eu e Lili fomos em caza de Firica p.<sup>a</sup> [para] ensaiar o Terço de N. S. [Nossa Senhora] do Rosario.

[...]

Dia 2 [10.1902] Nos fomos ensaiar o Terço na Caza de Firica.<sup>478</sup>

Os preparativos para a realização do terço, provavelmente, eram justificados também pelo costume, segundo o qual, “na casa em que se rezava o terço, o proprietário [...] ficava obrigado a oferecer aos presentes, convidados ou não, farta mesa de café com biscoitos, licores [...], pães de queijo, brevidades, pães-de-ló e grossos e alentados quadros de bolo de mandioca, via de regra, servidos a fartar”.<sup>479</sup> Por sua fartura de “comes e bebes”, os terços arremedavam os pousos de folia.

Em seu relato memorialístico, o escritor João Veiga faz uma descrição, com características etnográficas, da prática do terço. Quando se realizava um terço

[...] acorriam famílias inteiras das vizinhanças, de mamando a caducando [...]. Com a casa atufada de convidados e aderentes, e de grande número de conhecidas devotas rezadeiras (muitas delas arrebanhadas a léguas de distância), na sala ou varanda, em frente a um oratório, dava-se começo ao terço.<sup>480</sup>

Segundo João Veiga, o início da “rezaça” do terço era marcado por uma “cantoria preambulatoria”, “tirada” por suas rezadeiras, as “pretas velhas e creadeiras”. A extensão da cantoria era medida pela quantidade de redondilhas do cantochão. A duração da

<sup>476</sup> MARQUES, 1898.02.26; 1900.03.24; 1909.02.23. (Grifo nosso).

<sup>477</sup> VEIGA, J. *Ipameri Histórico*. Goiânia: Kelps, s/d. v. 2. p. 141

<sup>478</sup> MARQUES, 1902.09.27/10.02.

<sup>479</sup> VEIGA, op. cit., p. 141

<sup>480</sup> VEIGA, loc. cit.

cantoria inicial era proporcional à disposição e ao ânimo das “tiradoras”. Segundo o autor, os versos que elas cantavam “eram decalcados dum folclore remoto e incrível, com o sentido estranho de uma evocação dramatizante e fantástica”.<sup>481</sup> Apesar de qualquer sentido cômico que os versos tirados possam provocar ao leitor<sup>482</sup>, João Veiga diz que, no momento da reza, os presentes demonstravam profunda deferência, “ouviam atentos e tomados de coletiva humildade e emoção, certos de que sua cantoria alcançava o céu, para remissão dos pecados do mundo e salvação das almas”. Alguns versos deste cantochão foram recolhidos pelo autor:

Foi no meiz de novembro / nos premêro dia, / a terra abalava / e o mundo gimia! § Incontrei Nossa Senhora, / na beira dum rio, / lavano os paninho, / do seu bento Fiio. § Nossa Senhora lavava, / São José instindia, / O Minino chorava / e o judeu surria! § Nossa Senhora lavava, / São José instindia, / O Minino chorava, / do frio qui fazia. / Num chora não Minino, / num chora meu amô, / qui o frio qui corta, / dá taio sem dô! § Num chora não Minino, / num chora meu amô, / pus é seu e é divino, / o podê de Nosso Senhor. § Agora vamo reza / p'ra toda santaria, / p'rela nos livra, / de toda bruxaria. § Vamo fazê um rogatório, / pra Santa Virge Maria, / p'rela nos livra do purgatório, no nosso derradeiro dia! § Agora vamo reza / cum toda devoção, / p'ra Deus nos dá cumida, / p'ra nunca falta o pão. § E a cumida q'uele dé / qui ninguém pida mais, / puis a guludiça / é arte do satanás! § Vamo reza esse bendito, / p'ru Sinhô daquela cruz / p'ra nos livrá dos inferno, / p'ra sempre amém, Jisuis!<sup>483</sup>

Esta passagem mostra também que, na ‘tirada do terço’, algumas pessoas assumiam um lugar de destaque. Eram os puxadores, tiradores ou rezadores. No momento de

<sup>481</sup> VEIGA, J. *Ipameri Histórico*. Goiânia: Kelps, s/d. v. 2. p. 144. O autor salienta que reproduziu os versos que “a memória popular ainda guarda”. O leitor pode nos questionar sobre a precisão e a objetividade das informações oferecidas por João Veiga. Contudo, para o uso de informações presentes em fontes carregadas de subjetividades, ancoramo-nos em Carlos Rodrigues Brandão: “[...] mesmo que minta, é relato / e mesmo que invente, é fato” (2005, p. 110). Os problemas decorrentes da oposição entre objetividade e subjetividade, no concernente à precisão realista do discurso científico, são relativizados por Roland Barthes (2004, p. 177), no nível da linguagem, quando diz que “o fato nunca tem mais do que uma existência lingüística (como termo de um discurso)”.

<sup>482</sup> É recorrente na escrita dos memorialistas, cronistas, folcloristas e outros autores que registraram manifestações populares fazerem atribuição de sentido cômico às mesmas. Esta é uma leitura preconceituosa, possivelmente, decorrente dos distanciamentos existentes entre os manifestantes populares e seus “observadores”. Estes, em sua maioria, pessoas bem informadas culturalmente e pertencentes às famílias tradicionais, cuja situação econômica era privilegiada. Os sentidos implícitos às manifestações populares não eram partilhados por seus observadores. Talvez, da não comunhão de sentidos entre as duas partes, nascesse o “caráter cômico”. Não é por acaso que o riso brotasse quando ouviam a pronúncia “mal feita” a determinadas palavras e expressões. Como exemplo, citamos uma passagem publicada num texto de Ofélia Sócrates Monteiro (1974, p. 31), que, ao referir-se às procissões populares, feitas em Goiás, nos períodos mais críticos da seca, diz: “Parte do povo organizava procissão à capelinha da Santa Bárbara, cantando ladainhas, Salve Rainha e outros cânticos religiosos, banhando o pé do Cruzeiro ali existente com um pouco de água. ‘Essas procissões são noturnas e feitas pelo povo mais humilde da cidade, que estropia atrozmente as invocações da ladainha, o que dá uma nota cômica a essas romarias’”.

<sup>483</sup> VEIGA, J. *Ipameri Histórico*. Goiânia: Kelps, s/d. v. 2. p. 142-143.

sua realização, eles puxavam as orações e os demais presentes respondiam. Assim, o tirador ou tiradora, ‘tirava’ a primeira parte da oração Ave-Maria. Em seguida, todos juntos, completavam a oração, em uníssono coro. A oração do Padre-Nosso, assim como o Glória ao Pai e os outros cantos eram rezados por todos, simultaneamente. Desta forma, no interior do Brasil, o verbo “puxar” passou a significar também o ato de iniciar as rezas e os cantos, de “tomar a frente”, ter a “iniciativa de”. Mas não somente; o ato de ‘puxar’ trazia consigo um conjunto de saberes e competências religiosas que distinguiam certos indivíduos. Nelly Almeida (1916-1999), estudiosa da literatura goiana, registra este sentido ao mostrar que o tirador “era quem puxava os cânticos, conhecedor que era de muitos deles”.<sup>484</sup> Veiga, ao qualificar as “tiradeiras do terço” como “velhas pretas”, pré-enuncia que a prática do terço comportava uma dimensão étnica. Em nossa pesquisa, em se tratando da prática do terço e da devoção ao Rosário, esta é uma constatação importante.

Importa ressaltar que a religiosidade, em torno do terço, influenciou o imaginário popular e a formação de diversas expressões de seu vocabulário.<sup>485</sup> Crispiniano Tavares (1855-1906), no conto *O colar regenerador*, registra uma destas expressões:

Rafael bem o percebia. Calado sempre e sofredor, sentia dupla dor quando a esposa tinha dessas nervosias. Primeiro, os gastos a se fazerem. Segundo, o hábito mau que resultaria da satisfação de tal capricho, que talvez se reproduzisse depois com dobrada intensidade. E aí *entrava o diabo na casa do terço*, dando em terra com este lar tão meigo e sossegado.<sup>486</sup>

A expressão “o diabo na casa do terço”, como explica Almeida, é uma “situação embaraçosa criada por qualquer dificuldade”.<sup>487</sup> O folclorista Bariani Ortêncio (1923-?) cita autores regionalistas que também fizeram uso dela, entre os quais Carmo Bernardes (1915-1996): “Aí o jeito era largar de mão para não ver o diabo na casa do terço”<sup>488</sup> e José Antunes de Lima (1942-1987) “Eu cá comigo: epa! Taí o diabo na casa do terço”.<sup>489</sup>

<sup>484</sup> ALMEIDA, Nelly Alves. *Tempos de ontem*. Goiânia: Ed. da UFG, 1972 apud ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. *Dicionário do Brasil Central*. Subsídios à Filologia. Linguagens, usos e costumes. Folclore. Toponímia dos municípios goianos. São Paulo: Ática, 1983. p. 150.

<sup>485</sup> MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Reminiscências (Goiás D’Antanho: 1907 a 1911)*. Goiânia: Oriente, 1974. p. 30. O fogo serpenteando os morros, no auge da seca, por exemplo, eram ‘procissões das almas’, na fala do povo.

<sup>486</sup> TAVARES, Crispiniano. *Contos, fábulas e folclore*. 2 ed. Goiânia: Oriente, 1975. p. 146. (Grifo nosso).

<sup>487</sup> ALMEIDA, Nelly Alves. *Jurubatuba: força e expressão de uma literatura* apud ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. *Dicionário do Brasil Central*. Subsídios à Filologia. Linguagens, usos e costumes. Folclore. Toponímia dos municípios goianos. São Paulo: Ática, 1983. p. 150-151.

<sup>488</sup> CARMO BERNARDES. *O popular*, Goiânia, 24 jan. 1971 apud ORTÊNCIO, loc. cit.

<sup>489</sup> LIMA, José Antunes de. *Capoeirão*. Goiânia: Líder, 1974 apud ORTÊNCIO, loc. cit.

Em sua autobiografia, dom Eduardo Duarte Silva registrou uma passagem que bem ilustra a dimensão étnica da prática do terço. Antes de tomar posse de sua diocese, em viagem para Cidade de Goiás, encontrava-se em Santa Rita (Itumbiara):

Esta localidade, antes de a Companhia Mogiana estender seus trilhos até Uberabinha, teve não pequena importância, porque era por ali que passavam as tropas que se demandam de Uberaba em direção a Goiás passando pelo porto de Santa Rita do Paranaíba. § Quando por lá passei [1891], porque ainda o ponto terminal da estrada de ferro era Uberaba, [...] § Entrei sem ser esperado e sem aviso, por não haver ali vigário, estando a paróquia a cargo do padre Pio Dantas Barbosa, vigário de Uberabinha. § A única pessoa que me apareceu, depois que a meu mandado foi o estudante Lamego repicar o sino, foi um crioulo de nome Fidelis, vestido de opa branca e com uma banda de alferes à cima. “Quem é você?” Perguntei. “Sou o presidente do Rosário”, respondeu. § “Porque acho eu esta igreja matriz em completo abandono, aberta, sem parede no fundo, só habitada no chão pelas cabras e no forro pelos morcegos e pelas andorinhas?” § “Sinhô”, respondeu o Fidelis, “branco não gosta de Deus, é só negro que reza rosário e canta na igreja, mas negro não tem força, sinhô”. § “Pois bem”, disse-lhe eu, “vá buscar mais uns vinte pretos que gostam de Deus e da Senhora do Rosário, cortem tabocas, amassem barro e levantem aquela parede atrás do altar-mor, porque no domingo quero ali celebrar”. § Fizeram tudo o que ordenei aqueles bons amigos de Deus. § Depois da missa abracei-os um por um e entreguei-lhes a igreja para que dela zelassem.<sup>490</sup>

Como nos revela o negro Fidelis, no arraial de Santa Rita, a população negra, não contando com a presença de padres, reunia-se na igreja para tirar os cânticos e para a reza do rosário. Isto evidencia a importância da atividade leiga na manutenção do catolicismo, no interior do Brasil. Neste sentido, quando dom Eduardo entregou aos negros a igreja, “para que dela zelassem” – como se não o fizessem, antes de sua chegada – ficou evidenciado a visão romanizada do bispo. Ele não compreendeu que o espaço sagrado da igreja, mesmo com o altar principal em ruínas e com a presença de animais, era valorizado pelos sertanejos, à medida que eles praticavam ali seus exercícios de devoção. Contudo, pela educação que recebeu ao longo de sua formação religiosa, habituando-se com os preceitos da civilização, com a separação dos espaços em sagrados e não-sagrados, em público e privado, entre outros, era difícil para o bispo perceber a religiosidade popular, para a qual estes limites se manifestavam de forma diferenciada.

Do que foi concatenado, podemos afirmar que a “reza do terço”, também praticada na Cidade de Goiás, possuiu uma forte marca de religiosidade popular que se transformou numa expressão cultural do interior do Brasil. Ficou evidente que o terço, como

<sup>490</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens*: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. p. 80-81.

uma prática religiosa, ao longo do século XIX, tornou-se autônomo em relação à devoção ao Rosário, apesar de ter nascido dentro de seu universo semântico. Tal movimento aproximou as duas palavras tornando-as sinônimas. Por isto, para melhor compreender a “reza do terço”, se faz necessário passarmos a investigar o Rosário.

### 3.3 – O ROSÁRIO (DO TERÇO)

*Rosário* tem sua origem etimológica na palavra *rosas*. Segundo a Tradição Católica<sup>491</sup> é costume “ofertar” flores aos santos e mesmo utilizá-las na decoração dos altares e templos religiosos. Possivelmente, a relação entre rosário e rosas advém deste costume. Numa dimensão simbólica, as orações eram compreendidas como rosas que deveriam ser ofertadas à Nossa Senhora, denominação dada pelos católicos à mãe de Jesus Cristo. Por isto, as rosas são um motivo clássico nas representações iconográficas de Nossa Senhora. Cronologicamente, a origem da palavra rosário remonta ao continente europeu do século XIII, como está apresentado adiante.

O rosário é uma “enfiada”, isto é, um conjunto de pequenas contas transpassadas por uma linha. Ao todo, o rosário católico é composto por 165 contas que são divididas em quinze dezenas separadas por quinze contas. As dezenas representam o número de repetições da oração Ave-Maria. As quinze contas restantes representam a oração do Padre-nosso e servem como marcos, ao intercalar as dezenas. Em uma dimensão física, o rosário expressa o cordão de contas, mas também expressa a devoção à Nossa Senhora do Rosário. Antônio Maia afirma que, no século XIII, as contas do rosário não eram esferas polidas, como hoje, mas esculpidas em madeira e imitavam pequenas rosas.<sup>492</sup> Enquanto um cordão de contas, o rosário remonta a diversos povos da antiguidade. No século XIII, o cordão foi ressignificado, passando a enumerar as Ave-Marias. Neste momento, as contas foram estabelecidas em

---

<sup>491</sup> Concomitante à Bíblia, a palavra de Deus escrita, *Tradição* é um termo que quer significar a palavra de Deus não escrita, transmitida de viva voz. Neste sentido, sua etimologia é bastante ilustrativa: tradição deriva-se do termo latino *traditio*, que em português significa transmissão verbal. Assim, a Tradição foi transmitida, transformada, de geração em geração, conservada pela Igreja em seus ensinamentos, em sua Liturgia e na sua Disciplina. Para a Igreja Católica, tanto a Bíblia (palavra escrita) quanto a Tradição (palavra não-escrita) constituem as fontes da Revelação e são órgãos infalíveis da fé (MAIA, 1966, p. 205). De forma mais contundente, temos a definição trazida pelo *Dicionário da Nova Enciclopédia Católica*, segundo a qual Tradição seria a “soma de verdades reveladas, conservada no ensinamento da Igreja. Essas verdades têm sua origem nas Escrituras, que a Igreja, orientada pelo Espírito Santo, interpreta sem erro” (NOVA ENCICLOPÉDIA CATÓLICA, 1969, p. 1224). Um estudo vertical sobre a Tradição Católica, sobre sua historicidade, natureza, normatização etc, não figura entre os objetivos dessa pesquisa.

<sup>492</sup> Cf. TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho S/A, 1988. p.126-127.

conjuntos de cinquenta, cem ou cento e cinquenta.<sup>493</sup> A variação de cinco em cinco dezenas, possivelmente, foi influenciada pelo Saltério.<sup>494</sup>

À época de Anna Joaquina, assim como hoje, mais do que uma devoção, o Rosário foi uma prática religiosa. Por meio dela, o fiel repetia cento e cinquenta vezes a oração da *Ave-Maria*. Como vimos, estas repetições eram agrupadas em quinze dezenas, cada qual precedida por uma oração do *Padre-Nosso* e sucedida pela oração *Glória-ao-Pai*.

Por sua hagiografia e pelo número de repetições das *Ave-Marias* o Rosário foi revestido de um caráter marcadamente mariano.<sup>495</sup> Ademais, a sua recitação “nada mais é senão contemplar, com Maria, o Rosto de Cristo”.<sup>496</sup> Isto porque cada dezena de contas faz referências às passagens hagiográficas de Cristo e Maria. Numa dimensão teológica, no “Rosário, Maria, [...] ao ser suplicada por nós, apresenta-se em nosso favor diante do Pai que a cumulou de graças e do Filho nascido de suas entranhas, pedindo conosco e por nós”.<sup>497</sup>

A conotação mariana desta prática religiosa serviu, sobremaneira, para reafirmar a identidade católica diante de outras práticas religiosas, se revelando o Rosário por isto pouco ecumênico.<sup>498</sup> No final do século XIX, deu-se o contrário: demarcar precisamente as bases do catolicismo diante da ameaça dos “males da sociedade”, como denuncia Leão XIII (1878-1903), em *Supremi apostolatus officio*, encíclica de 1883. Dentre estes males constavam a secularização da sociedade e o liberalismo político. Em se tratando da diocese de Sant’Anna de Goiás, além do anticlericalismo, muito forte no local, os maiores desafios eram, além de combater o avanço das práticas religiosas protestantes e espíritas, o de romanizar as práticas populares do catolicismo. A administração romanizadora de dom Eduardo e a atuação catequética dos missionários dominicanos são testemunhos deste “esforço”. As dimensões deste combate foram tamanhas que dom Eduardo, em 1896, transfere a sede da diocese da Cidade de Goiás para Uberaba. Os dominicanos de Tolosa, depois de mais de meio século,

---

<sup>493</sup> Maia (1966) aponta o século XII como o momento desta resignificação, mas acreditamos que se trata na verdade do século XIII, como será evidenciado posteriormente.

<sup>494</sup> Designação que os Setenta, tradutores do Antigo Testamento, em grego, deram ao hinário de Israel, aos salmos. O Saltério contém cento e cinquenta Salmos. Esta informação é corroborada também pelo sumo pontífice João Paulo II, em sua carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, de 16 de outubro de 2002. Outra influência aceitável para a prática do terço seja a do Ofício Divino, ou a liturgia das horas, que era um preceito imputado a todos os religiosos regulares e seculares. Uma característica presente em ambos (rosário e Ofício Divino) é a figura do tirador que proclamava algumas partes, e dos presentes, que respondiam.

<sup>495</sup> JOÃO PAULO II. Carta apostólica *Rosarium virginis Mariae*. Roma, 2002. p. 08. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_)>. Acesso em: 13 mar. 2008.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 05.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>498</sup> *Stricto sensu* o ecumenismo não estava posto para o período em que viveu Anna Joaquina. Dentro da Igreja, o ecumenismo foi uma realidade histórica de meados do século XX.

“se cansaram” das “lutas”.<sup>499</sup> Em 1937, resolveram fechar suas casas em Goiás. Nas palavras do professor Bretas, tradutor da primeira memória dos dominicanos, escrita pelo Frei Germano Llech, suas casas foram “centros magníficos de disciplina e fé religiosa”.<sup>500</sup> Estes acontecimentos são retomados adiante.

Em cada dezena, ao rezar o Rosário, o devoto medita sobre um mistério, ou seja, um ciclo formado por um conjunto de eventos que, segundo a Tradição Católica, se relacionam ao nascimento, vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, perpassando por acontecimentos da vida de Nossa Senhora. Ao todo, o Rosário contempla quinze mistérios, organizados em três grupos: cinco gozosos ou mistérios da alegria<sup>501</sup>, cinco dolorosos ou mistérios da dor<sup>502</sup> e cinco gloriosos ou mistérios da glória.<sup>503</sup> De forma resumida, os mistérios representam uma apologia: a) à vida laboriosa e modesta vislumbrada na encarnação e vida de Cristo (gozosos); b) à valorização do sofrimento, divisado nos sofrimentos da Paixão de Cristo (dolorosos); e, por fim, uma apologia c) à confiança em uma vida futura, enxergados no triunfo da Ressurreição (gloriosos).<sup>504</sup> Em nossa atualidade, a Igreja Católica convida o “crente a ultrapassar as trevas da Paixão, para fixar o olhar na glória de Cristo com a Ressurreição”.<sup>505</sup> Por isto, a cristologia atual valoriza a dimensão da Ressurreição de Cristo, o que determina uma experiência religiosa centrada na figura do “Cristo Vivo”, na qual a Páscoa de Cristo (Ressurreição) é o seu evento maior.<sup>506</sup> No período de Anna Joaquina, ocorreu justamente o contrário. O ápice do calendário católico era a Paixão. Conseqüentemente, a festa religiosa mais importante foi a Semana Santa. Isto marcava a

<sup>499</sup> BRETAS, Genesco. Frei Germano Llech: vida e obra. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás, Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 190.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>501</sup> Os cinco mistérios gozos são caracterizados pela “alegria que irradia do acontecimento da Encarnação”. Eles trazem as motivações últimas e o significado profundo da alegria cristã. São eles: 1) a Anunciação do anjo Gabriel à Maria (*Alegria-te, Maria: Ef 1,10*); 2) a visitação, ou seja, o encontro de Maria com sua prima Isabel (*o seu ventre salta de alegria: Lc 1,44*); 3) o natal, ou o nascimento do Deus-Menino (anunciado como *uma grande alegria: Lc 2,10*); 4) a apresentação no templo (alegria da consagração: *Lc 2, 34-35*) e 5) o encontro de Jesus no templo (*Lc 2,50*). (JOÃO PAULO II, 2002, p. 9-10).

<sup>502</sup> Os cinco mistérios dolorosos compreendem os momentos da Paixão. São eles 1) a oração no horto (*Lc 22,42*), 2) a flagelação; 3) a coroação de espinhos; 4) o transporte da cruz ou a subida ao Calvário e 5) a crucificação ou morte na Cruz (*Ibid.*, p. 11).

<sup>503</sup> Os cinco mistérios gloriosos são: 1) a ressurreição (*I Cor 15,14*); 2) a ascensão de Cristo aos Céus; 3) o pentecostes; 4) a assunção e 5) a coroação de Maria. (JOÃO PAULO II, loc. cit.).

<sup>504</sup> LEHMANN, João Batista. *Na luz perpetua*. Leituras religiosas da Vida dos Santos de Deus, para todos os dias do ano, apresentadas ao povo cristão. 2. ed. Juiz de Fora: Typ. do “Lar Catholico”, 1935. v. 2. p. 299.

<sup>505</sup> JOÃO PAULO II. op. cit., p. 11.

<sup>506</sup> Em 2002, o papa João Paulo II, instituiu em sua carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, de 16 de outubro, os Mistérios da Luz, que viriam, na ordem, após os Mistérios da Alegria. Os mistérios luminosos compreenderiam os mistérios da vida pública de Jesus, quando ele anuncia o evangelho. São eles: 1) o batismo no Jordão (*2 Cor 5,21*); 2) bodas de Caná (*Jo2,1-12*); 3) pregação (*Mc 1,15*); 4) a transfiguração (*Lc 9,35*) e 5) a eucaristia (*Jo 13,1*) (JOÃO PAULO II, 2002, p. 10).

importância dada ao período da Quaresma, momento em que diversas dimensões do cotidiano sofriam alterações: do imaginário infantil às práticas alimentares, das vestimentas à sexualidade, da economia às sociabilidades. Esta forma de religiosidade, centrada na dor e na Paixão, formatavam uma sensibilidade diversa, para aquela época. A experiência da vida era freqüentemente referida como uma passagem pelo “Vale de Lágrimas”. As imagens sacras evocavam dores e sofrimento. Um exemplo representativo era a popularidade da imagem de Nossa Senhora das Dores, com seu coração cravado de espadas. O sucesso alcançado pela devoção ao Senhor dos Passos<sup>507</sup>, do qual Anna Joaquina Marques era fiel devota, pode ser apontado como outro exemplo da cristologia centrada na morte e na dor, recorrente na sociedade vilaboense, do período estudado.

O Rosário se mostrava como uma espécie de compêndio católico da mensagem evangélica<sup>508</sup>, muito valorizado na difusão do catolicismo e na catequização dos fiéis. Os mistérios gozosos apresentavam a Sagrada Família<sup>509</sup> como um modelo orientador da vida doméstica para os fiéis, pautado pela pureza e simplicidade dos costumes, pela harmonia dos ânimos e dedicação ao trabalho. Os mistérios dolorosos apresentavam um resumo da via sacra de Jesus, composta pelos eventos da prisão, julgamento, flagelação, coroação, crucificação e morte. Por fim, os mistérios gloriosos apresentavam uma reflexão sobre a ressurreição de Cristo.

No final do século XIX, os mistérios do rosário foram “oferecidos” como “um remédio aos males da sociedade moderna”.<sup>510</sup> Nas palavras de Leão XIII, em carta encíclica de 1º de setembro de 1883, diante das “dificílimas condições” de seu tempo, a Igreja estava incumbida, com todas suas forças “a prevenir e afastar dos perigos que ou estão iminentes ou já a rondam”.<sup>511</sup> Naquele período, o rosário foi divulgado, por parte da Igreja Católica, como uma forma de combate frente à laicização da sociedade ocidental, processo constatado ao

---

<sup>507</sup> Há outros elementos que explicam o sucesso da devoção ao Senhor dos Passos como, por exemplo, o fato dela ser a devoção da classe economicamente dominante e branca, daquela sociedade.

<sup>508</sup> JOÃO PAULO II. *Carta apostólica Rosarium virginis Mariae*. Roma, 2002. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_)>. Acesso em: 13 mar. 2008.

<sup>509</sup> Devoção católica formada pela “família” de Cristo, com José e Maria.

<sup>510</sup> LEHMANN, João Batista. *Na luz perpetua*. Leituras religiosas da Vida dos Santos de Deus, para todos os dias do ano, apresentadas ao povo cristão. 2. ed. Juiz de Fora: Typ. do “Lar Catholico”, 1935. 2 v. p. 299.

<sup>511</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Supremi Apostolatus Officio*. Roma, 1883, p. 1. Disponível em <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0109](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0109)>. Acesso em: 11 mar. 2008.

longo do século XIX, em especial em sua segunda metade. Para a Igreja, a laicização era um mal da modernidade e precisaria ser combatido.<sup>512</sup>

Importa ressaltar que, justamente neste período, o rosário está se “modernizando”, adaptando-se às necessidades do tempo. O terço se afirmou como uma forma “moderna” de rezar o rosário, mais econômica e prática, sobretudo, no tempo necessário para a sua realização, mais adaptado à nova temporalidade, de fins do século XIX. Acreditamos que, mesmo nas sociedades do sertão, tradicionalmente consideradas como portadoras de uma temporalidade morosa e “arrastada”, a preferência dada ao terço, em vez do rosário, era sinal dos novos tempos. Em vez das cento e cinquenta repetições do rosário, apenas as cinquenta do terço. Assim, o processo histórico nos revela uma ironia à medida que uma prática de oração “modernizada” é destinada ao combate dos males da própria modernidade.

Observamos que, na segunda metade do século XIX, ocorreu uma intensa campanha de divulgação e incentivo à devoção e prática do rosário. O *Memorial* de Anna Joaquina se nos apresenta como testemunho das conseqüências desta “campanha” junto à dimensão da experiência dos atores religiosos. É importante lembrar ao leitor que o rosário e o terço se inseriam num complexo devocional mais amplo, composto pelas devoções marianas.

Nos momentos de apreensão e de incerteza, foi sempre o primeiro e sagrado pensamento dos católicos o de recorrerem a Maria, e de se refugiarem na sua maternal bondade. E isto demonstra a firmíssima esperança, antes a plena confiança, que a Igreja Católica com toda razão sempre depositou na Mãe de Deus.<sup>513</sup>

A ação pastoral de Leão XIII foi tão expressiva que este papa se tornou conhecido como “Papa do Rosário”.<sup>514</sup> Neste período, observamos uma campanha de divulgação do rosário na qual, a Igreja Católica adotou um conjunto de ações para combater a secularização da sociedade, os “sinais do tempo” de fins do oitocentos. Ao utilizar um léxico essencialmente bélico, Leão XIII, em carta encíclica de 1897, assim se manifestou:

Cada vez que na recitação do Rosário mariano considerarmos os mistérios da nossa salvação, de certo modo imitamos e emulamos os ofícios outrora

<sup>512</sup> “Nada consideramos mais eficaz e mais poderoso do que tornar-nos propícia, pela devoção e pela piedade, a grande Mãe de Deus, a Virgem Maria. [...] por meio do santo Rosário [...] queremos que [...] todo o orbe católico com particular devoção dirija à Virgem Maria a mesma piedosa oração” (LEÃO XIII, 1883, p. 1).

<sup>513</sup> LEÃO XIII, loc. cit.

<sup>514</sup> JOÃO PAULO II. *Carta apostólica Rosarium virginis Mariae*. Roma, 2002, p. 04. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_)>. Acesso em: 13 mar. 2008.

confiados à milícia Angélica. Foram eles, os anjos, que nos tempos estabelecidos, revelaram estes mistérios, nos quais tiveram grande parte e intervieram infatigavelmente compondo o seu semblante ora segundo a alegria, ora segundo a dor, ora segundo a exaltação da glória triunfal.<sup>515</sup>

A utilização da palavra recitação é outro aspecto importante a ser destacado. No discurso institucional da época este foi o termo utilizado para a referência à prática do rosário e do terço. Assim eles são recitados nos documentos eclesiásticos. No léxico do catolicismo popular, “a recitação do rosário” transformou-se, simplesmente, em “reza” ou em “tirar o rosário”. Na leitura do *Memorial*, observamos que a palavra rosário não figura como uma prática religiosa, diferente do que se procedeu em relação à palavra terço. Isto não quer dizer que a prática da reza do rosário não fosse freqüente na sociedade vilaboense da época. A freqüente ocorrência da palavra ‘rezas’, nos escritos de nossa memorialista, referiu-se tanto à realização de ladainhas, quanto de terços e rosários. Verificamos que a autora, comumente utilizou terço como sinônimo de rosário. A hipótese considerada foi que o terço tornou-se uma forma abreviada e econômica do rosário. Uma forma de oração mais adaptada ao cotidiano moderno inaugurado a partir de meados do século XIX e que não deixou de ter seus ecos nos rincões do sertão.

### 3.4 – A PRÁTICA DO TERÇO/ROSÁRIO NO *MEMORIAL*

A introdução semântica e etimológica da prática religiosa do terço e do rosário, anteriormente apresentada, direciona-nos a uma análise mais particularizada de como Anna Joaquina representou a devoção rosarina em seus escritos.

Salientamos que o potencial informativo da palavra terço, muitas vezes se esvaece perante a quantidade total de palavras existentes no *Memorial*, ou se dilui em presença das demais práticas religiosas do período e do espaço em que ela viveu. Nos propomos aqui, a guiar nosso estudo histórico, a partir de um exercício de observação que considere diferentes escalas, partindo de uma dimensão específica (rosário/terço) para outra mais ampla (a religiosidade). Observaremos os possíveis sentidos percebidos pelo confronto de uma escala

---

<sup>515</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Augustissimae Virginis Mariae*. Roma, 1897. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 01 ago. 2007.

ampliada (o universo semântico rosarino) e uma escala diminuída (a prática da devoção rosarina vilaboense do período).<sup>516</sup>

Iniciamos apontando as ocorrências da palavra *terço* no *Memorial*.<sup>517</sup> Observamos que, propositalmente, os registros de Aninha são citados em sua íntegra. Assim procuramos evidenciar o espaço sócio-cultural e subjetivo da prática do *terço*, expresso pelas demais atividades e informações que a autora registrou.

Dia 4 [11.1899] Nhola e Lili *forão no terço* [,] de lá *forão* dar parabens p.<sup>a</sup> [para] Xiq.<sup>o</sup> [Chiquinho] Ferreira e Ginita. Eu com Mar.<sup>a</sup> [Maria] e Alex.<sup>a</sup> [Alexandrina] fomos com Mariq.<sup>a</sup> [Mariquinha] no Cimiterio. (Dia 1<sup>o</sup> de tarde P.<sup>e</sup> [Padre] Pedro Ludovico S.<sup>ta</sup> [Santa] [desenha uma cruz] Chegou de Roma.) Dia 5 Lili ganhou Silião.

[...]

Dia 1.<sup>o</sup> de Março de 1924 Sabado. Todos *forão ao Terço* só ficou Eu Gauc.<sup>a</sup> [?] e Alex.<sup>a</sup> [Alexandrina] Nesse dia as 2 h.<sup>as</sup> [horas] da t.<sup>e</sup> [tarde] Diogenes com a m.<sup>er</sup> [mulher] vieram dispidir p.<sup>a</sup> [para] irem embora aonde residem.

[...]

Dia 24 [04.1923] Ao ½ [meio] dia D. Jovita esteve aqui com nôsco. De tarde Nhola e Lili *forão com ella no terço*, de lá *forão* em caza de D. Baxota m.er de Frederico de Souza. Dep.s [depois] Juca Berquó chegou do Rio de Jan.o q<sup>o</sup>. tinha ido 7 de Jan.o d' este anno.

[...]

Dia 27 [06.1924] Foi Dia do Sagrado Coração de Jezus. Fomos todos a missa na Bôa Morte commungamos; as 11 horas fomos fazer guarda na bôamorte, as meninas da doutrina do Carmo *forão* e cantarão, dep.<sup>s</sup> [depois] fomos para o Siminario fazer guarda as meninas cantaram t.<sup>mb</sup>.m [também] la, e muito bem. De tarde Lili e Nhola *forão no terço*. e Mariq.<sup>a</sup> m.<sup>a</sup> [minha] irman Nessa noite morreu o Salvador de Moraes.<sup>518</sup>

Observemos que, ao fazer referência ao *terço*, Anna Joaquina usou, na maioria das vezes, o verbo *ir* (*foi/fomos/forão* [foram]). Além de enfatizar o deslocamento espacial, próprio do verbo, a autora mostra que esta prática religiosa instaurava um lugar, um espaço sagrado, o que justifica a utilização da preposição *no* (*em + o*). Curiosamente, observamos que não aparecem registros de *terços* realizados em sua casa. Por meio de uma nuance freqüente na redação do *Memorial*, a autora evidenciou a importância atribuída a esta prática religiosa. Ela registrou tanto a participação quanto a não-participação, sua e de seus

<sup>516</sup> Escalas grandes possuem valores numéricos reduzidos (inferiores a 1:25.000). Ao contrário, as escalas pequenas possuem grandes valores numéricos (superiores a 1:300.000).

<sup>517</sup> Aproximadamente cento e vinte vezes. Para que o leitor tenha noção das dimensões desta fonte documental, informamos que o *Memorial de Lembrança*, em sua versão transcrita, digitada no Microsoft Office Word 2003, conta com mais de 700 páginas, sendo composto por 254.352 palavras. Desta forma, mediante sua extensão em páginas, ou mediante ao montante de palavras, a quantidade de vezes em que a palavra *terço* foi escrita pode não ser numericamente expressiva e, como tentamos mostrar, se for abordada de forma qualitativa, ela pode revelar importantes aspectos da religiosidade vilaboense no período em apreço.

<sup>518</sup> MARQUES, 1899.11.04; 1924.03.01; 1923.04.24; 1924.06.27. (Grifo nosso).

familiares, na reza do terço. Em um assento de 1899, informou que suas irmãs Nhola e Lili, não participaram do terço. Em outro de 1909, justifica Lili não ter acompanhado Nhola ao terço, pois “esteve com dor de dente”. Já em 1924, a autora reclama que “Todos forão ao Terço só ficou Eu Gauc.<sup>a</sup> e Alex.<sup>ab</sup>” Desta forma, mais do que o registro da participação, o registro da não-participação é sintomático, pois revela a importância atribuída à prática religiosa do terço à medida que a ausência é sempre seguida de uma explicação ou justificativa.

Dia 20 [08.1898] Nhola foi no terço do Rozario.

[...]

Dia 2 [12.1899] Nhola Lili e Maria forão no terço do Rosario.

[...]

Dia 24 [03.1900] Nhola Maria e Benedita forão no terço do Rosario nessa tarde teve Exercicio p.<sup>la</sup> [pela] rua.

[...]

Dia 18 [10.1908] Domingo fui a missa do Carmo ao ½ dia a m.<sup>er</sup> [mulher] de Arthur Abreu veio dispidir p.<sup>a</sup> [para] ir p.<sup>a</sup> S.<sup>ta</sup> Luzia como Juiz de Direito detarde todos forão p.<sup>a</sup> o Rosario no terço e eu fui p.<sup>a</sup> caza de Mariq.<sup>a</sup> Bra.m [Mariquinha Brandão].

[...]

Dia 8 [01.1910] Anninha de Luita esteve aqui e depois O P.<sup>o</sup> Caetano veio aqui detarde Lili, foi no Terço do Rosario, denoite Mariq.<sup>a</sup> de Jubé veio rezar no prezepio d’aqui. O officio de N.S.<sup>519</sup>

Os registros citados mostram que os terços se vinculavam a um lugar que servia de adjetivação: “Lili foi no terço *do Rosário*”. Esta adjetivação poderia se referir tanto ao epíteto Nossa Senhora *do Rosário* quanto ao antigo templo vilaboense, que tomou a invocação como orago<sup>520</sup>, por isto, denominado de igreja de Nossa Senhora do Rosário. Pode ainda significar o correspondente material desta devoção, o cordão de contas.

Retomamos as relações semânticas entre as palavras terço e rosário. Para tanto, observamos que durante as três primeiras décadas de produção do *Memorial*, a palavra terço foi redigida dezenove vezes.<sup>521</sup> Na maioria dos registros, a relação com o rosário foi explicitada, direta ou indiretamente. Para exemplo da relação direta, citamos o registro do dia 09 de dezembro de 1899: “lili foi no terço do Rosário”. A relação indireta ocorre com os registros da palavra terço feitos no mês de outubro<sup>522</sup>, como pode ser observado neste assento: “Dia 29 [10.1900] A emilia foi p.<sup>a</sup> [para] Jaraguá com o seu noivo Mario com um bonito

<sup>519</sup> MARQUES, 1898.08.20; 1899.12.02; 1900.03.24; 19908.10.18; 1910.01.08.

<sup>520</sup> Santo a que se dedica uma igreja ou capela (MAIA, 1966).

<sup>521</sup> A relação entre terço e rosário não se faz presente em apenas três registros; os de 26 de fevereiro de 1898, de 04 de novembro de 1899 e o de 23 de janeiro de 1909.

<sup>522</sup> Cf. Capítulo IV, tópicos 4.6 e 4.7.

acompanham.<sup>10</sup> nesse dia foi também Januária com seu patrão p.<sup>a</sup> o porto. detarde Nos todos fomos no terço”<sup>523</sup>.

Qual a relação entre o mês de outubro com a prática do terço e a devoção ao Rosário? No final do século XIX, o papa Leão XIII publicou uma carta encíclica consagrando o mês de outubro à Nossa Senhora do Rosário.<sup>524</sup> Por isto, tomamos todas as ocorrências da palavra terço neste mês como relacionadas ao Rosário. Durante os dias de outubro, os terços eram realizados na Igreja do Rosário, daí a observação da autora: “Dia 31 [10.1914] Finalizou os terço do Rosário”<sup>525</sup>.

Nas reminiscências de Ofélia Monteiro (1900-?) referentes aos anos de 1907 e 1911, em que a autora viveu na Cidade de Goiás, constam informações sobre o clima da Cidade, no período em que se realizavam os terços de outubro.

Queimadas nos morros circundantes faziam de agosto e setembro meses quase insuportáveis. Intensas fumaças entravam pela cidade. Os olhos ardiam. O ar sufocante, o calor abrasador, afastavam de Goiás a maioria de seus habitantes. [...] Da cidade, à noite, não deixava de ser bonito o espetáculo das longas filas de fogo serpenteando morro acima. No dizer do povo eram as “procissões das almas”. § A seca estava no auge. Pastos e campos, perdido seu serviço, seu vigor, eram queimados. § Rios e regatos, diminuídas as águas, ficavam quase secos. Alguns córregos chegavam a ficar completamente sem água. § Os mananciais que abasteciam os chafarizes da cidade, quase secos, faziam diminuir a quantidade do precioso líquido nas bicas. § O tênue fio de água das torneiras custava a encher um pote. Resultado: grande número de aguadeiros se acumulava nas proximidades do chafariz da Praça resultando discussões, brigas, vias de fato. [...] Agora todos suspiravam, todos pediam a Deus que mandasse chuva. [...] Nos fins de setembro todos suspiravam aliviados quando chegavam as primeiras chuvas – as chuvas do caju. Estas eram assim denominadas porque vinham amadurecer os cajus do campo, tão apreciados para a confecção das saborosas passas. § Então viam-se pelas ruas, os vendedores de pratos cheios de cajus. § Pequeninos, os cajus do campo eram usados, ainda, para deliciosas cajuadas e doces em compota. § Outubro vinha acompanhado de fortes tempestades: chuvas torrenciais, retumbantes trovões e raios que apavoravam os pusilânimes. [...] Até as águas voltavam aos chafarizes... § Novembro, talvez por se iniciar com o dia dos mortos, chorava dia e noite sem parar. A chuvinha fina, persistente, dia e noite tamborilava nas telhas encharcadas dos telhados. O movimento das ruas se limitava ao indispensável.<sup>526</sup>

<sup>523</sup> MARQUES, 1900.10.29.

<sup>524</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Augustissimae Virginis Mariae*. Roma, 1897. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 01 ago. 2007.

<sup>525</sup> MARQUES, 1914.10.31.

<sup>526</sup> MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Reminiscências (Goiás D'Antanho: 1907 a 1911)*. Goiânia: Oriente, 1974. p. 30-31.

Este texto traz informações que dificilmente seriam obtidas em outros documentos. Os relatos memorialísticos, ou reminiscências possuem fortes tons literários e apresentam descrições do passado carregadas de subjetividades, cores, cheiros e sabores, que outras fontes não valorizam. A hostilidade do clima, as altas temperaturas dos meses de agosto e setembro, não constam nos escritos de Anna Joaquina. Possivelmente, nascida na Cidade, ela não estranhava o seu clima quanto Monteiro (em contrapartida, as chuvas possuem um lugar cativo nos registros de Aninha). A autora se mostrava preocupada em registrar os “importantes” acontecimentos de seu dia-a-dia: “Este livro é p.<sup>a</sup> escrever tudo o q’ se der p.<sup>a</sup> não ficar no esquecimento”, como ela mesma escreveu na abertura do caderno de 1895. Mas o espetáculo da chuva, refrescante, desmantelava suas “preocupações” e, assim, fatos, aparentemente corriqueiros, foram eternizados em seu *Memorial*. Muitas vezes, o registro da chuva foi a única informação do dia: “Dia 28 [09.1886] Choveu a 1<sup>a</sup> Chuva”<sup>527</sup>.

Em termos quantitativos, após as três primeiras décadas de produção do *Memorial* (1881-1911) as referências sobre o terço aumentaram consideravelmente. Em contrapartida, a vinculação entre ele e o rosário foi diluída. Isto confirma a hipótese da popularização da reza do terço e a consolidação do processo de autonomia semântica em relação ao rosário. O aumento das referências indica a paulatina substituição do rosário pelo terço. Esta popularização se deu ao longo da reforma ultramontana e resultou de um intenso esforço de divulgação, por parte da Igreja.

Durante as três primeiras décadas de produção do *Memorial* (1881-1909), ao transformar as ocorrências da palavra terço<sup>528</sup> em índices percentuais, constatamos que sua relação com o rosário foi verificada em mais de oitenta por cento. Se considerarmos todo o período de produção do documento (1881 a 1930), este índice cai para sessenta por cento. Para nós, isto demonstra o processo de difusão da prática do terço e a aquisição de autonomia semântica em relação ao rosário. Assim, o terço passou a se relacionar com outras devoções. Nos registros referentes à década de 1910, encontramos a palavra terço ligada à celebração de Finados (registro do dia 05 de julho de 1909), de Santo Antônio (registro do dia 13 de junho de 1913) e ao Coração de Jesus (registro do dia 11 de junho de 1915). O processo de autonomia semântica do terço pode ser evidenciado também em termos espaciais, pois a reza se desvinculou da igreja do Rosário e passou a ser realizada em outros espaços religiosos da Cidade como, por exemplo, a igreja da Boa Morte (registro do dia 05 de agosto de 1910), o

<sup>527</sup> MARQUES, 1886.09.28.

<sup>528</sup> A palavra terço aparece cento e vinte e quatro vezes escrita no *Memorial*. Deste total, em sessenta e sete a autora a relaciona diretamente ao Rosário. Apenas em quinze vezes a relação é indireta.

Seminário Santa Cruz (03 de julho de 1914), a igreja do Carmo (registro do dia 02 de junho de 1915) e a igreja de São Francisco (registro do dia 26 de janeiro de 1923). Ao contrário, observamos que, nas décadas finais do século XIX, a prática do terço foi circunscrito ao espaço da igreja e da devoção ao rosário. Vários elementos contribuíram para a difusão e popularização do terço. Em 1897, o pontífice Leão XIII publicou uma carta encíclica sobre a devoção ao Rosário e da prática do terço:

[...] recentemente refluíu uma belíssima manifestação de piedade mariana: o Rosário “perpétuo”. De bom grado abençoamos esta iniciativa, e vivamente desejamos que vos apliqueis com solicitude e zelo ao seu incremento. De feito, nutrimos viva esperança de que não poderão deixar de ser bastante eficazes os louvores e as preces que saem incessantemente da boca e do coração de uma imensa multidão, e que, alternando-se dia e noite pelas várias regiões do mundo, unem a harmonia das vozes à meditação das divinas verdades.<sup>529</sup>

Na Cidade de Goiás, o “reflorescimento” da devoção ao Rosário, citado na encíclica, tratou-se, de sua difusão e popularização. No ano de 1919, como nos conta Aninha, o então bispo da diocese de Goiás, dom Prudêncio Gomes da Silva (1908-1922)<sup>530</sup> orientou que o terço fosse praticado em todas as igrejas da capital. “Dia 2 [01.1919] Quetinha esteve aqui ao ½ dia. Detardinha teve terço no Carmo q’ o S.<sup>r</sup> Bispo determinou q.’ queria terço *em todas* Igreja então principiou dia 2 de Jan.º [janeiro]”<sup>531</sup>.

Nos escritos da autora, não identificamos um motivo particular para esta determinação, além do citado fortalecimento e crescimento das devoções marianas, segundo orientado pelos documentos papais desde o fim do século XIX. Isto mostra a coerência e a paridade das práticas católicas em diferentes lugares, inclusive, na Cidade de Goiás. O registro citado pode ser tomado como indício da difusão da prática do terço que passaria a ser recitado em outras igrejas, além da igreja do Rosário, e destinado à Virgem Maria, de maneira geral, e não apenas à Senhora do Rosário, como antes. Além disto, a recitação do rosário, como dito, demandava mais tempo de dedicação por parte do fiel, pois compreendia cento e cinquenta repetições da Ave-Maria. Na recitação do terço, o número de repetições caiu para cinquenta vezes, o que diminuiu, consideravelmente, o tempo necessário ao exercício religioso. A recitação do terço, como uma forma mais prática e econômica do rosário,

<sup>529</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Augustissimae Virginis Mariae*. Roma, 1897. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 01 ago. 2007.

<sup>530</sup> Nasceu em 3 de agosto de 1868, na cidade de Itabira de Mato Dentro, em Minas Gerais. Sagrado bispo em 1907, foi nomeado para Goiás (SILVA, 2006, p. 364).

<sup>531</sup> MARQUES, 1919.01.02. (Grifo nosso).

apresentou-se mais adequada à dinamicidade da vida moderna. Segundo Cristián Parker, a substituição de algumas práticas por outras se relacionou com o processo sócio-cultural mais amplo observado nas sociedades latino-americanas, ao longo do século XX. A modernização capitalista e o avanço da ciência e da técnica foram fortes promotores de um movimento de secularização da sociedade.<sup>532</sup>

Outro movimento semântico relativo à palavra *terço* pode ser observado a partir da década de 1910. Neste momento, o costume de se usar o *terço* como presente passou a ser registrado por Anna Joaquina. Acreditamos que este costume foi participativo no processo de popularização da reza do *terço*. Em algumas passagens do *Memorial*, notamos o uso da palavra *terço* significando o seu correspondente material (o cordão de contas).

Dia 1.º de Jan.º 1914 Fomos todos a missa no Rosario, lá commugamos Depois teve missa dos 8 horas no Carmo. As 10 horas Maria do O! Joaq.m Sant'Anna [Joaquim Sant'Anna] mar.º [marido] de Bitá, e Pedro Pin.º [Pinheiro?] veio dar os bons annos, depois as Freiras (aqui viz.º) [...] Detarde Lili com as cantoras forão comprim.ta [cumprimentar] o S.º Bispo, e de p.º [depois] o P.º Conf.º [padre Confúcio] lá ganharão *terço*, cada uma dellas.

[...]

Dia 12 [09.1915] D.º [Domingo] detarde Dr. [doutor] Netto este aqui converçº [conversando?] Lili deu a elle um *terço* de queimado.

[...]

Dia 16 [09.1920] Foi a missa cantada de N. S. [Nossa Senhora] do Carmo, dinoite o P.º Pitaluga distribuiu livrinho e *terço* p.º [para] as cantoras do Côro.

[...]

Dia 18 [01.1925] Domingo Teve a missa as 8 h.º [horas] no Carmo do P.º Samuel. Dep.º [depois] do almoço Eu e Nhola fomos levar o *terço* p.º [para] Ruth q' [que] Frei M.º [Manuel] mandou a ella.

[...]

Dia 22 [11.1929] Eu fui comptar. [cumprimentar] Cecilia mer. [mulher] de Honorio, q' [que] fez annos deí a ella 1 *terço* de contas de vidro.<sup>533</sup>

Para perceber outros elementos fundamentais à estrutura semântica da reza do *terço* e, assim, entender como a prática da reza do rosário passou a ser revestida de novos sentidos, expressos na popularização da reza do *terço*, apresentaremos um itinerário histórico-espacial da devoção ao Rosário, até o momento em que pode ser percebido no *Memorial*. Esse itinerário se justifica à medida que atende um dos principais objetivos do conhecimento histórico: a determinação das marcas de temporalidades nas ações humanas, por meio da indicação da *transformação* das práticas sócio-culturais, em diferentes espaços e tempos.

<sup>532</sup> PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 36.

<sup>533</sup> MARQUES, 1914.01.01; 1915.09.12; 1920.09.16; 1925.01.18; 1929.11.22.

Segundo Parker (1995), o sentido para se estudar a história do fenômeno religioso, em especial o popular, reside não no fato de se oferecer um antecedente externo a este fenômeno, mas apontar-lhe seus elementos substanciais, a partir de sua própria gênese histórica, identificando as raízes advindas do passado que transportam a sua seiva semântica a diferentes temporalidades.<sup>534</sup>

Ao que afirma Parker, Fernand Braudel (1902-1985) chamou de história dialética da duração social, ou seja, um aspecto da “realidade social do qual a história é boa criada, senão hábil vendedora”. Por duração social, o autor entendeu os “termos múltiplos e contraditórios da vida dos homens, que não são apenas a substância do passado, mas também o estofado da vida social atual”. Sendo assim, para cada ‘atualidade’ temos a reunião de movimentos diferentes: “o tempo de hoje data, ao mesmo tempo, de ontem, de anteontem, de outrora”. Uma realidade não aparece sem que uma outra a acompanhe e “desta para aquela, relações estreitas e constantes se revelam”.<sup>535</sup>

### 3.5 – ITINERÁRIO HISTÓRICO DO ROSÁRIO

No universo religioso do catolicismo, ao observarmos a difusão da devoção rosarina numa perspectiva de longa duração<sup>536</sup>, a partir de grandes intervalos de tempo, percebemos a ocorrência de momentos em que ela recebe maior atenção por parte da Igreja. Como vimos, um destes momentos, chamado de “reflorescimento” da devoção ao Rosário, coincidiu com os primeiros anos da redação do *Memorial de Lembrança* de Anna Joaquina Marques. “Recentemente, refloriu uma belíssima manifestação de piedade mariana: o Rosário ‘perpétuo’”<sup>537</sup>, afirmou o pontífice Leão XIII, em 1897. Seis anos antes, ele publicou uma

<sup>534</sup> PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 35.

<sup>535</sup> BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a longa duração*. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 43; 54; 59; 61.

<sup>536</sup> O historiador Fernand Braudel (2007, p. 44) afirma que o trabalho histórico “decompõe o tempo decorrido, escolhe entre suas realidades cronológicas, segundo preferências e opções exclusivas, mas ou menos conscientes”. A partir disto, Braudel classifica as ‘realidades históricas’ em três níveis: a) a curta duração, “atenta ao tempo breve, ao indivíduo, ao evento”, sendo caracterizada por uma narrativa de fôlego curto; b) uma duração conjuntural, ou seja, “um recitativo da conjuntura que põe em questão o passado por largas fatias: dez, vinte ou cinquenta anos” e c) e a história de longa ou longuíssima duração, que possui uma respiração bastante contida, de amplitude secular. Seus problemas seriam dominados pela estrutura, isto é, por “relações bastante fixas entre realidades e massas sociais” (2007, p. 49). Uma atitude de longa duração seria aquela repetida incessantemente, atravessaria as sociedades, os mundos, os psiquismos mais diversos, por vários séculos. O autor cita, como exemplo, a idéia de cruzada cujos reflexos, no ocidente, excederam o século XIV, atingindo os homens do século XIX. Na longa duração são encontrados os “velhos hábitos de pensar e agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica” (2007, p. 50).

<sup>537</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Augustissimae Virginis Mariae*. Roma, 1897. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 01 ago. 2007.

carta encíclica, *Octobre Mense*, toda dedicada à devoção rosarina. À medida que o pontífice registrou o “reflorescimento” de uma prática religiosa, entre os fiéis católicos, que ele mesmo promoveu, evidenciamos o esforço institucional empregado na promoção do rosário. Em tese, estes momentos de estímulos eram facilitados por uma característica elementar ao catolicismo: o “movimento bussolar” existente entre a Santa Sé, ápice da hierarquia institucional católica, e os demais bispos e sacerdotes das igrejas locais, espalhadas por todo o “orbe católico”. O movimento bussolar católico se relaciona a duas outras características básicas da Igreja Católica: a existência de princípios, que se fazem valer para todas as igrejas particulares, espalhadas pelo mundo, e a existência de uma hierarquia baseada na autoridade máxima do papa. Ao longo da história, em conjunturas diferentes, é sabido que este movimento de orientação sofreu a interferência de elementos políticos, culturais e de especificidades regionais, entre outros. Desde o concílio de Trento (1545-1563)<sup>538</sup> houve um esforço sistemático para orientar as práticas dos fiéis e os desígnios institucionais. Mesmo com intensidades e formas diferenciadas, os documentos papais repercutiram nas diversas regiões, onde se fazia presente o catolicismo. Na Cidade de Goiás, esta repercussão pode ser evidenciada por meio da nota publicada no jornal *O Estado de Goiás*, de 07 de novembro de 1891:

ENCYCLICA SOBRE O ROZARIO § O Santo Padre Leão XIII ainda esteanno [sic] quis manifestar sua devoção a Nossa Senhora do Rozario, e a esperança que Elle nutre de conseguir o triumpho da religião mediante a reza do Rozario. § Sua santidade publicou em 22 de setembro passado e dirigio a todos os Bispos *outra* Encyclica [Octobri Mense] sobre a reza do Rozario durante o mez de outubro passado. Apesar de a ter percebido o nosso Diocesano, já concludo o mez de outubro, comtudo [sic] durante todo aquele mez houve todos os dias o exercício do Rozario com praticas quotidianas na Egreja em que officiam os R.R. P.P.Dominicanos.<sup>539</sup>

No caso em questão, o intervalo entre a publicação do documento no Vaticano e sua recepção e repercussão, na Diocese de Sant’Anna de Goiás, foi de apenas dois meses. Um período de tempo, relativamente, curto, considerados, entre outros fatores, o estágio técnico dos meios de comunicação da época, a condição das estradas e a grande distância existente entre a Cidade de Roma e Goiás. Nesta data, estava bispo na diocese, dom Cláudio José Ponce

<sup>538</sup> O concílio é uma reunião de todos os bispos católicos, geralmente presidido pelo papa, que objetiva discutir doutrina, dogmas, rediscutir orientações pastorais e heresias. Geralmente os concílios recebem por nome, o local onde são realizados. O Concílio de Trento foi o vigésimo realizado na história da Igreja, entre 13 de dezembro de 1545 a 4 de dezembro de 1563. Significou uma reforma geral na Igreja, sobretudo em reação ao protestantismo. Neste concílio, foram confirmados os sete sacramentos e os dogmas eucarísticos.

<sup>539</sup> ENCYCLICA sobre o rozario. *O Estado de Goyaz*, Cidade de Goiás, 07 nov. 1891. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. (Grifo nosso).

de Leão<sup>540</sup>, cujo governo espiritual diante da diocese de Sant'Anna datou de 1881 a 1890. Na citação anterior, a palavra “outra” confirma a repetida atenção de Leão XIII ao Rosário. Entre 1883 e 1897, o papa dedicou a esta devoção dez cartas encíclicas.<sup>541</sup> Se ficou evidente que, no final do século XIX, os fiéis católicos assistiram uma intensa campanha de divulgação rosarina, passamos a discorrer sobre os termos desta prática religiosa em momentos históricos anteriores. A prática devocional ao Rosário foi expressiva no início da missionação católica no Brasil, principalmente, no segundo e terceiro séculos da colonização portuguesa (XVII e XVIII). Pretendemos mostrar o percurso histórico de alguns elementos que transformaram a devoção rosarina, desde os séculos iniciais até o momento em que foi experienciada por Anna Joaquina, na Cidade de Goiás.

Bloch compreendeu o tempo histórico, em sua natureza, como um *continuum* e perpétua mudança (transformação).<sup>542</sup> O itinerário histórico da devoção rosarina será importante para nos auxiliar na compreensão das transformações desencadeadas. Com a narrativa historizante da devoção ao Rosário não pretendemos analisar os processos que levaram à sua constituição histórica, tampouco localizar sua “origem”. Ofereceremos ao leitor informações que favorecem a percepção da historicidade desta devoção, valorizando, no âmbito histórico e semântico, suas ‘permanências mutáveis’, em diferentes circuitos culturais, principalmente naqueles estabelecidos pela expansão marítima portuguesa, ocorrida concomitantemente à expansão do cristianismo (católico), sobretudo, no continente africano e na América Portuguesa.

Em relação ao estudo das manifestações culturais complexas, seguimos a advertência apontada por Marina Souza em sua pesquisa sobre as festas de coroação do rei do Congo, também íntimas ao universo devocional rosarino. Segundo esta autora, as manifestações culturais complexas não portam iguais formas e significados e, em seu transcurso histórico, são continuamente (de)codificadas por seus atores. Consideramos

---

<sup>540</sup> Cláudio José Ponce de Leão na Bahia em 20.02.1841. Recebeu ordem de presbítero em 15.06.1867. Foi eleito bispo de Goyaz em 13.05.1881 e sagrado em 24.07 do mesmo ano. Governa a diocese de Sant'Anna de Goyaz por nove anos, sendo transferido para o bispado de Porto Alegre – RS. Cf. SILVA, José Trindade da Fonseca e. *Lugares e Pessoas: subsídios eclesiais para a História de Goiás*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006.

<sup>541</sup> *Supremi Apostolatus*, de 1º de setembro de 1883, *Superiore Anno*, de 30 de agosto de 1884, *Octobre Mense*, e 22 de setembro de 1891, *Diuturne Temporis*, de 5 de setembro de 1898, *Magnae Dei Matris*, de 8 de setembro de 1892, *Laetitiae Sanctae*, de 8 de setembro de 1893, *Lucunda Semper*, de 8 de setembro de 1894, *Adiutricem Populi*, de 15 de setembro de 1895, *Fidentem Piumque Animum*, de 20 de setembro de 1896 e *Augustissimae Virginis Mariae*, de 12 de setembro de 1897. Observem que todas antecedem ao mês de outubro, dedicado ao Rosário.

<sup>542</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 54.

[...] as manifestações culturais como resultados temporários e em transformação constante de processos históricos e sociais, nos quais diferentes agentes estão envolvidos em determinadas relações de poder que determinam as formas segundo as quais os elementos culturais se combinam. Assim, são processos históricos, e não eventos particulares que levam à conformação de determinadas formas culturais. Mesmo quando recriados como dramas sociais, os eventos são símbolos de processos nos quais se inserem, mas que transcendem os acontecimentos particulares.<sup>543</sup>

No interior de um quadro referencial mais amplo, o século XIX representou, em oposição àquele dos séculos XVII e XVIII, um segundo momento na história da cristianização no Brasil. Como salientaram Beozzo e Marques<sup>544</sup>, ao longo dos oitocentos, a sociedade brasileira e, conseqüentemente, o catolicismo experienciado, passou por transformações provocadas, entre outros fatores, pelo fim do tráfico negreiro e pela entrada de migrantes europeus no país. Para Roland Barthes, discursos históricos horizontalizantes como este são, essencialmente, metonímicos, pois constroem sentidos por meio de palavras designativas de outros sentidos, produzindo uma relação de causa e efeito. Ao considerar a experiência religiosa de Anna Joaquina, não só valorizamos a estrutura das escolhas vividas pelos protagonistas do processo histórico, o que Barthes nomeia de história estratégica, como apostamos num diálogo entre dois tipos de discursos, o estratégico e o metonímico.<sup>545</sup>

É consenso na historiografia especializada, o impacto causado pelo movimento institucional católico conhecido por *romanização* ou *ultramontanismo* ocorrido no segundo momento da cristianização do Brasil. Por isto, os estudos sobre o catolicismo, ao longo do século XIX, em sua maioria, são enquadrados neste processo. Em poucas linhas, a Romanização significou a promoção da concepção institucional católica produzida em *Roma*, na Santa Sé, o epicentro da Igreja Católica, levada ao restante do orbe católico.<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002. p. 266.

<sup>544</sup> BEOZZO, José Oscar; MARQUES, Luiz Carlos Luz. Ordens religiosas, santidade e cultos: perspectivas de pesquisa entre a Europa e América Latina. In: SIMPÓSIO DA AISSCA, 2001, Roma. Mimeografado. p. 2.

<sup>545</sup> Segundo Barthes (2004, p. 174-175), ao considerar a estrutura do enunciado, o discurso histórico oscilaria entre diferentes pólos, segundo a densidade respectiva de seus índices e funções. Quando as unidades indiciais predominassem, ocorreria a história metafórica. Por sua vez, quando são predominantes as unidades funcionais, o discurso histórico tomaria uma forma metonímica. Mas quando os raciocínios são predominantes, o discurso histórico seria reflexivo ou estratégico, pois tentaria reproduzir a estrutura das escolhas vividas pelos protagonistas do processo relatado.

<sup>546</sup> A palavra romanização é, portanto, imbuída de um caráter geopolítico. Este, como dito, fica mais visível, por meio de seu sinônimo *ultramontanismo*. Como nos informa Azzi, numa perspectiva europeia, do centro do continente em direção ao Mediterrâneo, a cidade de Roma se situa além dos montes Apeninos. Esta expressão surgiu na França, como designativo para os padres que, não sendo nacionalistas, orientavam-se ao catolicismo romano, localizado *ultra montes Apeninos*, ou seja, além destes montes, daí a expressão *ultramontanismo*.

Em diversos lugares, e nessa pesquisa nos centramos na sede da Diocese de Sant'Anna de Goiás, onde viveu Anna Joaquina, a romanização provocou forte tensão entre a religiosidade praticada pela população, que se tornou conhecida, posteriormente, como catolicismo popular (catolicismo sertanejo), e a nova religiosidade proposta pela igreja Romana (catolicismo reformado). As orientações institucionais passaram a normatizar as práticas religiosas dos indivíduos para além das paredes físicas dos templos, interferindo no cotidiano e nas subjetividades dos fiéis. Promoveram novas formas de exercícios religiosos, inauguraram novas devoções, agenciaram novos valores e costumes. Conseqüentemente, este processo *transformou* suas práticas religiosas.

Após esta breve apresentação do quadro referencial religioso mais amplo, em fins do século XIX, restringiremos nossa observação ao itinerário histórico da devoção ao Rosário, objetivando construir pontes semânticas entre diferentes referentes temporais. Como defende Marc Bloch, o conhecimento histórico só é “digno de esforço apenas na medida em que, em lugar de uma simples enumeração, sem vínculos e quase sem limites, nos permitir uma classificação racional e uma progressiva inteligibilidade”<sup>547</sup>, será histórico todo “estudo de uma mudança na duração”.<sup>548</sup> Estas pontes semânticas são necessárias, pois, como alerta Bloch, em uma frase bem humorada, “os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário”<sup>549</sup> ou que “as mudanças das coisas estão longe de acarretar sempre mudanças paralelas em seus nomes”.<sup>550</sup> Mas não podemos perder o horizonte histórico, no qual avistamos que um “fenômeno humano é sempre um elo de uma série que atravessa as eras”.<sup>551</sup>

### 3.6 – AS INVENÇÕES DO ROSÁRIO

A Tradição Católica localizou na passagem do século XII para o XIII as origens históricas da devoção ao Rosário. Mas qual é o objetivo em se falar em origens? Para Marc Bloch, as origens são ídolos que hipnotizam os historiadores e, na maioria das realidades históricas, “a própria noção desse ponto inicial permanece singularmente fugaz”.<sup>552</sup> Por muito

---

Com a difusão do catolicismo praticado em Roma, para o restante do mundo, temos a *romanização* (AZZI, 1994).

<sup>547</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 45.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p.56.

tempo, os profissionais da história entenderam tautologicamente as origens como causas e/ou como explicações. Aos fatos do início das coisas humanas atribuíram uma importância extrema. No que diz respeito à história religiosa, Bloch afirmou que “o estudo das origens assumiu espontaneamente um lugar preponderante, porque parecia fornecer um critério para o próprio valor das religiões”.<sup>553</sup> Isto ocorreu, em especial, com o cristianismo “por essência uma religião histórica, cujos dogmas primordiais se baseiam em acontecimentos” e, em muitos momentos, os próprios primórdios funcionam como fundamentos últimos da fé. Ocorreu que os “nascimentos” foram colocados a serviço da apreciação dos valores, o que o autor rechaçou veementemente:

[...] o passado só foi empregado tão ativamente para explicar o presente no desígnio do melhor justificar ou condenar. De modo que em muitos casos o demônio das origens foi talvez apenas um avatar desse outro satânico inimigo da verdadeira história: a mania do julgamento.<sup>554</sup>

Sendo assim, o conhecimento dos primórdios de um fenômeno religioso é indispensável para a sua correta percepção. Até que ponto, sob um nome que não mudou, a fé permaneceu realmente imutável? Bloch nos diz que por mais intacta que seja uma tradição, sempre caberá ao historiador apresentar as razões (“humanas, é claro”) de sua manutenção. “A questão não é mais saber se Jesus foi crucificado, depois ressuscitado. O que tratamos de compreender é como é possível que tantos homens ao nosso redor creiam na Crucificação e na Ressurreição”.<sup>555</sup> O autor pontua que a “fidelidade a uma crença” é, como toda evidência, apenas um dos aspectos da vida geral do grupo.

Ela se situa no nó onde se misturam um punhado de traços convergentes, seja de estrutura social, seja de mentalidade. Ela coloca, em suma, todo um problema de clima humano. O carvalho nasce da glande. Mas carvalho se torna e permanece apenas ao encontrar condições de ambiente favoráveis, as quais não resultam da embriologia.<sup>556</sup>

Diante disto, declaramos que não queremos que o leitor tome a narrativa “embriológica”, apresentada a seguir, como uma explicação. Objetivamos sim mostrar que o passado, assim como as palavras de uma língua, é comandado pelo estado contemporâneo do vocabulário, que ele é produto do estado social do presente. Assim, apresentaremos, a partir de agora, os grandes quadros históricos, as diferentes temporalidades da devoção rosarina.

<sup>553</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 57.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>555</sup> BLOCH, loc cit.

<sup>556</sup> BLOCH, loc cit.

Se falamos da devoção ao Rosário, temos que marcar as diferentes formas utilizadas no século XIII, no século XVI e no final do século XIX, assim como os silenciamentos imputados. Como dissemos, nossa “‘historização’ objetiva construir pontes semânticas entre referentes temporais diferenciados”.

Segundo a Tradição Católica, Nossa Senhora teria aparecido a um religioso espanhol por meio de uma visão. Este foi Domingos de Guzmán (1170-1221)<sup>557</sup>, religioso que, tempos depois, fundou a Ordem Dominicana.<sup>558</sup> Nesta visão, Maria teria revelado ao santo que a saudação angelical de que se originou a oração Ave-Maria, deveria ser sistematicamente recitada. A quantidade de repetições foi estabelecida em cento e cinquenta vezes. Para controlá-las foi utilizado um recurso material, chamado de rosário, um cordão cujo número de contas correspondia à quantidade de repetições da oração. Nossa Senhora recebeu por causa disto um novo qualificativo, passou a ser invocada sob o epíteto Nossa Senhora do Rosário.

Algumas narrativas da Tradição Católica descrevem a visão de São Domingos com fecunda riqueza de detalhes. Aqui citamos, como exemplo, a narrativa sistematizada por

---

<sup>557</sup> Domingos nasceu em Caleruega, Castela, na atual Espanha. Em 1215, Domingos fundou com mais alguns religiosos uma pequena comunidade. Reza a Tradição, eram dezesseis. Alguns anos depois, esta comunidade teve suas regras aprovadas pelo Papa Honório III, surgindo, portanto, a Ordem dos Pregadores (Ordo Prædicatorum), cujo carisma, o próprio nome informa, residia na pregação do Evangelho. Por este motivo, seus religiosos assinam O.P. após seus nomes (LUCAS, 1969, p. 442). O primeiro convento dos Pregadores foi erigido em Toulouse, França (LEHMANN, 1935, p. 110). Passados apenas treze anos após sua morte, em 1234, Domingos de Guzmán foi canonizado, tornando-se conhecido para posteridade pelo epíteto São Domingos (LIMA JÚNIOR, 1956, p. 47-50). Em referência a seu fundador, a ordem ficou conhecida também como ordem dos Dominicanos.

<sup>558</sup> A título de curiosidade, os dominicanos são também conhecidos tradicionalmente como “cães do senhor” (LUCAS, 1969, p. 442-443). Tal alcunha originou-se em um jogo de palavras, decorrente da grafia em latim *dominicanus*. Aliado a isto, existe também no idioma latino uma outra expressão que lembra a palavra *dominicanus*. Trata-se da expressão *domini canes* que significa cães do senhor, ou o singular, *dominus canis*. A proximidade entre as duas palavras foi valorizada em algumas pinturas relativas a São Domingos. Por isto, em algumas imagens sobre este santo ou sobre os dominicanos, freqüentemente são representados cães. Segundo Hilário Franco Júnior (2003, p. 614), no século XIII, foi corrente a etimologia, segundo a qual seu nome viria de *Dominus canis*, (cão do Senhor) e indicaria a fidelidade e combatividade do santo. A palavra latina *dominicanus* deriva-se de *Dominicus*, grafia latina para Domingos, que por sua vez, deriva de *dominus* (Senhor). Contudo, para além destes elementos, a nomenclatura “cães de guarda”, adquire certa propriedade de sentido, ao mesmo tempo em que é revestida de curiosa ironia, quando, por exemplo, sabemos que os dominicanos dirigiram a Inquisição contra os Albigenses (VAINFAS, 2000, p. 308) ou quando sabemos que o teólogo do Papa é sempre um dominicano. *De fato, são eles os cães de guarda do rebanho de fiéis* (LUCAS, 1969, p. 443). Outra passagem, não irônica, mas curiosa, também atesta a relação entre a memória de Domingos e a figura do cão. Segundo a Tradição, a mãe de Domingos de Guzmán, antes de seu nascimento, teve uma *visão* que seria um prenúncio da santidade da criança que estaria por vir: viu ela um cão tendo na boca um arquite, ou seja, um pedaço de corda coberto de breu, enrolado em um pau resinoso utilizado para iluminar. Esta passagem aparece descrita na obra *Legenda Áurea*, de fins do século XIII: “Antes de seu nascimento, sua mãe viu em sonhos que carregava no útero um cãozinho que trazia uma pequena tocha ardente na boca e que, ao sair do útero, incendiava o universo todo com ela” (VARAZZE, 2003, p. 614-615).

Augusto de Lima Júnior<sup>559</sup>, publicada em 1956, em *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*

Um dia [...] estava Domingos de Gusmão em oração em uma cela, diante de uma imagem de Maria Santíssima, quando ouviu dos lábios da Senhora a indicação de que, assim como a saudação do Anjo anunciando a redenção do mundo, fora Ave-Maria, assim essas palavras que a haviam consagrado Mãe do Salvador, serviriam, também, para a conversão dos heréticos. Em obediência a essa mensagem de Nossa Senhora, Domingos compôs o Rosário, meio de oração que intercalando as Ave-Marias com as pequenas meditações dogmáticas da Vida, Paixão e Morte de Jesus Cristo, continham toda a doutrina cristã e encerravam uma prece muito cara ao coração da Santíssima Virgem, ao alcance das pessoas mais humildes, ensinando, ao mesmo tempo, que rezava o Rosário, o Evangelho resumido, que conquistava as almas e as colocava em atitude de humildade diante da Mãe do Salvador do Mundo.<sup>560</sup>

Esta citação é portadora de um expressivo frescor, que transforma seu leitor em testemunha ocular do evento narrado. Este efeito lingüístico é resultante de um procedimento narrativo nomeado por Roland Barthes como efeito de real. Para o autor, quando o enunciante recheia seu enunciado de detalhes provoca, conseqüentemente, uma impressão de realidade, na qual “o ‘real’ nunca é mais que um significado não formulado, abrigado atrás da onipotência aparente do referente”.<sup>561</sup> Para Barthes, os discursos de pretensão realista conhecem apenas um esquema semântico de dois termos: o referente e o significante. É como se a narrativa de Lima Júnior fosse “uma cópia pura e simples de uma outra existência, situada num campo extra-estrutural, o ‘real’”.<sup>562</sup> Diante de narrativas como esta, deveríamos sempre nos perguntar sobre o lugar que ocupa o ‘real’ na estrutura discursiva. Pergunta, claro, necessariamente excomungada das narrativas da Tradição Católica, tendo em vista que a colagem entre o referente (o ‘passado’, o ‘real’) e o significado lhe é essencial e definidora de sua pertinência e de sua natureza discursiva específica. Tal procedimento provoca uma *ilusão*

---

<sup>559</sup> Somos cientes do risco em tomar a de Lima Júnior como exemplo da Tradição Católica. O próprio autor adverte em seu prefácio “este livro não se destina à edificação religiosa nem o autor pretende com ele, inscrever-se entre os ‘escritores católicos’”. Diante desta ressalva, fica clara a vinculação entre o universo católico e a narrativa do autor. Caracterizam esta relação as várias passagens de seu livro nas quais expressa seu catolicismo. A dedicatória do livro, feita a bispos, cônegos, padres e comunidades religiosas também justificam a vinculação. Outras obras de cunho religioso foram produzidas pelo autor (sobre dom Bosco e sobre educação cristã) e igualmente publicadas por editoras católicas (Salesianos). Enfim, entre outros tantos elementos, caracterizam a relação entre o relato do autor e a Tradição Católica o fato do autor compendiar vários documentos religiosos como “embreantes de escuta”, ou seja, como fontes informacionais em sua obra.

<sup>560</sup> LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p. 50. (Grifo nosso).

<sup>561</sup> BARTHES, Roland. O discurso da história. In: \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 178.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 177.

*referencial*, por meio da qual o emissor deixaria o referente falar por si só, produzindo e oferecendo ao seu leitor uma narrativa repleta de ‘verdade’. Este procedimento não é exclusivo de Lima Júnior. A maioria das narrativas, que propõe a descrever eventos religiosos, reproduz a mesma estrutura discursiva, à medida que tem nela sua condição de existência. Identificamos, no discurso da Tradição Católica, o que Barthes observou no discurso histórico. Este é um tipo de discurso cujo “referente é visado como exterior ao discurso, sem que nunca seja, entretanto, possível atingi-lo de fora do discurso”.<sup>563</sup> Como então, deveríamos nos comportar diante de “estratégias discursivas” como esta? Assumir que o “real”, ou para utilizar outros sinônimos, o passado, o referente, o contexto é antes de tudo um significado, um texto, um discurso (re)construído; assumir que a materialidade do real escapa sempre à vontade e à intenção discursivas. Não devemos tomar um significado como o “real”.

Apresentamos a narrativa de Lima Júnior, como um exemplo de narração contemporânea da visão que São Domingos teve de Nossa Senhora, transmitida, ao longo dos tempos, pela Tradição Católica. Apesar dessa pesquisa não possuir um caráter de historiografia religiosa, ou de comparação de hagiografias, muito menos sobre história medieval, é necessário apontar uma outra narrativa, de preferência a mais próxima ao período em que teria se passado o evento da visão do santo. Certamente, seria ela a coletânea hagiográfica que se tornou conhecida por *Legenda Áurea: vida de santos*, escrita no final do século XIII<sup>564</sup>, pelo arcebispo de Gênova, Jacopo de Varazze (1229-1298).<sup>565</sup> Como salienta Hilário Franco Júnior, trata-se de um conjunto de textos de grande valor moral e pedagógico (*legenda* = ‘aquilo que deve ser lido’ ou ‘leitura da vida de santos’ e *aurea* = de ouro). Seu autor tinha por objetivo oferecer aos seus colegas de hábito um material teologicamente correto, assim como livre de qualquer contágio herético, como subsídio para elaboração dos sermões. Dos cento e cinquenta e três biografados na *Legenda Áurea*, somente três

<sup>563</sup> BARTHES, Roland. O discurso da história. In: \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 177.

<sup>564</sup> A data precisa de publicação é tema de discussão entre os medievalistas. Mas, varia entre 1252, a mais recuada, e 1270.

<sup>565</sup> A edição por nós consultada é de 2003, cujo tradutor da versão em latim, autor da apresentação e notas é o historiador medievalista Hilário Franco Júnior. Esta obra conheceu enorme sucesso na Idade Média, comprovado pelas quase 1100 cópias manuscritas que foram preservadas até os dias atuais. Contudo, após o século XVI, em razão do protestantismo, do humanismo, do capitalismo e do absolutismo, a obra teve a sua influência sensivelmente diminuída (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 24). A primeira versão impressa desta obra é de 1470, em latim. A versão por nós consultada, de Franco Júnior, é a mais integral existente em português e teve como objeto de tradução a edição de 1845, de Theodor Graesse, intitulada *Legenda Áurea, vulgo historia lombardica dicta*. Varazze entrou para a Ordem dos pregadores aos 18 anos e, após 1267, tornou-se líder da Ordem na província da Lombardia. Em 1292 foi sagrado, pelo papa Nicolau IV, arcebispo de Gênova.

pertenceram ao mesmo século da publicação (Pedro Mártir, Domingos e Francisco). Se Domingos de Guzmán morreu em 1221 e a obra data da segunda metade deste mesmo século, houve grande proximidade entre o tempo da enunciação (a obra de Varazze) e o tempo da matéria enunciada (a “biografia” de Domingos). Neste sentido, ao lermos o capítulo dedicado ao santo, esperávamos recolher mais detalhes e informações sobre a visão de Nossa Senhora e almejávamos a possibilidade de identificar um marco temporal mais preciso para o surgimento da narrativa da devoção ao Rosário. Jacopo de Varazze oferece várias informações sobre o santo: seu primeiro contato com a heresia surgida na região de Toulouse; do seu desejo de organização da própria Ordem, “cuja missão fosse percorrer o mundo pregando e fortalecendo a fé católica contra os hereges”<sup>566</sup> e a confirmação dada pelo papa Honório, em 1216. Varazze apresenta uma relação das atitudes indicativas da santidade de Domingos, manifestadas ainda em vida: quando, ameaçado de morte, no primeiro contado com os hereges, solicita uma morte lenta, por meio do esquartejamento de seu corpo<sup>567</sup>; quando quis vender seu próprio corpo para pagar a dívida dos que se venderam ao erro; as visões que teve o santo; a transposição física de seu corpo<sup>568</sup>; o odor “maravilhoso” que emanou de seu corpo<sup>569</sup>; quando restituiu à vida duas pessoas; quando multiplicou o pão para seus frades famintos, à semelhança de Jesus; de seu dom de línguas<sup>570</sup>; de seu encontro com o diabo<sup>571</sup>; do costume de autoflagelação<sup>572</sup> e, por fim, quando, em 1221, próximo a Bolonha, Domingos “dormiu no Senhor”, quando ocorreu “trânsito”, sua “migração”.<sup>573</sup> Isto, para nos limitar aos fatos ocorridos em vida, posto que Varazze também oferece um inventário dos milagres feitos após a morte do Santo.<sup>574</sup>

<sup>566</sup> VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*: vida de santos. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 616.

<sup>567</sup> “Eu imploraria a vocês que não me ferissem mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem um após o outro cada um de meus membros e que os colocassem diante de meus olhos antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem como desejassem” (VAREZZE, 2003, p. 616).

<sup>568</sup> “[...] certa feita ele chegou a um mosteiro quando os frades dormiam, e não querendo incomodá-los, fez uma oração e a porta fechada se abriu para ele e seu companheiro. A mesma coisa aconteceu quando ia a uma igreja [...] e chegando tarde encontraram-na fechada. O bem aventurado Domingos fez uma oração e subitamente se encontraram no interior da igreja, onde passaram toda a noite em oração” (VAREZZE, 2003, p. 620).

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 620; 628.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 623.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>572</sup> “Toda noite recebia de sua próprias mãos três chicotadas com uma corrente de ferro, um por si mesmo, outra pelos pecadores que estão no mundo e a terceira por aqueles que estão padecendo no Purgatório” (VAREZZE, 2003, p. 625).

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>574</sup> Entre eles, a ressurreição de três pessoas, uma criança, um servo e o filho de um peregrino húngaro que morreu em visita as relíquias de seu corpo; narra ainda a restituição da visão a um doente que há 18 anos esteve cego (VAREZZE, 2003, p. 628-629).

O leitor deve estar se perguntando porque oferecemos tantos detalhes da narrativa de Varazze sobre São Domingos. Queremos evidenciar que se o autor da *Legenda Áurea* descreveu pormenores da vida do santo, por que deixaria de informar sobre a visão que teve da Virgem solicitando-lhe a instituição do rosário? Esta passagem não existe na hagiografia construída por Varazze. O que isto significa? Entre outras coisas, que esta visão foi *inserida* na vida do santo, em momento posterior ao século XIII. O que contraria, todas as narrativas posteriores a esta. Franco Júnior salienta que, na caracterização dos santos, Jacopo de Varazze construiu arquétipos e não biografias historicizantes. O que sobressai aos seus escritos é uma espécie de “sentido último e atemporal”.<sup>575</sup> Mais que uma realidade, o autor ofereceu uma representação, uma figuração de algo transcendente com a qual o “ser humano não poderia ter contato direto nem compreender senão por meio do símbolo”.<sup>576</sup> “Verdadeiro”, para o hagiografista do século XIII, não significava a correspondência entre os fatos narrados e sua realidade externa, objetiva e concreta. “Verdadeiro” era a correspondência com tudo aquilo que “escapava à esfera humana, que revela o magnífico destino do santo”.<sup>577</sup> Não encontramos outra hipótese para que o autor da *Legenda Áurea* tivesse se calado sobre a visão em que Nossa Senhora apresenta o Rosário a São Domingos. É possível, como dissemos, que esta narrativa tenha sido arregimentada em data posterior ao século XIII. Não foi possível apontar quando ocorreu este acréscimo.

A partir da narrativa de Lima Júnior, citada anteriormente, podemos apontar características recorrentes nas narrativas sobre a devoção ao Rosário. Apresentada como uma devoção mariana, considerada uma devoção “popular”, ela foi difundida na história do catolicismo, notadamente, após o século XVI. Na história do catolicismo brasileiro, foi largamente praticada desde os tempos coloniais até o final do século XIX. Outro sentido de devoção popular reside no fato de que a mesma conheceu especial sucesso histórico entre “as pessoas humildes”, isto é, entre os menos favorecidos em conhecimentos eruditos e em recursos materiais (o que no, final do século XIX, começou a ser definido pela idéia de “popular”). Além disto, o rosário funcionou como um catecismo sintético dos preceitos católicos, devidamente referenciados em passagens evangélicas. Outro ponto relacionado ao anterior, é que o rosário foi um importante instrumento de conversão ao catolicismo. Por fim, que esta devoção foi investida de forte conotação belicosa em relação aos conflitos religiosos,

<sup>575</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 16.

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>577</sup> FRANCO JÚNIOR, loc. cit.

intra e entre religiões, respectivamente, podemos citar como exemplo o caso da heresia albigense e do conflito com os muçulmanos, nas batalhas do Lepanto e de Aljubarrotas, apresentadas adiante.

O surgimento da devoção ao Rosário se relacionou aos referenciais históricos mais gerais do ocidente europeu. Relembramos que Domingos de Guzmán ficou famoso ao combater a heresia dos Albigenses (catarismo), que se espalhou pelas regiões do sul da atual França e do norte da península itálica.<sup>578</sup> A Igreja, então, entregou aos dominicanos a tarefa de combatê-la, por meio de uma das primeiras instaurações da Inquisição.<sup>579</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, em seu estudo *Montaillou povoado occitânico (1294-1324)*, dedicou-se à história da “terra prometida do erro”, a região francesa onde, desde o século XIII, pululavam os heréticos albigenses: o condado de Foix, atual Ariège. Segundo Ladurie, por diversas vezes, esta região testemunhou a instauração do tribunal inquisitório. A primeira se deu entre 1240 e 1250. Neste período, em 1244, ocorreu a queda de Montségur, o “último bastião dos cátaros”. Em 1265, e depois em 1272-1273, a região voltou a presenciar a manifestação dos inquisidores. Após um período de “controle mais cômodo do desvio, de uma relativa distensão”, ocorreram duas novas ofensivas inquisitoriais: entre 1298-1300 e entre 1308-1309. Nesta última, o tribunal pôs em estado de detenção um povoamento inteiro, a aldeia campesina de Montaillou, objeto central do estudo de Ladurie e último reduto para a “heresia herrante”. Até 1300, “longe das polícias de todo tipo” esta aldeia ofereceu um “terreno fértil e de início sem grande perigo [...] para a ação militante dos irmãos Authié, missionários da reconquista cátara”. Por fim, entre 1318 e 1326, sob a animação do monge cisterciense, Jacques Fournier, futuro papa Bento XII, a região foi novamente palco da Inquisição. Neste período, elaboraram o processo canônico utilizado por Ladurie para construir sua monografia sobre Montaillou. Até o concílio de Viena, em 1312, os dominicanos eram os únicos a conduzir o jogo repressivo da Inquisição. Após, os bispos locais passam a dividir com eles os poderes na direção do tribunal do Santo Ofício.<sup>580</sup>

Em relação aos referenciais históricos mais gerais, a passagem do século XII para o XIII, o teólogo José Comblin afirma que tal período foi palco de “avalanchas de fenômenos

<sup>578</sup> O catarismo foi condenado no 4º Concílio Lateranense (1215), pelo Papa Inocêncio III (1198-1216).

<sup>579</sup> Ver: VAINFAS, Ronaldo (Dir.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 308; FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 13. Posteriormente, entre os séculos XVI e XVIII, esta instituição se fortaleceu intensamente, com a instalação do Tribunal do Santo Ofício, como um tribunal inquisitório permanente, tendo sido dirigido, sempre, por um religioso dominicano.

<sup>580</sup> LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou, povoado occitânico, 1294-1324*. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 13-19.

religiosos”, resultante da ação de “animadores” sociais que conseguiram atrair e converter multidões de católicos, dando origem a um “mundo de comunidades” que receberam vários nomes, “sendo o de Albigenses o mais usado”.<sup>581</sup> O autor nos conta que o papa Inocêncio III incumbiu a Ordem Cisterciense, a mais poderosa naquele momento, de frear o movimento de expansão da heresia e de convertê-los novamente ao caminho católico. Como vinham de mosteiros muito ricos e “não sabiam falar aos pobres” os cistercienses fracassaram. Faltava-lhes a “capacidade missionária”. As necessidades do mundo cobravam novas práticas e novos perfis religiosos. É neste contexto, pois, que surgem Domingos de Guzmán, na região da atual Espanha, e Francisco de Assis, na península itálica. Como escolheram a “via da pobreza”, José Comblin afirma que estes religiosos obtiveram sucesso onde as ordens poderosas fracassaram. Estavam, pois, estes religiosos, mais próximos das “massas populares do mundo rural e das cidades”, se instalando no meio do “povo”, *locus* endêmico das práticas hereges.<sup>582</sup> Ao menos é esta a conclusão de Comblin. Claro fica que este autor faz uma leitura da situação religiosa européia do início do século XIII a partir de sua localização teológica do século XX. Isto é, que, filiado à Teologia da Libertação, relê o passado e visualiza os “pobres”, o “povo” e exalta, pois, a ação missionária e a vida “realmente evangélica” dos franciscanos e dominicanos. A máxima historiográfica que afirma que existem tantos passados quantos presentes, confirma-se mais uma vez.

### 3.7 – O ROSÁRIO DE GUERRA

Que, pois a própria Rainha do Céu haja ligado a esta oração uma grande eficácia, demonstra-o o fato de haver ela sido instituída e propagada pelo ínclito S. Domingos, por impulso e inspiração dela, em tempos especialmente tristes para a causa católica, e bem pouco diferentes dos nossos, e instituída como um *instrumento de guerra* efficacíssimo para combater os inimigos da fé.<sup>583</sup>

Franco Júnior informa que tanto o contratualismo quanto o belicismo foram partes integrantes da psicologia coletiva medieval. O Belicismo seria a interpretação do mundo como “palco de luta ininterrupta entre as forças irreconciliáveis do Bem e do Mal, ao qual nada e ninguém poderia ficar alheio”. Vários santos, em nome deste combate, deixavam de

<sup>581</sup> COMBLIN, José. O projeto de Aparecida. *Cuadernos Movimiento “Tambien Somos Iglesia”*, Chile, 03 ago. 2007. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=28956>>. Acesso em: 16 abr. 2008.

<sup>582</sup> COMBLIN, loc. cit.

<sup>583</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Octobri mense*. Roma, 1891. Disponível em:

<[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 17 ago. 2007.

lado a caridade e a piedade cristãs para matar e mutilar seus adversários de fé. Assim, a vida cotidiana era “vista como uma luta contra as forças demoníacas, cujo objetivo era a salvação espiritual”. Para o autor, as necessidades do corpo também faziam parte deste “combate” e representaram a maior expressão do belicismo psicológico medieval. Contra a fome, o jejum; contra os desejos da carne, o corpo nu sobre os espinhos (São Bento), sob a neve (São Francisco) e a mutilação com açoites (São Domingos).<sup>584</sup> Este belicismo tonalizou os conflitos heréticos e, também, contra os muçulmanos.

A narrativa da visão de São Domingos foi comumente desenvolvida na iconografia hagiográfica de Nossa Senhora do Rosário. A iconografia dos santos, chamada também de *estampas*, foi uma solução plástica para as narrativas tradicionais (textuais e orais). Na iconografia de Nossa Senhora do Rosário, Maria se apresenta geralmente sentada, tendo seu filho sobre o joelho, o qual segura um rosário. Algumas imagens representam Maria dando o rosário ao santo e em outras, além deste santo, aparece também Santa Catarina de Siena, recebendo o rosário do menino Jesus.<sup>585</sup> Em Goiás, à época de Anna Joaquina, o costume de se presentear com estas estampas foi bastante comum, como podemos verificar:

Dia 19 [01.1925] dia de s. [São] Pedro de Alcantara, as 6 horas da manhã P.<sup>o</sup> [padre] Caetano veio dizer missa no Hospital da Caridade. As meninas cantoras do Côro do Carmo, cantarão na missa acompanhada com armonium, [harmônio] depois O P.<sup>o</sup> Caetano fez a bonita prática (Lad.<sup>a</sup> [ladainha] e terço) As 5 horas da tarde foi o cazam.<sup>10</sup> [casamento] de Durval e Benedicta, forão os padr.<sup>os</sup> [padrinhos] Eu Mariq.<sup>a</sup> [Mariquinha] Joaq.<sup>m</sup> Jube [Joaquim Jubé] e Ben.<sup>e</sup> [?] Gonsalves Cord.<sup>o</sup> [Cordeiro?] dipois [depois] foi offerecido calix de vinho as pess.<sup>a</sup> [pessoas] Depois do Cazam.<sup>10</sup> Nos todos fomos no Hospital p.<sup>a</sup> [para] rezar para S. [São] Pedro, q.<sup>o</sup> [quando] acabou o P.<sup>o</sup> Caetano distribui estampas p.<sup>a</sup> o povo, e foi t.m bem [também] offerecido 1 bandeja de balas confeitos caramelos, as meninas q' [que] cantarão e vinho p.<sup>a</sup> o P.<sup>o</sup> Jubé, depois fomos tomar cha em caza dos Noivos.<sup>586</sup>

As estampas preferidas pela população foram as coloridas. No período de redação do *Memorial*, eram raras, e igualmente valorizadas, as impressões coloridas. Pelo costume de representar iconograficamente algumas devoções, as estampas foram nomeadas, na linguagem sertaneja, de santinhos. A poetisa vilaboense Cora Coralina testemunhou este costume em seu poema intitulado *Frei Germano* [Frei Germano Llech O.P.]. Cora coralina, lembrando-se de

<sup>584</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 18-19.

<sup>585</sup> MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, iconografia, folclore. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. p. 434-435.

<sup>586</sup> MARQUES, 1925.01.19. (Grifo nosso).

“quando eu era menina / bem pequena”, pelos idos da última década do século XIX, posto que nasceu em 1889, nos conta de quando “via passar / os frades dominicanos”, por sua rua, com

Túnica branca / Larga correia na cintura / prendendo um rosário / de contas grossas. / Hábito solto. / Cruz ao peito. / Sapatões pesados. / Um chapéu grande, preto, / de abas presas, reviradas. / Às vezes, também, / conforme o tempo, / anacrônico, enorme, / um guarda-chuva / amarelado, abarracado. / Muito austeros. / Muito ascetas. / Muito graves. / *corria a lhes pedir a benção / ganhar santinho*.<sup>587</sup>

Voltando ao nosso itinerário, como dito, a Ordem dos Pregadores, ou dos dominicanos, foi fundada no século XIII, período da história da Igreja conhecido como Cristandade Medieval. Os dominicanos, juntamente com os franciscanos, foram chamados “ordens mendicantes”<sup>588</sup> e foram constituídas, praticamente, no mesmo período.<sup>589</sup> Eram chamadas mendicantes porque uma de suas características principais foi o voto de pobreza. Quem fizesse seus votos nestas ordens deveria viver exclusivamente da caridade pública.<sup>590</sup> Para Franco Júnior, as Ordens Mendicantes foram caracterizadas por sua prática despojada. Humildes, não possuíam bens materiais e viviam de esmolas. Seus membros se

<sup>587</sup> CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993. p. 71. (Grifo nosso).

<sup>588</sup> SANTOS, Edivaldo Antônio dos. *Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)* Fundação e consolidação da Missão Dominicana no Brasil. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996. p. 08-09.

<sup>589</sup> Esta aproximação entre as duas ordens foi registrada na hagiografia de São Domingos, produzida por Varazze, ainda na segunda metade do século XIII. “Um frade menor [expressão de humildade pela qual são conhecidos os franciscanos], que, por muito tempo, fora companheiro de São Francisco, contou a vários irmãos da Ordem dos Pregadores; ‘quando o bem-aventurado Domingos estava em Roma para a confirmação de sua Ordem junto ao papa, orando à noite viu em espírito Cristo nos ares tendo nas mãos três lanças que vibrava contra o mundo. Sua mãe acorreu rapidamente e perguntou o que queria fazer. Ele: ‘como todo o mundo está cheio de três vícios, a soberba, a concupiscência e a avareza, quero destruí-lo com estas três lanças’. Então a Virgem ajoelhou-se diante dele e disse: ‘Filho caríssimo, tenha piedade e tempere a sua justiça com misericórdia! [...] modera o furor, filho, e espera um pouco mais, pois existe um escravo fiel e intrépido lutador que percorrerá o mundo todo e o submeterá e o subjugará ao Seu domínio. Darei a ele a ajuda de outro escravo que também combaterá fielmente’. O Filho: ‘Sua presença faz me acalmar, mãe, mas quero ver os homens a quem está destinada tarefa tão difícil’. Ela então apresentou São Domingos a Cristo, que disse: ‘Ele é verdadeiramente bom e intrépido lutador, e fará com empenho o que você disse’. Cristo também viu São Francisco, a quem elogiou da mesma forma que ao primeiro. Durante esta visão, São Domingos observou atentamente seu companheiro, que ainda não conhecia, e quando o encontrou no dia seguinte na igreja como o vira à noite, reconheceu-o sem que o apresentassem, abraçou-o e dando-lhe santos beijos disse: ‘Você é o meu companheiro, percorrerá o mesmo caminho que eu, fiquemos juntos e nenhum adversário nos vencerá. Domingos contou-lhe detalhadamente a mencionada visão e depois disto foram, de fato, um só coração e uma só alma no Senhor, o que recomendaram que as futuras gerações perpetuamente respeitassem” (VARAZZE, 2003, p. 618-619).

<sup>590</sup> MAIA, Antônio. *Pequeno Dicionário Católico*. [S.l.: s.n.], [1966?]. (Coleção Estrela do Mar). p. 131.

caracterizavam pelo apego à natureza, especialmente os franciscanos, e pela intensa pregação e repressão aos hereges, sobretudo, os dominicanos.<sup>591</sup>

A narrativa de Jacopo da Varazze (2003), datada de fins do século XIII, segundo a Tradição Católica, funciona como uma espécie de narrativa de origem para os dominicanos. Na narrativa, a respeito de São Domingos há uma passagem que bem expressa a característica mendicante da ordem fundada por ele. Ciente de sua morte<sup>592</sup>, o santo convocou seus irmãos religiosos e anunciou seu testamento: “Aqui está a herança que deixo em justa posse a vocês, como filhos. Tenham caridade, exerçam humildade, pratiquem a pobreza voluntária”. Em sua hagiografia, Varazze complementa a suposta fala, com os dizeres

Na verdade, o que ele [São Domingos] mais severamente proibia era que alguém introduzisse em sua Ordem posses temporais, invocando a mais terrível maldição do Deus onipotente e de si mesmo contra quem pretendesse macular a Ordem dos Pregadores com o pó dos bens terrenos.<sup>593</sup>

Para além do exposto, as ordens dominicanas e franciscanas inauguraram novas formas de “vida religiosa”. Em sua maneira de exercer a religiosidade, o “sacerdócio católico” comportava, até a época da constituição destas duas ordens, basicamente, duas formas de expressão e organização. De um lado havia o clero diocesano, que, sob a administração religiosa dos bispos, compunha as dioceses, estruturadas em matriz, paróquias e capelas e se colocava em convivência direta com a sociedade em que se fazia presente. Por outro lado, havia os “religiosos”, forma de vivência religiosa que congregava uma certa quantidade de pessoas (as comunidades) orientadas por regulamentos específicos (as *regulas* ou regras) que deveriam ser aprovadas pelo papa. A comunidade orientada por uma regra específica era chamada Ordem Religiosa, como os beneditinos, os jesuítas etc. Por isto, as pessoas que faziam seus votos nestas ordens passavam a ser chamadas de “religiosas” ou de “regulares”. Elas estavam obrigadas à clausura papal e se isolavam do contato mais próximo com o “mundo”. Também estavam isentas da jurisdição episcopal, possuindo sua própria hierarquia administrativa, independente da diocesana. Suas comunidades enclausuradas eram chamadas monastérios.<sup>594</sup>

<sup>591</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 13.

<sup>592</sup> O conhecimento da data de morte é um traço característico das narrativas hagiográficas.

<sup>593</sup> VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 627.

<sup>594</sup> Ver: MAIA, Antônio. *Pequeno Dicionário Católico*. [S.l.: s.n.], [1966?]. (Coleção Estrela do Mar). p. 172; LUCAS, Bárbara. *Grande Santos e figuras veneráveis*. Rio de Janeiro: Renes, 1969. (Nova enciclopédia católica, v. 5). p. 440.

Até o século XIII, assim se caracterizavam as ordens existentes. Após a aprovação das regras franciscanas e dominicanas, inauguraram-se outras possibilidades. Administrativamente, elas continuaram independentes da jurisdição diocesana, contudo, não eram mais comunidades isoladas socialmente. Os irmãos ou frades<sup>595</sup>, em oposição aos monges e monjas, caracterizaram-se pela inserção ativa em suas respectivas sociedades, com acentuadas características missionárias. Se antes havia os mosteiros, após o século XIII, passam a existir os conventos.<sup>596</sup>

Não obstante nossa opinião divergente, quanto à capacidade informacional de narrativas globalizantes (os chamados “contextos históricos”), baseados nos estudos de Franco Júnior, oferecemos ao leitor algumas informações gerais sobre os séculos XII e XIII. Foram transformações

[...] *materiais*, com maior produtividade agrícola e artesanal, progresso comercial e intensa urbanização; *intelectuais*, com o avanço das literaturas vernáculas, o nascimento das universidades e o desenvolvimento da filosofia escolástica; *religiosa*, com o despontar de sentimento menos formalista e mais interiorizado, menos preocupado com as aparências que com as intenções.<sup>597</sup>

Franco Júnior afirma que o surgimento das Ordens Mendicantes foi uma das “melhores expressões” deste novo quadro global, instaurado no Ocidente europeu, posto que “atendia melhor que as velhas ordens monásticas as novas necessidades sociais e espirituais”, do novo período. Ao contrário dos monges tradicionais, enclausurados em seus ricos e seguros mosteiros, os franciscanos e dominicanos atuam no meio dos leigos, recorrendo “mais às línguas vulgares que o latim, mais às narrativas de fundo folclórico que aos textos teológicos”.<sup>598</sup>

---

<sup>595</sup> Trata-se de um termo técnico, derivado de *frater*, que é preferível ao amplo “irmão”. *Frater* foi a “antiga forma de tratamento entre cristãos, foi adotada por dominicanos e franciscanos para indicar que entre eles a fraternidade e a igualdade eram mais importantes que a hierarquia das ordens monásticas tradicionais” (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 617).

<sup>596</sup> Cf. MAIA, Antônio. *Pequeno Dicionário Católico*. [S.l.: s.n.], [1966?]. (Coleção Estrela do Mar). p. 172; LUCAS, Bárbara. *Grande Santos e figuras veneráveis*. Rio de Janeiro: Renes, 1969. (Nova enciclopédia católica, v. 5). p. 440.

<sup>597</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. (Grifo nosso).

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 13. Apesar desta opção pelas línguas vulgares, entre o saber erudito, nas nascido nas universidades do século XIII, os grandes teólogos foram franciscanos (Boaventura e Roger Bacon) e dominicanos (Alberto Magno e Tomás de Aquino), como nos informa Franco Júnior.

Juntamente com os dominicanos, os irmãos Franciscanos se tornaram também grandes divulgadores da devoção ao rosário.<sup>599</sup> Foram eles os primeiros promotores desta devoção em terras brasileiras.

A devoção ao rosário chegou oficialmente em Portugal por solicitação de D. João I (1357-1433), quando foi estabelecida a primeira casa dominicana no Reino, como agradecimento à vitória obtida pelos portugueses na batalha de Aljubarrota (1385-1411). Tratou-se do Convento de São Domingos de Lisboa, que, posteriormente, teve importante atuação nos Tribunais do Santo Ofício. Contudo, antes do estabelecimento oficial dos dominicanos, a devoção ao rosário já era conhecida em Portugal. Deveu-se isto à ação dos frades franciscanos que também adotaram o rosário, tornando-o uma prática obrigatória entre os seus.<sup>600</sup>

No final do século XVI, outro evento concorreu para a consagração definitiva da devoção ao Rosário. Tratou-se da batalha do Lepanto. A inscrição desta batalha na história da devoção ao Rosário pode ser constatada na carta encíclica *Supremi apostolatus*, do papa Leão XIII, de 1883. Segundo suas afirmações, no século XVI, as “imponentes forças dos Turcos ameaçavam impor a quase toda a Europa o jugo da superstição da barbárie”. Entendam por bárbaros supersticiosos os turcos otomanos.<sup>601</sup>

Assim, em comemoração à vitória dos cristãos contra os turcos otomanos, na batalha do Lepanto, dada em 07 de outubro de 1571, Pio V, sumo pontífice entre 1566 e 1572,

<sup>599</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 54.

<sup>600</sup> FRANCO JÚNIOR, loc. cit.

<sup>601</sup> O final do século XVI representou o auge do poderio político-militar deste império. Sua área total atingiu mais de 5 milhões km<sup>2</sup>, abrangendo a Anatólia, os Bálcãs, o norte da África, o Oriente Médio, a Europa Oriental e o Cáucaso. Àquele período, o Império Otomano, colidiu-se, freqüentemente, com as grandes potências européias. No que diz respeito à Europa, o Mediterrâneo foi o principal palco destes conflitos. Em 1570, os turcos invadiram a ilha de Chipre, até então sob o governo de Veneza. Como o controle da ilha significava também o controle do Mediterrâneo, formou-se uma Liga Santa, sob o comando do espanhol Juan de Áustria e do papa Pio V, reunindo a República de Veneza, o Reino de Espanha, os Cavaleiros de Malta e os Estados Pontifícios. Assim, em 7 de outubro de 1570, deu-se a batalha na qual as forças otomanas foram derrotadas pelas “forças cristãs católicas”, que ficou registrada como batalha do Lepanto. “Nessa circunstância, o Pontífice São Pio V, depois de estimular os soberanos cristãos à defesa de uma causa que era a causa de todos, dirigiu todo seu zelo a obter que a poderosíssima Mãe de Deus, invocada por meio do santo Rosário, viesse em auxílio do povo cristão. E a resposta foi o maravilhoso espetáculo então oferecido ao Céu e à terra; espetáculo que empolgou as mentes e os corações de todos! § Com efeito, de um lado os fiéis, prontos a dar a vida e a derramar sangue pela incolumidade da religião e da pátria, junto ao golfo de Corinto esperavam impávidos o inimigo; de outro lado, homens inermes, com piedosa e suplicante falange, invocavam Maria, e com a fórmula do santo Rosário repetidamente a saudavam, a fim de que assistisse os combatentes até a vitória. E Nossa Senhora, movida por aquelas preces, os assistiu: porquanto, havendo a frota dos cristãos travado batalha perto de Lepanto, sem graves perdas dos seus, desbaratou e matou os inimigos e alcançou uma esplêndida vitória. Por este motivo o santo Pontífice, para perpetuar a lembrança da graça obtida, decretou que o dia aniversário daquela grande batalha fosse considerado festivo com honra da Virgem das Vitórias” (LEÃO XIII, 1883).

instituiu a festa de Nossa Senhora das Vitórias. Seu sucessor, o papa Gregório XIII (1572-1585) mudou o nome da festa que passou a ser tributada à Nossa Senhora do Rosário, pois o pontífice reconheceu no rosário o motivo da vitória alcançada.<sup>602</sup> Para Leão XIII, a atitude de Gregório serviu para intensificar a devoção à Nossa Senhora do Rosário, favorecendo a divulgação da recitação do rosário.<sup>603</sup> Seria este o segundo grande momento rosarino, se nos propuséssemos a criar uma periodização da história do rosário, segundo a Tradição Católica.

As informações citadas confirmam, até então, a relação estabelecida entre o rosário e os conflitos entre católicos e não-católicos (Lepanto e Aljubarrota, por exemplo) ou entre a reação católica e os movimentos que questionaram seus dogmas (caso da heresia albigense). Evidenciamos, assim, que o rosário foi um importante instrumento de conversão ao catolicismo, intimamente ligado à expansão do Cristianismo, durante as periodizações da história européia, tradicionalmente, conhecidas como “Baixa Idade Média” e “Idade Moderna”.

A devoção ao rosário recebeu também destaque durante a Contra-reforma, momento de afirmação dos preceitos católicos e mesmo de enfrentamento e reação aos movimentos reformadores protestantes. Desta forma, em sua origem, e ao longo de sua história, a devoção rosarina se relacionou a um magma semântico marcado por *conflitos* bélicos e de expansão e conversão ao cristianismo católico.<sup>604</sup> Salvo erro, residiu nisto o motivo de seu sucesso entre os marinheiros<sup>605</sup> que foram, por excelência, os atores sociais do processo de expansão dos ibéricos – e do cristianismo – pelas terras do além-mar. Àquela época, os marinheiros foram os braços militares das principais potências européias.

### **3.8 – GEOGRAFIA(S) ROSARINA: EUROPA – ÁFRICA-CENTRAL – AMÉRICA PORTUGUESA**

Com a difusão da devoção rosarina no continente europeu, com sua chegada em Portugal e com a instauração do contexto econômico de expansão marítima européia, novos

---

<sup>602</sup> MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, iconografia, folclore. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 431.

<sup>603</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo*. Irmandades e Confrarias na Capitania de Goiás. 1736-1808. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 259.

<sup>604</sup> No caso específico de Portugal, como nos informa Souza (2002, p. 61) “os padres tinham ordens de D. João II para levar a fé em Cristo para os mais longínquos lugares, pois assim quando outros portugueses lá chegassem, as relações e o diálogo seriam mais fáceis. Idealmente a Igreja deveria servir de posto avançado da expansão portuguesa e os naturais da terra, convertidos e iniciados nos preceitos da fé, deveriam tornar-se agentes propagadores do cristianismo”.

<sup>605</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira, op. cit., p. 250.

elementos passaram a interagir com a devoção à Nossa Senhora do Rosário. Surgida no século XIII, esta devoção foi revestida, posteriormente, com roupagem tridentina, assim como de adereços sincréticos, à medida que entrava em contato com outras culturas e outras historicidades.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário teve larga aceitação entre os africanos escravizados do Novo Continente. Segundo o “historiador” das devoções de Nossa Senhora, em Minas Gerais, Augusto de Lima Júnior (1889-1970), a relação entre a devoção da Senhora do Rosário e os escravizados se originou quando de sua cristianização pelos frades franciscanos “não existindo praticamente cidade ou arraial que não tenha uma capela do rosário ou igreja na qual não se eleve um altar à protetora dos humildes escravos”.<sup>606</sup> Os franciscanos, como vimos, juntamente com os dominicanos, foram os principais divulgadores históricos da devoção rosarina. Na bibliografia consultada não há consenso sobre o processo que resultou nesta adesão à devoção. Teria ela iniciado com a cristianização do continente africano? O contato dos escravizados com a devoção rosarina se deu durante o transporte para a América ou foi um fenômeno forjado na realidade cultural escravista das áreas do Novo Mundo colonizadas pelos cristãos católicos?

Em se tratando do continente africano, nos deteremos, em específico, na região denominada pela historiografia especializada como África Centro-Occidental que, entre os séculos XVI e XIX, compreendeu o que os portugueses conheciam por Congo e Angola.<sup>607</sup> Esta foi a circunscrição territorial da cultura bacongo, traço matricial da maioria dos escravizados traficados para a América portuguesa.<sup>608</sup>

O primeiro contato entre os portugueses e os habitantes do Congo, reino líder sem concorrentes entre todos os demais existentes na África Centro-Occidental, se deu em 1483, à época, um reino relativamente forte e estruturado.<sup>609</sup> Os principais interesses portugueses eram comerciais, principalmente, no tráfico de escravizados e no controle e exploração das minas. Entrevendo o fértil comércio, Portugal iniciou uma relação capitaneada pela difusão da fé cristã.<sup>610</sup> Em 1491, a corte congoleza foi convertida ao cristianismo. A conversão foi entendida como um processo intercultural, particularmente, complexo. Souza afirma que

<sup>606</sup> LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p. 56.

<sup>607</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002. p. 20.

<sup>608</sup> Atualmente, o antigo reino do Congo corresponde à área cultural que vai dos Camarões ao deserto de Kalahari (SOUZA, 2002, p. 42).

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 62.

“portugueses e congoleses traduziram noções alheias para a sua própria cultura, forjando analogias que os levaram a achar que estavam tratando das mesmas coisas, quando na verdade os sistemas culturais distintos permaneciam bastante inalterados”.<sup>611</sup> Os congoleses perceberam, imediatamente, a relação dada entre fé e poder existente entre os portugueses. Provavelmente, identificaram o rei de Portugal a *Nzambi Mpungu*, o deus congolês, que, situado no além oceano, teria enviado seus representantes, portadores de ritos religiosos e tecnologias que lhes eram desconhecidos.<sup>612</sup> Assim, ocorreu uma forte analogia entre as práticas religiosas banto e o cristianismo. Utilizando a cruz cristã, como um exemplo dos vários símbolos que sustentou estas relações análogas, Souza mostra como os congoleses, ao tempo que levavam os portugueses a achar que abraçavam integralmente a nova fé, estavam expressando e atualizando suas crenças tradicionais.<sup>613</sup> Para muitos povos bacongo, a cruz foi um símbolo de especial importância nas relações entre o mundo natural e o sobrenatural. Ela era uma representação básica de sua cosmologia<sup>614</sup>, organizada a partir da divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos, um sendo o reflexo do outro, e estando ambos separados pela água.<sup>615</sup> Para a citada autora, a única maneira de o povo congolês, do século XV, compreender o contato com os portugueses era por meio de seu próprio “universo cognitivo”. Posto isto, alguns autores defenderam que a cristianização dos centros-africanos foi algo novo, diferente do cristianismo europeu. Defendem que, durante os duzentos anos de contato entre eles, desenvolveu-se um *catolicismo africano*, no qual

[...] os missionários cristãos viam sua religião, e as populações congolesas a sua forma tradicional de reverenciar os deuses e relacionar-se com o além. Diálogo de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes

<sup>611</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002. p. 55.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>614</sup> A cosmologia congolesa contemporânea entende o mundo dividido em duas partes complementares: o mundo dos eventos perceptíveis (dos vivos) e o mundo das causas invisíveis (dos mortos), provocadoras dos acontecimentos percebidos. O primeiro é habitado por gente negra que nele aparece e desaparece pelo nascimento e morte. Estes, experimentam tribulações provocadas em grande parte pela ação de forças ruins. Contra elas, as pessoas buscam a proteção dos poderes voltados para o bem. O mundo do além é onde habitam os ancestrais e os espíritos, que afetam a vida das pessoas deste mundo, diretamente ou por meio de algum líder religioso. Este, era um especialista que detinha o conhecimento mágico requerido para promover a comunicação entre os dois mundos. Para os bacongos, todo acontecimento, bom ou não, é explicado em relação ao outro mundo. Seus rituais estão centrados na água e nos túmulos, principais vias de comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Os líderes religiosos se dividiam em duas categorias: o *kitomi* ou os *itomi* (que trabalhavam pela comunidade; responsáveis pela fertilidade; legitimadores da ordem política, pois entronizavam os novos chefes; guardião das instituições sociais e das relações entre homens e natureza) e os *nganga* (que prestavam serviços privados com a ajuda de objetos mágicos que auxiliavam a execução dos ritos religiosos, os *minkisi*) (SOUZA, 2002, p. 63-65).

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 60.

religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos.<sup>616</sup>

O batismo no cristianismo foi visto pelos congoleses como uma iniciação, nova e mais poderosa, em um culto que lhes já era familiar.<sup>617</sup> Logo nos primeiros contatos entre as matrizes culturais portuguesas e congolesas se estabeleceu um padrão de relacionamento orientado por pressuposições eficazes. Contudo, à medida que conceitos análogos foram tomados como idênticos, se tratavam de pressuposições falsas. Em verdade, as respectivas gramáticas culturais foram, em grande medida, conservadas. Cada parte leu a realidade conforme suas próprias concepções. Souza chamou tal contato de “diálogo de surdos”, o responsável pela institucionalização de um mal-entendido.<sup>618</sup> A incorporação de elementos do cristianismo e de costumes portugueses às tradições bacongo, vigentes antes do contato, deu-se sempre a partir de uma interpretação congolesa destes ensinamentos, ritos e símbolos lusitanos. O resultado deste encontro foi um diálogo “no qual as mensagens eram emitidas em uma chave e recebidas em outra, sem que isto impedisse a relação entre os diferentes”.<sup>619</sup>

Para compreender o efeito psicológico provocado pela “aparição” dos portugueses, a citada historiadora recorreu a estudos antropológicos que analisaram o significado de alguns componentes cosmogônicos da cultura bacongo. Nesta cultura, por exemplo, o mar era domínio do além, uma via para o mundo das causas invisíveis, espaço habitado pelos mortos, brancos como os albinos. Assim, a aparição dos portugueses no Congo foi entendida como um acontecimento traumático. Brancos, vindos do mar, foram eles recebidos como pertencentes ao domínio do sagrado.<sup>620</sup>

Ao adotar os novos ritos trazidos pelos brancos vindos do mar, os chefes bacongo acreditavam estar ganhando mais poder, o que parecia imediatamente comprovado pela superioridade tecnológica dos portugueses, materializada em seus artefatos, técnicas agrícolas, de construção, de processamento de alimentos, de comunicação pela escrita, sendo o domínio sobre tudo isso requerido pelo rei congolês juntamente com os ensinamentos religiosos.<sup>621</sup>

<sup>616</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002. p. 63.

<sup>617</sup> SOUZA, loc. cit.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 66. Ainda em Souza (2002, p. 84-85), vemos que o poder para os bacongo estava intimamente ligado à esfera do sagrado que só podia ser controlada por rituais apropriados. Desta forma, o seu exercício, neste mundo, não era uma atividade puramente secular. Por isto, o cristianismo foi sempre monopolizado pela elite congolesa e instrumentalizado em suas disputas, pois se apresentou como um importante fator de fortalecimento do rei, tendo reforçado a centralização de seu poder.

Os próprios missionários cristãos, buscando equivalências dentro do universo baongo, denominavam seus objetos sacramentais de *minkisi* – nome local dado aos objetos de uso religioso – desconhecendo a “enorme diferença de significados que eles tinham para as duas religiões”. Por sua vez, os nativos chamavam os missionários de *nganga*. Souza conclui que os próprios missionários alimentaram a leitura dos ritos católicos a partir de um código cultural baongo, sedimentando o mal entendido inicial.<sup>622</sup> Desta forma, as diferenças foram tornadas similitudes. Em resumo, é este processo que se denomina *cristianismo africano*. Os congoleses se converteram porque, a partir de seu código cultural, “receberam” revelações que combinavam com a tradição cristã. Por sua vez, os missionários também aceitaram as revelações como válidas, admitindo, pois, a conversão dos congoleses.

Até o século XVIII, o cristianismo africano foi aceito pela Sé Romana. No século seguinte, procedeu-se a sua negação gradual, à medida que se desenvolveu a percepção que aquele cristianismo teria sido, em verdade, uma releitura baonga, feita a partir de sua própria cosmogonia.<sup>623</sup> Assim, no final do século XIX, o catolicismo do Congo passou a ser questionado, “não devido a transformações fundamentais na sua natureza, mas sim devido à mudança de atitude dos europeus, que colocaram fora da esfera da ortodoxia o até então aceito cristianismo congolês”.<sup>624</sup> Aqui, o processo histórico católico centro-africano guarda similitudes com o brasileiro – quiçá, mundial – ao longo do século XIX. Tais similitudes procederam do movimento reformador católico denominado *romanização*, que determinou sensíveis transformações em toda a orbe católica.

Após o contato entre lusitanos e congoleses, dado no final do século XV, foram estabelecidas, portanto, as condições materiais para o tráfico de escravizados para o Novo Mundo. Nas cidades congolesas, antes da chegada dos portugueses, a elite local já praticava o escravismo, por meio do controle da produção resultante do trabalho escravo no cultivo de suas terras.<sup>625</sup> O *status* ostentado por esta elite advinha da apropriação do trabalho excedente de seus escravizados.<sup>626</sup> Não só no Congo, mas em vários estados da África Centro-Occidental a escravização resultava das guerras de expansão e foi fundamental na centralização de certos reinos, assim como no reforço das lealdades firmadas. Por meio da escravização das

---

<sup>622</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002. p. 66.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 48.

populações conquistadas, os reis fortaleciam seus exércitos, seu corpo administrativo e aumentavam o volume de tributos a serem recebidos dos territórios ocupados. A expansão permitia, desta forma, o acúmulo de riquezas e reforçava a centralização dos reinos. Desta forma, além de populações escravizadas, quando chegaram à África-central, os portugueses encontraram também condições necessárias para sustentar e ampliar um mercado de escravos inter-regional sensivelmente ativo e devidamente balizado por um sistema monetário próprio que possibilitava as trocas comerciais.<sup>627</sup> Além do controle das minas, sempre aquém das expectativas portuguesas, figurou, pois, entre seus principais interesses na região, o controle de uma pré-existente e desenvolvida rede de comércio de pessoas escravizadas.<sup>628</sup>

Sob a tutela do mais importante rei congolês cristão, D. Afonso I, rei entre 1507 e 1542, e responsável pelo estabelecimento das bases do cristianismo no Congo, o tráfico de escravizados com os portugueses se tornou monopólio real. Suas redes de comércio iam de São Tomé, centro de todo o tráfico, à então chamada Guiné, ao Benin. Contudo, com a influência dos comerciantes portugueses, as regras tradicionais do comércio de pessoas foram corrompidas. Tradicionalmente, eram escravizados somente prisioneiros de guerra e criminosos, os quais eram traficados sob o controle real congolês e pelos comerciantes por ele autorizados. O crescimento e fortalecimento deste comércio corrompeu tais regras. Fora do controle real, pessoas eram ilicitamente escravizadas, dentre elas, inclusive, alguns nobres locais.<sup>629</sup>

Desta forma, no final do século XV, e ao longo do XVI, iniciou-se a chamada diáspora africana, nome dado ao tráfico de escravizados estabelecido entre os reinos africanos e as colônias estabelecidas no Novo Mundo, capitaneado pelos comerciantes europeus. Paulatinamente, cresceu, em número, a presença de africanos negros na metrópole portuguesa. Em 1520, os escravizados africanos, em Lisboa<sup>630</sup>, dada a impossibilidade de participarem da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Brancos, criaram, na Igreja de São Domingos,

---

<sup>627</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002. p. 75.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 72-74.

<sup>630</sup> Segundo Faria e Vainfas “a escravidão vigente no império romano não desapareceu no Ocidente durante a Idade Média, permanecendo residualmente em toda parte. Revigorou-se no século XIV, e sobretudo no XV, em grande parte devido à expansão ultramarina portuguesa, o que a fez mudar de caráter e envergadura. Na legislação portuguesa, a escravidão parece ter sido estimulada desde a autorização de resgate dos “negros da guiné”, feita em carta do rei Afonso V, em 1448, que concedia a dízima do comércio de escravos ao infante D. Henrique [...] como governador das descobertas da Guiné [...]. E, de fato, já se utilizava largamente a escravidão africana no arquipélago da Madeira, precursor do Brasil na produção do açúcar, com base no “resgate” de escravos na costa d’África, sobretudo os oriundos do Sudão e do golfo da Guiné” (VAINFAS, 2000, p. 205-209).

uma confraria própria, chamada Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. A partir daí, a devoção rosarina se espalhou rapidamente entre os negros cativos. Em contrapartida, como nos informa Moraes, “os brancos a abandonaram completamente e passaram a menosprezá-la” criticando, inclusive, os frades dominicanos pela permissão dada aos negros para organizar uma confraria inteira com sua gente. A expansão da devoção ao Rosário dos Pretos foi tamanha que quase se igualou, em importância, àquela prestada ao Santíssimo Sacramento.<sup>631</sup>

Possivelmente, alguns elementos presentes na cultura africana tenham facilitado este movimento de sincretismo religioso. Segundo José Ramos Tinhorão, os elementos materiais do rosário foram associados ao culto anteriormente prestado ao orixá Ifá. No rito de devoção a este orixá, eram atiradas ao chão as nozes de uma palmeira africana, soltas ou unidas em forma de rosário, na esperança de *tirar a sorte* sobre o futuro<sup>632</sup>. Seguindo ainda um caminho para a compreensão do processo de assimilação do catolicismo por parte dos escravizados africanos, recorremos a Moraes (2005) que nos informa que o politeísmo africano foi equacionado ao culto dos santos católicos, associando seus orixás aos santos católicos, como se deu, por exemplo, entre Ogum e São Jorge.<sup>633</sup>

O sucesso da difusão da devoção de Nossa Senhora do Rosário entre os *Pretos* também nos mostra os esforços da Igreja para integrar o africano numa sociedade católica e branca, num processo de enquadramento religioso da alteridade.<sup>634</sup> Mas reafirma também, como temos mostrado ao longo do texto, que a devoção rosarina é dotada de particular sucesso na conversão e catequização de novos fiéis, em especial no caso em questão, dos cativos africanos.

Em terras brasileiras, uma das primeiras evidências da devoção ao rosário é o 22º Sermão do Padre Antônio Vieira (1608-1697). Neste, o padre discorre sobre as palavras que compõem o Padre-Nosso e a Ave-Maria dizendo que são uma síntese de todo o Catecismo Católico, muito apropriado para a evangelização do gentio pagão.<sup>635</sup> A primeira irmandade de

---

<sup>631</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo*. Irmandades e Confrarias na Capitania de Goiás. 1736-1808. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 260.

<sup>632</sup> TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1998, p. 126-127 apud Ibid., p. 261.

<sup>633</sup> MORAES, op. cit., p. 256.

<sup>634</sup> Ibid., p. 260.

<sup>635</sup> LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p. 50-54.

Nossa Senhora do Rosário dos Pretos só foi constituída no Brasil, aproximadamente, cem anos após a sua congênere lisboana. Surgiu entre 1662 e 1668, em Recife, Pernambuco.<sup>636</sup>

### 3.9 – A DEVOÇÃO ROSARINA DOS PRETOS NA *REGIÃO DAS MINAS*

Como informamos anteriormente, Lima Júnior tributa o sucesso da devoção rosarina entre os escravizados como resultado de sua cristianização pelos franciscanos, ainda no período colonial. Lima Júnior não foi um historiador de formação. A forma e o tratamento, que o autor deu às informações presentes no estudo, revelam as marcas de um texto publicado há mais de meio século. No Brasil, o debate sobre a escravidão foi o que mais avançou desde a década de 1980, em termos de produção do conhecimento histórico.<sup>637</sup> Isto implica, em primeiro lugar, na dificuldade de domínio de tal debate para estudos que abordam a escravidão, mas que não fazem dela seu problema principal, como no caso da pesquisa que dá suporte a esta dissertação. O leitor pode argumentar que textos, como o de Lima Júnior, pela data em que foram publicados, não sejam acessíveis diretamente ao público contemporâneo e que, em decorrência disto, o grau de sua influência na formação da idéia de passado seja de pouca relevância. Contudo, novas obras podem atualizar informações antigas. Justamente, o que fez Nilza Megale, apropriando-se do texto de Lima Júnior. Em nossa pesquisa não consideramos apenas produções acadêmicas, mas também textos que se destinam ao grande público, os quais são, na maioria das vezes, escritos por profissionais não especializados nas tradicionais áreas das Humanidades, caso dos textos de Lima Júnior e Megale. Os textos *historiográficos*, em sua maioria, são destinados ao meio acadêmico.<sup>638</sup> Em contrapartida, se quisermos considerar os sentidos mais abrangentes atribuídos às práticas sociais do passado, ou seja, aventar como o senso-comum representa o passado, as publicações do grande público e destinadas a ele, também devem ser consideradas em estudos acadêmicos. Os textos de Lima Júnior e Megale foram aqui explorados nesta compreensão.

---

<sup>636</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo*. Irmandades e Confrarias na Capitania de Goiás. 1736-1808. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 261.

<sup>637</sup> Cf.: FARIA, Sheila de Castro; VAINFAS, Ronaldo. Escravidão. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 205-209.

<sup>638</sup> Segundo Michel de Certeau (2002, p. 72), o público, o leitor “não é o verdadeiro destinatário do livro de história, mesmo que seja o seu suporte financeiro e moral. Como o aluno de outrora falava à classe tendo por detrás dele seu mestre, uma obra é menos cotada por seus compradores do que por seus ‘pares’ e seus ‘colegas’, que a apreciam segundo critérios científicos diferentes daqueles do público e decisivos para o autor, dede que ele pretenda fazer uma obra historiográfica”. Sendo assim, um texto de um profissional da história se destina, antes de qualquer coisa a seu *par*.

Nilza Megale, no livro *Invocações da Virgem Maria no Brasil*, apesar de “concordar”<sup>639</sup> com quase todo o texto de Lima Júnior diverge do autor quanto às origens da relação entre a devoção de Nossa Senhora do Rosário e os *pretos cativos*. Megale cita uma informação, atribuída por ela a Artur Ramos, segundo a qual os cativos de

[...] procedência banto, principalmente os de Angola e Congo, já eram devotos da Senhora do Rosário na África, cujo culto para lá fora levado pelos colonizadores portugueses e pelos primeiros missionários que se dirigiram àquele continente com a finalidade de converter os selvagens à religião cristã.<sup>640</sup>

Muitos negros foram aprisionados nas regiões interioranas do continente africano. Segundo Lima Júnior, a palavra *cacunda*<sup>641</sup>, que significaria, em português, o lado de trás, lembraria “os pontos altos por detrás de montanhas na África, onde os negreiros iam fazer suas compras de gado humano”.<sup>642</sup> Como é sabido, nas colônias portuguesas americanas, os locais de predominância da escravidão africana foram o nordeste açucareiro, a partir do século XVII, e as regiões de mineração, no interior, após o século XVIII.<sup>643</sup>

Apresentamos anteriormente as pesquisas de Souza que, assim como as de Vainfas, mostraram que antes mesmo de serem aprisionados, como escravos pelos reinos africanos, uma parte daquela população já conhecia o catolicismo. Os autores citados se reportam às informações colhidas na recente historiografia estadunidense, que cunhou a expressão “catolicismo africano para aludir à reinterpretação do cristianismo pelos povos do Congo e de Angola a partir da conversão de seus reis e do início da missionação na África”.<sup>644</sup> Há autores, como John Thornton, que apontam similitudes entre a religião banto e o catolicismo, as quais, poderiam ter facilitado o sincretismo entre elas.

<sup>639</sup> Megale (2001) segue a mesma estrutura do texto de Lima Júnior (1956): apresenta idêntica seqüência de informações, reproduz frases inteiras, mas não lhe dá os devidos créditos. Neste sentido, compare a semelhança entre o trecho retirado de Lima Júnior com o extrato presente no texto de Megale: *Levavam eles [escravos] o Rosário ao pescoço e depois dos terríveis trabalhos de dia reuniam-se em torno de um “tirador de reza”, e ouvia-se então no interior das senzalas, o sussurrar das preces dos cativos* (LIMA JÚNIOR, 1956, p. 61); *Eles usavam o Rosário pendurado ao pescoço e depois dos trabalhos do dia reuniam-se em torno de um ‘tirador de reza’ e ouvia-se então, no interior das senzalas, o sussurrar das preces dos cativos* (MEGALE, 2001, p. 431).

<sup>640</sup> MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, iconografia, folclore. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 431.

<sup>641</sup> Corruptela da palavra africana *kakende*.

<sup>642</sup> LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p. 56.

<sup>643</sup> FARIA, Sheila de Castro; VAINFAS, Ronaldo. Escravidão. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 205-209.

<sup>644</sup> VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 67.

Na América Portuguesa, a mineração aurífera foi empreendida na região geográfica circunscrita entre a serra da Mantiqueira, na capitania de Minas, a região de Mato Grosso e Goyaz, além de alguns outros veios menos significantes em São Paulo e Bahia.<sup>645</sup> Tal território se tornou conhecido como “regiões das minas”. Nela, se procedeu uma forma específica de colonização, destoante do restante do cenário colonial. Em contraste com a ocupação litorânea dos primeiros séculos, a *colonização interiorizada*, foi “baseada numa sociedade urbana em grau até então nunca visto na colônia”.<sup>646</sup>

Dentre todos os lugares onde a devoção dos Pretos ao rosário foi praticada, com mais relevo histórico, encontram-se as regiões mineradoras. A seguir, apresentamos a narrativa de Lima Júnior que, apesar de não precisar suas fontes, pode ser considerada como uma descrição etnográfica da devoção ao rosário entre os escravizados das “geraes”, em meados do século XIX:

Levavam êles o rosário ao pescoço e depois dos terríveis trabalhos de dia reuniam-se em torno de um “tirador de reza”, e ouvia-se então no interior das senzalas, o sussurrar das preces dos cativos. O costume lhes fôra ensinado do hábito de nas fazendas de trato da terra e nas de mineração, serem convocadas todos quanto nelas trabalhavam, no instante das Ave-Marias, isto é quando começava a escurecer, para a reza do Terço em comum. De igual modo nos quartéis e estalagens, havia sempre um que tomava a iniciativa da piedosa oração [...].<sup>647</sup>

Como temos apresentado, baseado na quase totalidade das fontes consultadas, a devoção rosarina se qualificou como uma das práticas religiosas mais adequadas para se promover a catequização dos gentios. Esta compreensão é reafirmada no texto de Lima Júnior. Segundo o autor, àqueles que

[...] não sabem ler, [...] que não podem comprar manuais litúrgicos, nem podem enxergar na escuridade [sic] das missas da madrugada, mas que sabem elevar sua alma na contemplação dos mistérios da Encarnação, da Paixão e do Triunfo de Nosso Senhor Jesus Cristo, e sentem a ternura pela Mãe Celestial, balbuciando sozinhos ou em comum as palavras da Saudação Angélica: Ave-Maria.<sup>648</sup>

<sup>645</sup> VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 398.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>647</sup> LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p. 60-61.

<sup>648</sup> LIMA JÚNIOR, loc. cit.

Diante das condições materiais de existência, específicas às minas auríferas, entre os escravizados e desclassificados em geral, a devoção ao Rosário foi revestida de alguns sentidos específicos. O primeiro deles é que ela se apresenta como uma devoção de forte conotação popular. Em seguida, que ela se vinculou a certas subjetividades, particularmente, a dos negros escravizados. Por fim, que a devoção ao Rosário possuiu um expressivo sentido comunitário, de congregação entre seus devotos.

Estes sentidos evidenciam a popularidade da devoção de Nossa Senhora do Rosário ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX alcançada no Brasil. Assim compreendido, ganha corpo a afirmação de Lima Júnior, segundo a qual não existiu “praticamente uma igreja paroquial ou capela filial nas quais não esteja colocada uma imagem da Senhora do Rosário e a ‘reza’ não seja o Têrço”<sup>649</sup>.

Depois do itinerário histórico, apresentado anteriormente, percorrido o continente europeu, o centro do continente africano e América Portuguesa, chegamos, enfim, aos sertões das minas dos Guayazes. Esta região foi elevada à condição de Capitania de Goyaz, segundo provisão régia de 1748. Do período inicial de povoamento, dado a partir de 1722, até sua elevação à capitania, as minas dos Guayazes estavam submetidas à administração da capitania de São Paulo. Posteriormente, com a independência brasileira, em 1822, tornou-se então Província de Goyaz. Após a implantação do regime republicano no Brasil, no final do século XIX, esta região se tornou o estado de Goiás.



---

<sup>649</sup> LIMA JUNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p. 61.

## CAPÍTULO IV

### A DEVOÇÃO AO ROSÁRIO NA CIDADE DE GOIÁS

#### 4.1 – OS PRETOS, OS DOMINICANOS E A DEVOÇÃO ROSARINA

A devoção à Nossa Senhora do Rosário foi largamente praticada pela população negra da Cidade de Goiás. A nosso ver, esta devoção abrigou uma significativa expressão cultural e religiosa dos escravizados, na capital da Província. A festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, capitaneada pela Irmandade de igual nome, dentre outras, congregou duas expressivas manifestações: a Chegada da Rainha e a Congada. Nas três primeiras décadas do novecentos, estas expressões passaram por expressivas transformações. Foram elas contundentes para a Congada e, no caso da Chegada da Rainha, estas transformações provocaram sua desarticulação.<sup>650</sup>

Nessa parte do texto, evidenciamos os termos que constituíram as devoções à Nossa Senhora do Rosário, na forma como foi praticada na Cidade de Goiás. Ressaltamos as dimensões étnicas, existentes em seu interior, e evidenciamos alguns processos, termos e elementos que se relacionaram à transformação das práticas devocionais rosarinas.

A dimensão étnica da devoção rosarina reside no fato de que, além de uma prática religiosa, esta devoção foi um importante veículo de manifestação cultural para os africanos escravizados da sociedade vilaboense e seus descendentes. Em nosso entendimento, um dos processos interiormente relacionados à sua transformação foi a missionação dos frades dominicanos. A ordem dos Pregadores, como também são conhecidos, veio para a Cidade de Goiás, no ano de 1881, em resposta ao convite feito pelo bispo de Goyaz, dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (1841-1924).<sup>651</sup>

---

<sup>650</sup> Neste sentido, foi o que a memória escrita registrou sobre a Cidade de Goiás. Consideramos memória escrita a diversidade de obras publicadas, desde a historiografia mais tradicional aos livros de cunho memorialístico, como as reminiscências e as autobiografias.

<sup>651</sup> LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, p. 191-226, 1976.

Entre os anos de 1881 e 1930, ou como no dizer sertanejo, entre os mil oitocentos e muitos e os mil novecentos e poucos, a devoção a Nossa Senhora do Rosário abrigou em seu íntimo um conflito étnico-religioso, aparentemente silencioso e discreto que, por sua vez, trouxe conseqüências indelévelis quanto à participação da comunidade negra na construção e transmissão da memória e da história da Cidade de Goiás.

A singularidade de nosso trabalho, perante o que já existe publicado sobre a Cidade de Goiás, reside na valorização da dimensão étnica a partir das transformações ocorridas no âmbito da devoção à Nossa Senhora do Rosário, observadas por meio da experiência histórica de um indivíduo vilaboense, Anna Joaquina da Silva Marques, percebida por meio do seu *Memorial de Lembrança*. Partimos, pois, de uma escala de observação reduzida, circunscrita à experiência de um indivíduo (Anna Joaquina), para percebemos a devoção rosarina em suas dimensões mais amplas e horizontais.

#### **4.2 – A MISSIONAÇÃO DOMINICANA NO SERTÃO E A REFORMA ULTRAMONTANA**

Em nosso entendimento, os frades pregadores franceses, para a sociedade vilaboense, foram os principais divulgadores da reforma das práticas católicas, em desenvolvimento no Brasil, ao longo do século XIX, e, em Goyaz, principalmente, em suas duas últimas décadas. Tratou-se do que ficou registrado na historiografia religiosa como ultramontanismo<sup>652</sup>, ou romanização da Igreja no Brasil.<sup>653</sup> A missionação dominicana, assim como, em uma dimensão mais general, a própria romanização interagiram com a devoção rosarina, provocando a (trans)formação de seus sentidos e práticas.

---

<sup>652</sup> O termo ultramontanismo surgiu em oposição ao galicanismo, uma doutrina que, após o século XVII, defendeu a autonomia da igreja galicana (bispos franceses) em oposição à autoridade pontifícia romana. Por isto, a palavra ultramontanismo decorre do francês *ultramontanisme*, que era utilizado para identificar os católicos franceses que buscavam inspiração e apoio além dos montes apeninos, ou seja, na Cúria Romana. Para David Vieira este termo existe desde o século XI para identificar os cristãos que buscavam a liderança romana. No século XV, o termo foi utilizado para indicar aqueles que se opuseram às pretensões da Igreja Galicana. O termo reapareceu novamente no século XIX, descrevendo um conjunto maior de atitudes, como apresentado em nosso texto. Para Augustin Wernet, o termo *ultramontagne* foi uma expressão usada tanto em França quanto na Alemanha para indicar geograficamente o ponto de referência e fidelidade: Roma, o Vaticano, a Santa Sé (SILVA, 2004, p. 13).

<sup>653</sup> Cf. AZZI, Riolando. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil, v. 4).

Para além de um conceito historiográfico, acreditamos que a palavra ultramontanismo fez parte do léxico popular no período estudado. Percebemos isto no artigo publicado no jornal *Goyaz*, em 4 de junho de 1887, que tomou a palavra como título:

*ULTRAMONTANISMO* § O recente acto que se dêo nesta cidade – de ser negada solemnidade religiosa ao enterro do desembargador Bulhões um dos [sahimentos?] mais solemnes e concorridos que já se vio nesta capital: § A attitude hostile de desabafo da *grey ultramontana* em face do sentimento popular ostensivamente denotado em prol d’aquello digno filho da provincia provão evidentemente que o *ultramontanismo* está fazendo entre nós progressos inauditos, [ilegível] e tenta a todo lanse eclypsar nomes que se [ilegível] e illustrão sem o auxilio dos confissionários, mas com o [crystal?] das luzes, com os inestimaveis serviços prestados á pátria, á civilização e a própria e verdadeira religião. § Guardamos anonymos, representantes de Christo, seus cânticos fúnebres de salvação para os crédulos, que se vêem constantemente humilhados a seos pés, de cabeça baixa nos confissionários a ouvirem [ilegível] de *enfados e frivolidades*, que não santificão, não moralisão, e antes esterilizão. § É ahi “a primeira escola” que não crea senão um fanatismo bruto, anarchias domésticas, instrumentos dóceis, fáceis, perfeitamente aptos para os fins que ambicionão, e jamais, cidadãos úteis e preparados para a vida social, como é myster. § Ainda não perderão a esperanza de reconquistar o domínio do mundo, que perderão para sempre, e certamente não se restaurará no século 19! § É uma tentativa vã: venhão embora com os [ilegível] da excomunhão máxima, media ou mínima: com a condemnação do purgatório ou do inferno, não conseguirão alliciar pelo terror – mais do que uma classe immersa na ignorância, visionaria e tímida, que se alimenta de outras sobrenaturaes, ou menos exploradores que pretendem abenção e apoio dos falsos ministros pra as suas ambiciosas vidas. § O verdadeiro e sincero crente não pode, por mais que ela tique a fé a [ilegível] que se dizem [ilegível] em suas idéias, preconceitos e sobretudo com o sentimento de intolerância energumena que pregão e que ensinão [ilegível] princípios e dando exemplos de algum zêlo pela causa da igreja. Se aquelle que ama a liberdade a civilização e promovem toda a [ilegível] de suas forças, o bem ser social, nem por isso faz jus a salvação, ou ao menos, a ter em favor meio de ganha-lá; § Se a religião consiste em contínuas [ilegível] e de excluir o cuidado pela vida futura, privando o homem de occupar com as grandes ideas que são o fructo da razão com o que o Ser Supremo o dotou: se a religião, dizemos, pretende separar de seo seio os homens sábios, os bemfeitores da ordem social, e lançar-lhes a condemnação, tal religião (felizmente) não e a christã não tem cunho algum de verdade.<sup>654</sup>

Como visto, os clérigos e religiosos, á época, foram tratados por “grey ultramontana”. Na matéria, percebemos a “indignação” do jornal para com a “attitude hostile” da Igreja local, que se recusou a prestar auxílios religiosos no momento da morte de seu fundador, Antônio Félix de Bulhões, símbolo maior da causa liberal, da libertação dos

<sup>654</sup> *ULTRAMONTANISMO*. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 04 jun. 1887. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. (Grifo nosso).

escravizados e do republicanismo em terras goianas. A matéria também nos informa sobre a animosidade existente entre os clérigos católicos e os políticos liberais na Cidade de Goiás. Os clérigos são identificados por seu discurso “enfadonho e frívolo”, “que não santificam, não moralisam, e antes esterilizam”, e cujo resultado é a formação de indivíduos fanáticos e subservientes, que não são “jamais cidadãos úteis e preparados para a vida social”. O conflito entre os clérigos e os liberais é revelado, entre outros aspectos, pela expressão “tenta a todo lance eclipsar”, pela tônica jocosa utilizada ao se referir aos dogmas religiosos (“excomunhão máxima, média ou mínima”) e, ao final da matéria, quando os clérigos são qualificados de falsos cristãos. As pessoas que seguem estes preceitos religiosos são qualificadas como “uma classe imersa na ignorância” e como indivíduos que buscam na religião uma panacéia para suas ambições. Por sua vez, os políticos liberais se auto-representam como iluminados pelas luzes da “razão” cartesiana, como defensores e servidores da pátria, da civilização e da “verdadeira religião” do ser “Ser Supremo”, defendida pelo positivismo. Fica claro, pois, o tom do relacionamento político em curso na capital da província de Goyaz. Foi aquele um cenário particularmente inflamado, principalmente, pela posição combativa assumida pelos políticos liberais perante o bispo e seu rebanho católico. É, portanto, este o contexto em que o ultramontanismo foi estabelecido em Goyaz.

O ultramontanismo foi uma característica marcante do catolicismo no século XIX, principalmente após o Concílio Vaticano I (1869-1870) e o pontificado de Pio IX (1846-1878). Este concílio instaurou o dogma da infalibilidade papal e a conseqüente centralização da Igreja em torno de seu pastor maior.<sup>655</sup> Contudo, estes eventos e práticas remontam ao Concílio de Trento, realizado no século XVI. Por isto, também, o movimento é referido como “tridentino”. Em sua polissemia, o termo ultramontanismo é entendido como uma linha religiosa ou pontifícia<sup>656</sup>; como um projeto sócio-religioso<sup>657</sup>; como um processo de restauração ou como um movimento de reforma católica.<sup>658</sup> Por ser bastante extensa a bibliografia que toma o assunto como objeto de estudo<sup>659</sup>, limitar-nos-emos a apresentar o ultramontanismo em seus desdobramentos na diocese de Sant’Anna de Goiás.

---

<sup>655</sup> SILVA, Maria da Conceição. *Catolicismo e casamento em Goiás, 1860–1920*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, Franca, SP, 2004.

<sup>656</sup> SILVA, loc. cit.

<sup>657</sup> Cf. AZZI, Riolando. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil, v. 4).

<sup>658</sup> Cf. VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade (1891-1955)*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997.

<sup>659</sup> Para uma apresentação randômica desta bibliografia, Cf. SILVA, op. cit.

Em nosso estudo, tomamos o ultramontanismo como responsável pela instauração uma nova forma de experiência religiosa que foi sobreposta à vivência e experiência tradicional do catolicismo nos sertões do Brasil Central que, por isto, pode ser qualificado como catolicismo sertanejo. Doravante, a nova forma de experiência religiosa católica é referida como “catolicismo renovado”, em oposição à sua antecessora: o “catolicismo tradicional e sertanejo”.<sup>660</sup>

No Brasil, segundo Silva, a adoção da linha ultramontana significou a execução de um projeto que objetivou, principalmente, lutar contra a aprovação das propostas liberais no Parlamento Brasileiro, preservando, assim, o domínio da Igreja.<sup>661</sup> De forma universal, os documentos reformadores condenavam a nova ordem política, social e econômica defendida pelas teses liberais, tidas, então, como modernas.<sup>662</sup> Curiosamente, ao enfrentar a modernidade, a Igreja instaurou para si e para seus fiéis novas formas de experiência e práticas religiosas como, por exemplo, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Dentre as novas práticas, ganhou especial atenção a recitação do terço, uma forma de promoção e divulgação do culto mariano.<sup>663</sup> Desta forma, ao confrontar a “modernidade” a igreja instituiu formas modernas para o catolicismo. Nesse estudo, escolhemos observar como se deram estas transformações no âmbito da devoção a Nossa Senhora do Rosário, em especial, na Cidade de Goiás.

A renovação do catolicismo passou, sobretudo, pela disciplinização tanto do clero quanto dos fiéis, impondo aos primeiros uma rígida formação moral e teológica e a observância do celibato.<sup>664</sup> O ultramontanismo estabeleceu um eixo de poder que fortaleceu sobremaneira a hierarquia religiosa. No cume, para a Igreja Universal, encontrava-se o papa. Na seqüência, a hierarquia se divide em duas ramificações. A primeira é chamada secular. Nesta, o papa é seguido do bispo (para cada diocese) e este, por sua vez, pelo clero (em cada paróquia). A segunda ramificação da hierarquia é chamada regular, onde o sumo pontífice é

---

<sup>660</sup> SILVA, Maria da Conceição. *Catolicismo e casamento em Goiás, 1860–1920*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, Franca, SP, 2004. p. 12.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>663</sup> No diário de dom Eduardo Duarte e Silva, talvez o maior divulgador “moderno” da recitação do terço, fiel que foi às determinações de Leão XIII, podemos conferir a prática da recitação religiosamente observada todo dia antes do horário de dormir. Cf. SILVA, Eduardo Duarte. *Meu episcopado* [Diário íntimo]. Cidade de Goiás, 1891-1892. Transcrição paleográfica de Josmar Divino Ferreira. [Manuscrito. Acervo particular da família Rossi, Piracanjuba, GO].

<sup>664</sup> VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade (1891-1955)*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997. p. 20.

seguido pelo superior de cada ordem religiosa. Estes são conhecidos também como religiosos, para diferenciá-los dos primeiros, os diocesanos.

No Brasil, o ultramontanismo primeiro se implantou nas principais dioceses localizadas nas regiões litorâneas. Paulatinamente, ao longo do século XIX, movimentou-se rumo ao interior do país. Para Vaz (1997), o marco temporal da reforma católica no Brasil é 1844, com a indicação do padre Melo para bispo da diocese de São Paulo. Segundo este autor, a partir de 1870, uma nova geração de padres já atuava nas paróquias brasileiras, ordenada pelos bispos reformados e, conseqüentemente, educada sob as orientações ultramontanas.<sup>665</sup> Como percebemos por meio dos escritos de dom Eduardo, no sertão, a geração de padres reformados demorou um pouco mais para se fazer presente. São diversos os reclames que o bispo fez sobre os padres que encontrou em sua viagem rumo a diocese de Sant'Anna de Goiás, no ano de 1891. Ao entrar em contato com a realidade da diocese que governaria, com a situação “deplorável” das igrejas, com os padres “relapsos” e com as práticas da devoção popular, dom Eduardo se mostrou preocupado. Ao visitar uma igreja na cidade de Uberaba, à época sufragânea de sua diocese, escreveu: “Que atraso! Que descaso da Casa de Deus! Que incúria e que desmazelo da atalaia do campo de Israel! É que o pescador de almas [o cônego José dos Santos, vigário da dita igreja] *cuidava só em pescar jaús no rio Grande!* Comecei a pensar no muito que tinha eu a fazer”.<sup>666</sup> Esta passagem serve como um prognóstico de dom Eduardo sobre sua própria administração frente ao governo da diocese de Goiás.

Sobre a implantação das reformas ultramontanas em Goyaz, é um consenso na bibliografia que ela se iniciou com o bispo dom Cláudio José Ponce de Leão. Em nosso entendimento, o auxílio prestado pelos frades dominicanos da província francesa de Toulouse, neste projeto, foi significativo e indispensável. Contudo, o principal responsável pela restauração católica, foi dom Eduardo Duarte Silva, sucessor de dom Cláudio, que, além dos frades pregadores, já residentes na diocese, trouxe os redentoristas, em seu auxílio, para administrar as principais devoções e festas religiosas goianas.

Para Vaz (1997), no governo espiritual de dom Eduardo, houve uma ruptura da Igreja Católica goiana com o grupo líder da política local, os Bulhões. Em sua análise, marcadamente materialista, o autor aponta que, na segunda metade do século XIX, o projeto ultramontano representou um “entrave doutrinário” para “se completar o ciclo de implantação

<sup>665</sup> VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade (1891-1955)*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997. p. 19; 21.

<sup>666</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. p. 77. (Grifo nosso).

do capitalismo” no Brasil, capitaneado pela maçonaria. Os capitais liberados pelo fim do tráfico negreiro possibilitaram o surgimento de empresas industriais, bancos, companhias diversas e estradas de ferro. No campo, o autor aponta o surgimento de uma burguesia agrária. Por sua vez, a cidade adquiriu autonomia, tornando-se um centro econômico, social e político com vida própria, em relação ao campo. Paralelo à divisão social do trabalho, surgiram os setores médios compostos por funcionários públicos e profissionais liberais.<sup>667</sup> Segundo o autor, as metas administrativas de dom Eduardo, nos âmbitos pastoral, patrimonial e político, levou-o ao confronto com a sociedade e com o Estado.<sup>668</sup> Vaz não considerou, em sua análise, o impacto das ações reformadoras de dom Eduardo e dos dominicanos na moralidade e nos costumes locais como determinantes para entender os conflitos ocorridos entre os grupos políticos, certos segmentos sociais e a Igreja Católica, como acreditamos.

Paulo Bertran (1996), ao apresentar suas opiniões sobre os “morreres e renasceres” das práticas culturais goianas, como as Cavalhadas, as folias do Divino, as festas da Semana Santa e as romarias, afirmou:

[...] [as manifestações culturais e religiosas goianas setecentistas] não perderam seu sentido religioso, às vezes mítico ou arquetípico, mas foram e ainda são muito mais manifestações leigas do que eclesiais. Ao contrário, a Igreja, em determinados momentos em fins do século XIX, tentou encampá-las e extingui-las. Um bispo de Goiás [dom Eduardo] quis intervir nas romarias de Muquém e de Trindade. Foi a bem dizer expulso da diocese pelos cidadãos indignados.<sup>669</sup>

Certamente, estes conflitos contribuíram para a criação da diocese de Uberaba e a significativa perda de território eclesial por parte da diocese de Goiás. Em nossa compreensão, a análise do impacto das reformas na moralidade e costumes da sociedade vilaboense é imprescindível para a compreensão do significado da “campanha” de desmembramento da diocese de Goiás e criação da diocese de Uberaba, assim como da atitude de dom Eduardo em mudar a sede da diocese da Cidade de Goiás para Uberaba, abdicando-se de uma “capital” em favor de uma “cidade”. Uma abordagem culturalista do processo histórico goiano, no período em questão, pode trazer novos elementos para a compreensão destes eventos, para evidenciar os vários conflitos provocados pelas reformas ultramontanas.

<sup>667</sup> VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade (1891-1955)*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997. p. 36-37.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>669</sup> BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. Tomo II. p. 17.

Neste sentido, invocamos para o centro de nossa análise o conflito existente entre a nova forma de experiência religiosa, o catolicismo renovado e o catolicismo popular, a experiência tradicional do catolicismo, até então praticada nos sertões brasileiros. Vaz (1997) considerou, em seu estudo, dados sobre a formação dos padres e do conflito entre a moralidade tradicional e a renovada. Contudo, ao escolher observar a história da Igreja Católica em Goyaz em sua relação com o Estado, procurando explicar como ela, institucionalmente, consolidou seu poder – travestido nas palavras do autor em “prestígio e influência”<sup>670</sup> – a análise do autor não desvelou os desdobramentos da romanização ao “rés do chão” histórico, ou seja, junto aos indivíduos e suas práticas. Aspectos, como a violência e os costumes, cruciais para o entendimento da transformação da religiosidade goiana, foram, pois, eclipsados.

Antes da chegada da nova forma de vivência religiosa, o catolicismo praticado na região central do Brasil e, em destaque na Província de Goyaz, possuiu características peculiares. Tratou-se da religiosidade herdeira do Padroado Régio e, sobretudo, marcada pelas vivências populares do catolicismo. Por volta de 1930, Germano Llech escreveu *A Ordem Dominicana em Goiás*, uma memória da atuação dominicana em território goiano, em sua fase toulusiana.<sup>671</sup> O autor se referiu à religiosidade daquele período nestes termos:

O clero muito pouco observava a disciplina; que não mais estudava a moral; e que, vivendo num país tão vasto, onde jamais pisaram seus Primeiros pastores e onde, por conseguinte, gozava de liberdade inteira, longe estava de conservar costumes irrepreensíveis. As leis da Igreja e as do Estado eram aí violadas sem discrição.<sup>672</sup>

A missionação dominicana nos sertões centrais do Brasil coincidiu, aproximadamente, com o recorte cronológico dessa pesquisa (1881 e 1930).<sup>673</sup> Ao apresentar os motivos da vinda dos dominicanos, afirmou Llech (1976):

Costumes dissolutos, concubinato freqüente, grande facilidade de se separarem os casados e viverem longe da família [...] [sic] Qual o remédio para tantos males? A instrução e a educação, com a ajuda de padres missionários estrangeiros, que seria necessário renovarem-se de tempos em tempos, a fim de não se deixarem amolecer pelo ardor do clima, nem se

<sup>670</sup> VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade (1891-1955)*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997. p. 298.

<sup>671</sup> Segundo o tradutor de Frei Germano, Genesco Bretas, pesquisador da história da educação em Goiás. Cf. BRETAS, Genesco. Frei Germano Llech: vida e obra. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, ano 4, n. 5, 1976. p. 191.

<sup>672</sup> LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 192.

<sup>673</sup> Os dominicanos chegam a Cidade de Goiás em 23 de abril de 1883 (LLECH, 1976, p. 198).

reduzirem pelos maus exemplos, bem como a instituição de um seminário, para a formação de jovens padres nas ciências e nos bons costumes.<sup>674</sup>

Por sua vez, o frei Germano Llech, um religioso formado segundo as orientações da Santa Sé, em sua interpretação da religiosidade brasileira, baseou-se nas *Memórias Históricas*, de monsenhor Pizarro e, a partir desta, qualificou o catolicismo popular praticado nos sertões centrais do Brasil, em tempos anteriores à missionação de sua ordem. Segundo Llech, na diocese de Goyaz, existia “um clero extremamente reduzido, e com freqüência, ai de nos! Pouco digno de tão altas funções”.<sup>675</sup> Sobre o processo histórico goiano, afirmou:

[...] uma sociedade formada ao meio de todos os tipos de crimes, mas que se acostumou entretanto a um mínimo de ordem sob os rigores do despotismo militar e cujos costumes, sem tardança, se amoldaram ao clima ardente e à ociosidade; alguns instantes de esplendor e de prodigalidade; triste decadência e ruínas: nisto se resume a história da província de Goiás, desde a fundação de sua capital até o ano de 1818, época em que foi percorrida pelo francês Saint-Hilaire, ou até mesmo 1845, data da publicação de sua obra.<sup>676</sup>

Em particular, a citação evidencia a influência que os relatos dos viajantes europeus imprimiram na interpretação do processo histórico da capitania de Goyaz, forjando o discurso da decadência, sempre utilizado para se referir ao século XIX.

Em *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, publicada em 1956, podemos perceber os ecos da reforma católica (potencializada pela missionação dominicana) no catolicismo praticado nos sertões gerais do Brasil. Como defendeu Luiz Roncari (2004) em sua tese de livre docência, esta obra está para além de uma narrativa literária construída a partir de uma poética regionalista em contraste com uma estrutura temática universalista.<sup>677</sup> Para Luiz Roncari, a obra de Rosa foi um exercício de interpretação sócio-histórica do Brasil, produzida a partir de sua cultura interior, opondo-se às clássicas interpretações sobre o processo histórico brasileiro, em especial, àquelas produzidas na década de 1930.

Em seu “contar pra viver”, Guimarães Rosa, dentro da estrutura narrativa maior desta obra, apresentou o caso de Maria Mutema e do padre Ponte.<sup>678</sup> A estória, testemunhada

<sup>674</sup> LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 192.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 190-191.

<sup>677</sup> RONCARI, Luiz. *O Brasil de Rosa (mito e história no universo Rosiano)*. O amor e o Poder. São Paulo: Ed. da UNESP, 2004.

<sup>678</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 238-243.

pelo personagem Jõe Bexiguento, um jagunço contador de causos (“E o Jõe contava casos”), chega até nós por meio do protagonista Riobaldo. Ela se passou no “sertão jequitinhão, no arraial de São João Leão, perto da terra dele, Jõe” [atenção para a repetição de fonemas]. Lá existia uma “mulher em preceito sertanejo”, “pessoa igual às outras, sem nenhuma diversidade”, por nome Maria Mutema. Seu marido, “uma noite, [...] amanheceu morto de madrugada”. “Na tarde mesma do dia dessa manhã”, foi enterrado. Depois de viúva, começou a “dar em nota” a religião de Maria Mutema. “Pegou a ir à igreja todo santo dia, afora que de três em três agora se confessava”, “estando na igreja, não tirava os olhos do padre”. O padre Ponte, por sua vez, relaxou (“sem desrespeito, só por verdade no dizer”), gerando três filhos com uma “simplória e sacudida” mulher, que cozinhava e governava sua casa. “Acudia pelo nome Maria”, “dita por aceita alcunha a *Maria do Padre*”. Mas, o contador ressalva: antigamente, “com a ignorância dos tempos”, “essas coisas podiam, todo o mundo achava trivial”, por isto “não vá maldar o senhor maior escândalo”. À moda do fazer historiográfico, sempre atento ao sentido e à historicidade dos fatos observados, com esta frase o enunciador (misto de Jõe, de Riobaldo e de Guimarães Rosa), alerta-nos sobre a distância entre o tempo da matéria enunciada e o tempo da enunciação, recurso básico para fugir de qualquer anacronismo. Os filhos de padre Ponte, eram os “os meninos da Maria do Padre”. Esta foi a “pecha” do padre (“uma pecha ele tinha”). O contador segue sua narrativa apresentando as qualidades e atividades do padre sertanejo, que “em tudo mais”, “era um vigário de mão cheia, cumpridor e caridoso, pregando com muita virtude seu sermão e atendendo em qualquer hora do dia ou da noite, para levar aos roceiros o conforto da santa hóstia do Senhor ou dos santos-óleos”.<sup>679</sup> Maria Mutema, “só constante na salvação de sua alma” logo foi tida como carola e sua religiosidade aguda “deu em nota” duas coisas: a quantidade de seus pecados e o desgosto de Padre Ponte em “prestar a ela pai ouvidos”, a cada três dias. “Mas ia a poder de ser padre, e não de ser só homem”. Passando o tempo, o padre emagreceu, “amofinava o modo”, encaveirou-se. Morreu triste. Depois de seu passamento, Maria Mutema nunca mais voltou na igreja, mesmo quando chegou o novo padre no arraial de São João Leão. Guimarães Rosa estaria com o nome que escolheu para este arraial oferecendo a nós uma marca cronológica para seu caso, ou evidenciando seu conhecimento sobre a reforma ultramontana, nos sertões brasileiros? “Leão” foi o nome do papa que governou a Santa Sé entre 1878 e 1903 (Leão XIII). O governo deste papa foi decisivo para o processo de romanização católica, principal projeto eclesial do século XIX. Outro “Leão” foi também o

<sup>679</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 239.

bispo de Goyaz, entre 1881 e 1890. Dom Cláudio José Ponce de Leão foi o responsável pela vinda dos religiosos dominicanos para o Brasil, diretamente para sua região central, onde fundaram, em 1882, sua primeira casa (Convento São Domingos), em Uberaba, região conhecida como “sertão da farinha podre”, território pertencente ao governo espiritual da diocese de Goiás. Em 1883, ocorreu a fundação do Convento de Nossa Senhora do Rosário, na Cidade de Goiás, capital do antigo sertão do gentio Goiazes e sede da diocese. Voltemos a palavra ao jagunço Jõe. “Passados anos, foi tempo de missão, e chegaram no arraial os missionários”.<sup>680</sup> Guimarães Rosa assim qualificou a religiosidade dos missionários, promotores da nova religiosidade:

Esses eram dois padres estrangeiros [franceses?], p’ra fortes e de caras coradas, bradando *sermão forte*, com forte voz, *com fé braba*. De manhã à noite, durado de três dias, *eles estavam sempre na igreja, pregando, confessando, tirando rezas e aconselhando*, com entusiasmados exemplos que enfileiravam o povo no bom rumo. A religião deles era *alimpada e enérgica, com tanta saúde como virtude*; e com eles não se brincava, pois tinham de Deus algum encoberto poder.<sup>681</sup>

A partir do ponto de vista do personagem sertanejo, Guimarães Rosa nos informa sobre os sentidos do catolicismo, opondo a vivência tradicional e sertaneja à sua forma renovada e romanizada: “fé braba”, oração (em todos os sentidos) forte, enérgica e “alimpada”, saudável e virtuosa. O labor religioso é constante e sempre presente. Aos olhos sertanejos, isto impressionou bastante. Por isto, eles acreditavam que os missionários gozavam de maior “crédito” junto à economia celeste (“tinham de Deus algum encoberto poder”) que os antigos padres. A “missão” durava, geralmente, três dias. Começavam com os preparos: na sexta e sábado os religiosos atendiam confissão, faziam batizados, casamentos, crismas, bênçãos e muita “disciplina” com as prédicas e rezas. O sábado era a “véspera”. Domingo, o grande dia, “festa de comunhão geral e glória santa”. Então, para encerrar os trabalhos da véspera da festa, um dos missionários subiu ao púlpito e puxou a ladainha. Neste momento adentrou a igreja Maria Mutema. O religioso que “governava com luzes outras”, ao vê-la, de súbito, parou a salve-rainha. “Todo mundo levou um susto: porque a salve-rainha é oração que não se pode partir em meio – em desde que de joelhos começada, tem de ter suas palavras seguidas até ao trefim”. O missionário,

<sup>680</sup> Como informou Santos (1996, p. 01-10), na história da Igreja, a primeira instituição religiosa missionária foi a Ordem dos Pregadores. A missionação foi, portanto, o carisma basilar dos dominicanos. “Durante seus primeiros cinquenta anos, a ação dos dominicanos se deu praticamente nas regiões do interior”.

<sup>681</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 240. (Grifo nosso).

Mal no amém, ele se levantou, cresceu na beira do púlpito, em brasa vermelho, debruçado, deu um sôco no pau do peitoril, parecia um touro tigre. E foi de grito: § – ‘A pessoa que por derradeiro entrou, tem de sair! A p’ra fora, já, já, essa mulher!’ § Todos, no estarrecido, caçavam de ver a Mária [sic] Mutema. § – ‘Que saia, com seus maus segredos, em nome de Jesus e da Cruz! Se ainda for capaz de um arrependimento, então pode ir me esperar, agora mesmo, que vou ouvir sua confissão... [sic] Mas confissão esta ela tem de fazer lá, na porta do cemitério, onde estão dois defuntos enterrados!...’ [sic] § Isso o missionário comandou: e os que estavam dentro da igreja sentiram o rojo dos exércitos de Deus, que lavoram em fundura e sumidade. Horror deu. Mulheres soltaram gritos, e meninos, outras despencavam no chão, ninguém ficou sem se ajoelhar. Muitos, muitos, daquela gente, choravam.<sup>682</sup>

Maria Mutema, “torta magra de preto”, deu um berro “de corpo que faça estraçalha” e pediu perdão, em “dores de urgência”. “Confissão edital” que “rasgava gastura, como porque avessava a ordem das coisas e o quieto comum do viver transtornava”. Matou o marido, “por que, nem sabia”. Ele dormindo, derramou, “no burquinho do ouvido dele, por um funil”, chumbo derretido. A lesão ninguém notou. Depois, “sem queixa nem razão” enjouou do padre Ponte e, no confessionário, disse que matou o marido, porque do padre “gostava em fogo de amores, e queria ser concubina, amásia [...]”. Vendo a reação zangada do padre, “ela disse tomou gosto e era um prazer de cão”. Maria Mutema não cansou de edificar o mal e o padre de desgosto adoeceu e, em “desespero calado”, morreu. Agora, implorava o perdão de Deus. O missionário, “entou grande o *Bendito, louvado seja!*”. Fez um gesto para as mulheres saírem, “deixando lá só os homens, porque a derradeira pregação de cada noite era mesmo sempre para os ouvintes senhores homens, como conforme”. Maria Mutema foi recolhida em cadeia provisória. Desenterraram os ossos do marido. “A gente sacolejava a caveira, e a bola de chumbo sacudia”. Levaram-na para a cadeia de Arassuaí. “Pela arrependida humildade, alguns diziam que Maria Mutema estava ficando santa”.

A fórmula religiosa do missionário (“que governava com luzes outras”) adquire sentido quando anteposta à do falecido padre. Guimarães Rosa, – ao construir o “susto dos sertanejos”, provocado pela interrupção da salve-rainha, apresenta-nos seu conhecimento sobre a “dimensão mágica” existente no catolicismo tradicional. É sabido que o funcionamento mágico é uma das características marcantes do catolicismo popular. A marca da religiosidade tradicional e sertaneja foi considerada, no feitio da narrativa literária de Guimarães. Contudo, não existe no comportamento do missionário, ao menos, nos conformes sertanejos, traços de um comportamento mágico. Contudo, se a magia saiu, em seu lugar

<sup>682</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 241.

entrou a mística como marca da nova experiência religiosa do catolicismo renovado: sem o auxílio das palavras, o missionário “sentiu” e denunciou a presença e o peso dos pecados quando Maria Mutema entrou na igreja. O procedimento – que, na nova religiosidade, em lugar de mágico será denominado santo, divino, verdadeiro etc – do missionário impressionou a assembleia. Se não mágico ou se não verdadeiro, ao menos uma estratégia eficiente de conversão e de legitimação para a nova religiosidade. Ela é tão divina (“alimpada, virtuosa”) que revela para os seus a verdade última da realidade, mesmo que esta se encontre para além da materialidade, das palavras e dos sentidos. A “verdade” da nova religiosidade se evidenciava nos atos santos de seus filhos santos (do missionário). Ele manda Mutema para o cemitério, lugar onde reside o sentido que explica o comportamento de Mutema após a denúncia do religioso, o berro nascido da dor do pecado desvelado e tornado público, trazido para a dimensão do sentido, do compreensível, do inteligível. Após confissão maior (fruto da manifestação divina) o missionário louvou a Deus, agradeceu, entoando o bendito. O desenrolar do caso, sob a óptica do popular Jõe, ressignificou Maria Mutema. O lugar ocupado pelo mal, na mesma intensidade, foi o mesmo ocupado pelo bem e Mutema, por seu arrependimento e humildade, santificou-se (ou foi santificada?).

No que diz respeito ao conhecimento da história do catolicismo, no Brasil de fins do século XIX, confirma-se a tese de Luiz Roncari (2004), transformada por Guimarães Rosa em matéria literária. No conto citado, Rosa demonstrou seu conhecimento (histórico, social, cultural, religiosos etc) para além da forma tradicional em que são apresentadas a objetividade e a validade do conhecimento histórico. Mas, não por isto, em seu fazer literário desqualificou o conhecimento histórico. Sem citar fontes, sem o controle clássico da “forma histórica”, Guimarães Rosa produziu sentidos (coerentes) com o conhecimento histórico produzido sobre a religiosidade sertaneja, no período referido.

Nas duas últimas décadas do oitocentos, sob o governo diocesano de dom Eduardo Duarte Silva (1852-1924), sucessor de dom Cláudio Ponce de Leão, ocorreu o confronto da religiosidade popular e sertaneja com a recém-chegada religiosidade romanizada. Isto pode ser verificado, em especial, nos relatos produzidos por este bispo<sup>683</sup> e

---

<sup>683</sup> Referimo-nos aos episódios descritos por dom Eduardo, relativos à década de 1890, quando de sua intervenção em Uberaba, na romaria de Nossa Senhora da Abadia, ocorrida em 15 de agosto; em Barro Preto, atual Trindade, na romaria do Divino Pai Eterno e no povoado de Muquém, situado no norte da Província de Goyaz, na Romaria de Nossa Senhora da Abadia. Os conflitos se relacionaram à gestão da renda provenientes das festas que, até então, eram administradas por leigos locais e passaram ao controle direto da Igreja (SILVA, 2007, p. 78; 88).

também na memória dos dominicanos franceses, escrita por frei Germano Llech.<sup>684</sup> Por várias vezes, os embates ultrapassaram a dimensão abstrata da orientação religiosa e chegaram às vias de fato do confronto físico. Neste sentido, fica demonstrado que a Ordem Dominicana, com o estabelecimento de suas casas e missões, veio para Goyaz com a incumbência de consolidar o catolicismo ultramontano.<sup>685</sup>

Os processos de mudança nas orientações pastorais da Igreja Católica são, em certa medida, reações às necessidades regionais e temporais, denotando também um posicionamento político e de compreensão de mundo. A Diocese de Goyaz, que no período abordado nesse estudo, passou pela romanização de suas práticas, alinhando-as às orientações da Santa Sé, em meados do século XX, passou por novas reformulações. Em *A Igreja da Denúncia e o Silêncio do Fiel*, Jadir de Moraes Pessoa promoveu um estudo desta nova conjuntura da Igreja. Segundo ele, a partir de 1948, o movimento conhecido por Ação Católica lançaria as novas linhas organizativas e de conteúdo para as práticas pastorais da Igreja no Brasil. Como desdobramento deste processo, ao longo das décadas de 1950 e 1960, várias dioceses brasileiras se tornaram adeptas à Igreja do Evangelho, expressão que identificou a nova orientação pastoral. Neste momento, a Diocese de Sant'Anna tornou-se um dos exemplos mais expressivos da nova prática pastoral.<sup>686</sup>

Com estas informações, ressaltamos que, em menos de um século, observadas a partir da perspectiva institucional, a diocese de Goiás sofreu mudanças expressivas em sua orientação pastoral. Em um ligeiro exercício de periodização, identificamos o primeiro momento por meio da presença de uma acentuada religiosidade popular, de seu início até o governo de dom Cláudio. Este bispo iniciou o processo de romanização e reforma da diocese, que, como apontado anteriormente, em meados do século XX, configurou-se como um projeto de Igreja marcadamente combativo frente às desigualdades sócio-econômicas. Isto revela, pois, uma dinâmica particular às orientações religiosas. Contudo, nesse estudo, em paralelo à perspectiva institucional, apresentamos as práticas de alguns “atores religiosos”, em especial, os devotos negros de Nossa Senhora do Rosário. Consideramos a perspectiva individual sobre

---

<sup>684</sup> Frei Germano relata também uma situação de grande perigo, ocorrida em 1890, quando o dominicano, frei Ângelo, lança mão de um pedaço de madeira para se proteger de um grupo de rapazes que o intimidavam, à porta da igreja do Rosário. Diz que o conflito só não resultou em sangue porque outro frei puxou o irmão para dentro do templo, fechando, rapidamente, a porta (LLECH, 1976, p. 216).

<sup>685</sup> Segundo Llech (1976, p. 213), dom Cláudio Leão, na pregação feita no dia 5 de setembro de 1889, dia em que as irmãs dominicanas chegaram na capital de Goyaz, proclamou o *motivo pelo qual tinha promovido a vinda de religiosas. Esse motivo era o de ensinar ao povo a virtude que se dizia impossível: a castidade. Vendo-a praticada, ela seria acreditada e imitada.*

<sup>686</sup> PESSOA, Jadir de Moraes. *A igreja da denúncia e o silêncio do fiel*. Campinas: Alínea, 1999. p. 19.

aqueles devotos<sup>687</sup> à medida que partimos das observações presentes no *Memorial* de Anna Joaquina Marques. É um fato incontornável que nenhum devoto negro legou-nos uma fonte para pesquisa. Assim, poderemos perceber como a orientação religiosa (a dimensão institucional) se relacionou com as práticas dos atores religiosos, em sua dimensão comunitária e individual.

Voltamos, pois, à década de 1880, quando os religiosos dominicanos foram trazidos pelo bispo goiano para o sertão central do Brasil. Estabelecido entre a Diocese de Sant'Anna, na pessoa de seu bispo, dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, e o provincial dos Dominicanos da Província de Toulouse, Reginald Colchen, foi assinado em 1885. Nele, foi celebrado que os religiosos franceses ficaram encarregados em oferecer os “retiros ao clero” e da realização “do trabalho das Missões”, isto é, em promoverem as “predicações preparatórias à recepção do Sacramento da Confirmação em toda a extensão” da Diocese de Goiás. Em contrapartida, o bispado goiano assumiu o custeio dos missionários nos conventos com “uma pensão de seiscentos francos”. Os “Missionários enviados em missão”, receberiam além da pensão o soldo anual de cem mil réis. O bispado também arcou com as despesas da “vinda dos religiosos padres” para o convento de Nossa Senhora do Rosário de Goyaz e para o convento de São Domingos, em Uberaba. Não foi evidenciado, no contrato, o estabelecimento dos dominicanos na paróquia do Rosário. De forma implícita, isto foi referido quando o bispo, no parágrafo terceiro, reconheceu “estabelecido regular e canonicamente” o convento de Nossa Senhora do Rosário.<sup>688</sup> Não foram mencionados os termos da transição da administração da paróquia, até então sob a responsabilidade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. A partir da chegada dos novos agentes, as práticas religiosas foram significativamente modificadas.

Concomitante ao que ocorreu na Cidade de Goiás, a historiografia brasileira mostra que, após a libertação oficial dos escravizados, se deu um processo generalizado de “relugarização” da população negra na sociedade brasileira. Consequentemente, as irmandades negras, associações investidas de expressivos elementos identitários, também sofreram as influências destas mudanças. Sendo assim, na redefinição do papel social da Irmandade do Rosário, na Cidade de Goiás, constatamos a confluência de duas dimensões:

---

<sup>687</sup> Anna Joaquina não foi uma devota de Nossa Senhora do Rosário, nos termos em que são compreendidos os devotos pretos. Utilizamo-la como uma observadora e cronista da devoção rosarina dos pretos. A partir da fonte que produziu, podemos observar aqueles devotos e suas práticas.

<sup>688</sup> CONTRATO. *Contrato entre o Bispo de Goiás, dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, e o superior padre frei Reginald Colchen, provincial dos dominicanos da Província de Toulouse – França*. Doc. 046, 19 jan.1886. Manuscrito. Fundo Diocese de Goiás [Séc. XVIII-XX]. Acervo documental. IPEHBC/UCG.

uma em desenvolvimento na sociedade brasileira (a reforma ultramontana) e uma específica e regional (a missionação dominicana).

Em presença do que foi colocado, cabe questionar como poderíamos qualificar a missionação dominicana, em relação às práticas religiosas dos negros vilaboenses. A seguir, neste exercício, analisaremos como a igreja construída pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos se relacionou com as diversas dinâmicas vilaboenses, inserindo-se na malha urbana da Cidade. Para tanto, tomaremos como fonte informacional algumas representações iconográficas produzidas sobre a capital da província goiana.

### **4.3 – CONTAS DE LÁGRIMAS: TESTAMENTO ICONOGRÁFICO DA IGREJA DO ROSÁRIO DOS PRETOS**

A igreja do Rosário dos Pretos foi o primeiro templo religioso erigido na Cidade de Goiás.<sup>689</sup> Segundo Luiz Palacin ([1979?]), historiador jesuíta, depois da matriz de Sant'Anna, a igreja do Rosário foi o templo vilaboense de maior importância.<sup>690</sup> Possivelmente, Palacin esteou sua afirmação nos escritos do proto-historiador das Minas de Goyaz, Luiz Antônio da Silva e Souza, presbítero secular e negro<sup>691</sup>, que residiu na, então, Villa Boa de Goyaz, entre 1790 a 1840. Em sua *Memória sobre o Descobrimento, Governo, População, e Cousas mais Notáveis da Capitania de Goyaz*, publicada em 1814, informou, pela primeira vez, que a igreja do Rosário foi construída por Antônio Pereira Bahia, em 1734, segundo provisão do frei bispo dom Antonio de Guadalupe. A data da construção informada por Silva e Souza passou a ser repetida pelos autores posteriores nas obras sobre a história de

---

<sup>689</sup> A primazia das igrejas vilaboenses se altera entre a igreja do Rosário e Sant'Anna. A primeira surgiu como prédio, em 1734. Sant'Anna foi erecta primeiro como uma capela. Após ruir, em 1743, teve seu prédio construído, nove anos após a igreja dos Pretos.

<sup>690</sup> PALACIN, Luiz; BORGES, Ana Maria. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Goiânia: Gráfica O Popular, [1979?]. Não paginado.

<sup>691</sup> Nos dizeres de Alencastre, um dos biógrafos de Silva e Souza, antes dele ter se tornado padre, houve um “embaraço”, decorrente de uma denúncia que “corria em suas veias um átomo do sangue de algum dos descendentes da filha [sic] amaldiçoada de Noé”. Em 1787, conseguindo revogar a “iníqua sentença”, foi, finalmente, ordenado presbítero secular (TELES, 1998, p. 26-27).

Goiás.<sup>692</sup> A igreja do Rosário dos Pretos precedeu em um ano a igreja Matriz, erecta em 1735.<sup>693</sup>

A construção da igreja do Rosário resultou dos esforços dos negros escravizados que se reuniram sob a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, por meio das esmolas e donativos. Em 1870, Genetes, na matéria *Igrejas Goyannas*, publicada no jornal *Província de Goyaz*, informou que, semelhante ao que ocorreu na Cidade de Goiás, uma igreja a Nossa Senhora do Rosário foi fundada em Crixás, “construída com esmolas e donativos dos pretos”.<sup>694</sup>

Os pobres escravos capturados na África, após ter toda a jornada trabalhado, [sic] penado [sic] no serviço de um senhor às vezes duro e exigente, impunham-se, caída a noite, horas suplementares de trabalho para construir uma igreja que serviu bem a eles, e onde eles poderiam [sic] ir rezar em plena liberdade.<sup>695</sup>

A construção de igrejas, por confrarias ou irmandades religiosas, foi costume corrente no período colonial. “Cada irmandade pretendia ter seu templo próprio, e rivalizava com as outras no esplendor do culto e das festas”.<sup>696</sup> Para Palacin ([1979?]), a irmandade do Rosário, “sempre poderosa pelo número e devoção”, figurou entre as três mais importantes, das sete irmandades existentes na Cidade de Goiás.<sup>697</sup>

Passamos para uma observação do espaço físico da Cidade de Goiás, objetivando verificar como a igreja do Rosário dos Pretos foi figurada na iconografia histórica disponível sobre a principal vila da capitania e depois capital da província de Goyaz. A planta mais

<sup>692</sup> Cf. SILVA E SOUZA. Memória sobre o Descobrimento, Governo, População, e Couzas mais Notáveis da Capitania de Goyaz. In: TELES, José Mendonça. *Vida e obra de Silva e Souza*. 2 ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1998. p. 71; BRANDÃO, A. J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz (para o anno de 1886)*. Goiânia: Ed. da UFG, 1978 p. 61; AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional pró-Memória. 8ª Diretoria Regional], 1987. p. 61.

<sup>693</sup> Segundo Bertran (1996, TOMO II, p. 49) “um bando do Anhanguera” declarou neste ano que certas multas recebidas por eles seriam empregadas para a obra da Matriz. Contudo, também informa o autor que mesmo antes desta data havia em seu lugar uma edificação um tanto sólida que, por sua vez, foi construída sobre “a capelinha fundada por Bartolomeu Bueno da Silva”.

<sup>694</sup> GENETES, H. R. *Igrejas Goyannas. Província de Goyaz*, Cidade de Goiás, 18 ago. 1870. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>695</sup> IGREJA do S. Rosário em Goiás. Cidade de Goiás, [1930?]. Tradução de Raquel Campos. Anotação manuscrita avulsa. Caixa não numerada. Arquivo Geral da Diocese de Goiás. Observações da tradutora: na primeira marca “[sic]”, o autor faz uma inversão: ele diz “après avoir toute la journée travaillé”, quando o mais comum seria “après avoir travaillé toute la journée”. Na segunda indicação, ocorre um erro na ortografia: o autor escreve “peiné”, quando o correto seria “peigné”. Na terceira marca, ocorre outro erro: o correto seria “pouvaient” (podiam) e não “pourraient” (poderiam).

<sup>696</sup> PALACIN, Luiz; BORGES, Ana Maria. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Goiânia: Gráfica O Popular, [1979?]. Não paginado.

<sup>697</sup> PALACIN, loc. cit.

antiga da Cidade de Goiás, já localizada, foi a *Planta de Villa Boa Capital da Capitania g.<sup>al</sup> de Goyás*<sup>698</sup>, de 1782. Este documento apresenta o traçado urbano de Vila Boa, ao final do século XVIII, quase sessenta anos depois de fundada por Bartolomeu Bueno. Como podemos observar (cf. Ilustração 1), o rio Vermelho<sup>699</sup> dividiu a Vila Boa em dois “bairros”, como entende Paulo Bertran.<sup>700</sup> Contudo, o termo utilizado, no século XIX, foi “freguesia”, como podemos perceber nos *Apontamentos de viagem*, de Joaquim Leite Moraes (1834-1895):

A capital compõe-se de duas freguesias, as do Rosário e Sant’Anna; divididas pelo rio Vermelho, que desce encachoeirado das montanhas que o circundam, e leva suas águas ao Araguaia, nas proximidades da Leopoldina.<sup>701</sup>

A freguesia localizada na parte norte foi chamada “Rosário” e a do sul, “Sant’Anna”. Importa dizer que esta denominação nos informa sobre a importância dos templos religiosos escolhidos para servir de nome para cada região, mostrando-nos a importância do templo erigido pelos pretos cativos de Vila Boa. Na freguesia de Sant’Anna, como acompanhamos pela legenda da *Planta de Villa Boa Capital da Capitania g.<sup>al</sup> de Goyás* (1782)<sup>702</sup>, localizaram-se os principais prédios da administração pública e religiosa: a Igreja Matriz de Sant’Anna (A), que deu nome à freguesia, a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte (B)<sup>703</sup>, a igreja de São Francisco de Paula (G), o Palácio da Residência do Governo, Conde dos Arcos (I), a casa de Fundação (L), a casa de Câmara e Cadeias Públicas (M) e o Quartel

<sup>698</sup> Esta *Planta de Villa Boa Capital da Capitania g.<sup>al</sup> de Goyás* foi levantada por Manoel Ribeiro Guimarães, um soldado dragão do Regimento de Cavalaria, segundo ordem do capitão general Luiz da Cunha Menezes, governador das minas dos Goyazes, entre 1778 a 1783. Segue o dístico da planta: “Planta de Villa Boa Capital da Capitania g.<sup>al</sup> [geral] de Goyás, Levantada no ano de 1782, pelo Il.<sup>mo</sup> e Ex.<sup>mo</sup> Snr. Luis da Cunha Menezes, Governador, e Capm [capitão] General da Mesma Capitania, e Copiada pelo Soldado Dragão Manoel Ribeiro Guim.<sup>es</sup> [Guimarães] [...], na qual demonstra também alem das declaraçoens feitas no Canvoâ [sic], q. a dita V.<sup>a</sup> [vila] tem actualmente 554 moradas de Cazas, habitadas por 3.000 pessoas [sic]...” (REIS, 2000, p. 24). Segundo Reis, o original pertence ao Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Portugal. Há uma cópia no acervo do IPEHBC/UCG. Bertran (1996) afirmou ter conhecido duas outras cópias além da existente no Arquivo Ultramarino: uma no Museu das Bandeiras, na Cidade de Goiás e outra na mapoteca do Itamarati. Doravante, esta obra será referida *Planta...* (1782).

<sup>699</sup> O rio Vermelho corre, dentro da capital, no sentido nordeste para o sudoeste, conforme indica a seta desenhada na *Planta...* (1782).

<sup>700</sup> BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. TOMO II. p. 49.

<sup>701</sup> MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. p. 104.

<sup>702</sup> A transcrição desta legenda, publicada por Bertran (1996, TOMO II, p. 56-57), encontra-se em descompasso com a existente no documento. Os prédios que não mais existiam, ou que tiveram seu endereço modificado à época de Anna Joaquina não foram listados, como por exemplo: (C) a igreja de N. Sra. da Lapa, pertencente à irmandade dos Mercadores e que foi destruída pela grande enchente de 1839. Segundo Bertran, esta igreja foi exclusiva dos mercadores, “donos do filé da riqueza aurífera”. Esta igreja ocupava hoje o espaço em que existe a Cruz do Anhaguera.

<sup>703</sup> À época, pertencente à Irmandade dos homens Pardos.

(N)<sup>704</sup>, entre outros. Nesta freguesia, localizaram-se os dois principais espaços públicos de Vila Boa: a praça do Palácio (R) e a praça do Passeio Público (S).<sup>705</sup>

Por sua vez, na freguesia do norte, o principal templo religioso foi a igreja de Nossa Senhora do Rosário (D), “pertencente à irmandade dos Pretos”, que deu nome à freguesia. Havia ainda a igreja de Nossa Senhora do Carmo (F) e da capela de Santa Bárbara (E), com sua bela escadaria. Àquela época, ainda não existia a igreja da Abadia. Na região do Rosário, localizava-se o hospício de Jerusalém (P) e o Açougue Público (Q), que, possivelmente, concorreu com a igreja do Rosário dos Pretos à qualidade de principal prédio da freguesia. O espaço público mais importante desta freguesia foi a praça do Rosário (cc), seguida da praça do Barrozo (bb). Aí também se localizou a ponte Velha da Cambaúba (ee)<sup>706</sup> que, à época de Anna Joaquina Marques, foi conhecida pelo nome de seu pai, “ponte do padre Pio”. Esta ponte foi, durante os tempos coloniais, uma das principais vias de acesso à vila. Posteriormente, as entradas passaram para a freguesia de Sant’Anna, inicialmente pela praça de José Moreira (U) e depois pela rua Nova Luziânia (3). Paulo Bertran (1996) nos leva a “caminhar” pela freguesia do Rosário, adentrando a Vila Boa setecentista:

No bairro do Rosário, entrada da cidade para quem vinha de leste, norte e oeste, a Igreja do Rosário, dos pretos, com suas torres e arquitetura simplória debruçava-se sobre o elegante largo do mesmo nome, ornado com os sobrados para aluguel pertencentes ao cirurgião-mor Lourenço Antônio da Neiva. § Para ali convergiam a bisonha Rua da Cambaúba, entrada da cidade, habitada por negros forros, soldados e casais de pardos [...] § Descendo do Largo do Rosário para o Rio Vermelho atravessava-se a Ponte do Meio ou Ponte do Telles, por referência ao capitão-mor da Vila e oficial da Companhia de Cavalaria Auxiliar da nobreza de Vila Boa, o rico comerciante Antônio de Souza Telles e Menezes, que há não muito construía a grande Casa da Ponte, onde nasceria, um século depois, a poetisa Cora Coralina.<sup>707</sup>

Percebemos por esta narrativa que a freguesia do Rosário foi habitada por gente simples. Possivelmente, esta foi a característica que melhor identificou as pessoas que se reuniam na capela do Rosário para suas práticas religiosas. O exercício religioso foi, certamente, o centro da sociabilidade. À época, a sociedade goiana foi rigidamente estratificada por “classes”, segundo o vocabulário utilizado na época, como podemos perceber

<sup>704</sup> Os Quartéis da Tropa, onde se localizavam também os armazéns reais e o Hospital Militar.

<sup>705</sup> Onde se localizava a (dd) Fonte Nova, construída no ano de 1778, depois chamada Carioca.

<sup>706</sup> Como informou Bertran, antes houve uma ponte de pedra que foi mandada demolir por certo capitão general para em seu lugar construir uma ponte de madeira, pois somente assim, ele poderia fazer uso de sua carruagem, ao se deslocar pela cidade. BERTRAN, op. cit.

<sup>707</sup> BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. TOMO II.

pelas *relações nominais dos moradores* produzidas no século XVIII.<sup>708</sup> A “primeira classe” foi composta pelos “brancos”<sup>709</sup>, seguida dos “pardos”<sup>710</sup> e dos “negros livres”, que compunham a “terceira classe”.<sup>711</sup> Nas *relações nominais dos moradores*, os escravizados não constituíam uma classe e não tinham sua individualidade especificada por “nomes”, sendo apenas indicados, quantitativamente, junto aos nomes de seus proprietários. Mesmo assim, na Cidade de Goiás, estas pessoas possuíam seu templo religioso, que imponente e grandioso, rivalizou sempre com os demais templos da Cidade.

Os principais espaços públicos existentes na malha urbana da Cidade de Goiás, desde a época da administração portuguesa, foram os largos do Chafariz, do Palácio e do Rosário. A denominação “praças”, com o sentido atual, já era empregada no início do século XX:

Existem na capital as seguintes praças: do Chafariz, a maior de todas, e nella ficão a Cadeia e o Quartel do Batalhão 20. Esta praça era arruada de arvoredos que foram derribados por ordem do governador, capitão-general D. João Manoel de Menezes [1800-1804]; a praça do Palácio bastante elegante, com o Palácio do Governo e igreja da Boa-Morte; a praça do Rosário com uma igreja d’este nome e o convento dos Dominicanos.<sup>712</sup>

Em 1782, ligando as duas freguesias, existiu a ponte do Meio<sup>713</sup>, a principal, e a ponte do Marinho. Como os demais topônimos vilaboenses, estas pontes receberam, ao longo de sua história, diferentes nomes. A primeira foi chamada de ponte da Lapa, do Telles (por volta de 1810), do Rosário e, atualmente, ponte da casa de Cora. A segunda ponte foi conhecida como ponte do Carmo.

Se a *Planta...* (1782) apresentada foi o documento conhecido mais antigo que nos informou sobre a composição da malha urbana de Vila Boa, a mais antiga representação de sua paisagem arquitetônica foram os três *Prospectos de Vila Boa*, de 1751, de autoria não

<sup>708</sup> Relações nominais do arraial de São Felix, arraial do Carmo, arraial da Chapada, distrito do Barro Vermelho, distrito do Mucambo, distrito de Traíras e demais sítios (BERTRAN, 1996, TOMO II, p. 89-99).

<sup>709</sup> Na documentação são referidas algumas atividades executadas pelas pessoas desta classe. Eram eles intendentes, juízes, oficiais de sapateiro, de carpinteiro, de ferreiro, vigários, padres, sacristãos, coadjutores, capitães, escrivãos, ajudantes, fundidores, ensaiadores, tabeliões, carcereiros, mercadores, negociantes, vendedores, advogados, procuradores, diversos servidores etc.

<sup>710</sup> Como exemplo de atividades de pessoas desta classe, foi indicada na documentação: oficial de alfaiate, oficial de ferreiro, criador de gado etc.

<sup>711</sup> Entre as poucas pessoas desta classe que tiveram suas atividades descritas, foram listadas as atividades de oficial de sapateiro e de alfaiate.

<sup>712</sup> AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional pró-Memória. 8ª Diretoria Regional], 1987. p. 166.

<sup>713</sup> Pois se localizava entre a ponte da Cambaúba e a ponte do Marinho.

identificada. Em uma delas, temos, certamente, o mais antigo registro iconográfico da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Trata-se do *Prospecto de Villa Boa tomada da parte Sul para o Norte*<sup>714</sup> (cf. Ilustração 2). No desenho, o destaque atribuído à igreja dos Pretos, diante do conjunto arquitetônico da freguesia do Rosário, foi tão acentuado que levou Nestor Reis a confundi-la com a igreja Matriz. Sobre o *Prospecto...* (1751), informou o autor:

Mostra uma área tipicamente residencial, na qual as casas apresentam apenas uma porta voltada para a rua e janelas protegidas com rótulas de formas variadas. § *Ao longe a igreja Matriz* [sic] *indicada com o número 1* e, a meio caminho, a “rua Direita do Negócio”, isto é, a rua comercial.<sup>715</sup>

Mesmo sendo o número “1” identificado, na primeira linha da legenda, localizada na parte superior da imagem, como “Nossa Sr.<sup>a</sup> do Rozario dos pretos”, Nestor Reis (2000) se confundiu, “elevando” a igreja do Rosário à condição de Matriz da Vila. No *Prospecto...* (1751), a igreja foi representada com suas duas imponentes torres laterais, três grandes portas e um cruzeiro fixado à frente da principal, seguindo o costume da época. No alto de cada torre, o vento agitava uma bandeirola vermelha. No telhado central, uma cruz. O leitor atento pode ainda visualizar um símbolo marcado na parte superior esquerda da porta central. Este desenho evidenciou também que a igreja foi construída em uma elevação topográfica que serviu para destacar o prédio perante o conjunto arquitetônico que o rodeou. Vemos, no desenho, o sobrado erigido à direita da igreja, que foi identificado na legenda como “Cazas, aonde mora o Cap.<sup>m</sup> de Dragoens”. Destacamos, ainda, a “Torre da capellinha de N. Sr.<sup>a</sup> da Lapa” que foi destruída pela enchente de 1839.<sup>716</sup> No primeiro plano da imagem, temos a rua “Rua direita do negócio” que, quase em linha reta, conectou o largo do Palácio ao largo do Rosário. Na *Planta...* (1782), anteriormente vista, esta rua recebeu dois nomes. Na freguesia do Rosário foi chamada “Rua dos Mercad.<sup>es</sup>” [Mercadores] (7) e, em Sant’Anna, de “Rua Direita do Palácio” (6).<sup>717</sup> Paulo Bertran (1996) qualificou a arquitetura representada no *Prospecto...* (1751) de “simples, reta e despojada. A porta de entrada das casas fincada ao pé

<sup>714</sup> REIS, Nestor Goulart. *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. da USP/Imprensa Oficial do Estado/Fapesp, 2000. p. 235. Segundo o autor, o original pertence à Casa da Ìnsua, Portugal. Doravante *Prospecto...*(1751).

<sup>715</sup> O autor faz esta observação em seus “Comentário” (REIS, 2000, p.387, grifo nosso).

<sup>716</sup> BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. TOMO II. p. 56.

<sup>717</sup> Informa Bertran (1996, p. 58), que, em 1815, estas ruas chamavam-se, respectivamente, rua do Rosário (depois Direita e, em 1986, D. Cândido Penso) e rua Moretti Foggia, este, o médico padrinho de batismo de Anna Joaquina.

da rua, duas e no máximo três janelas por residência, que à falta de vidros socorriam-se dos muxarabis da tradição mediterrânea”.<sup>718</sup>

Que materiais poderiam ter sido utilizados na construção da igreja do Rosário? Responde-nos o sempre curioso e poeta da história goiana, Paulo Bertran (1996). Ele nos informa que, composta por tecnologia e materiais peculiares do sertão, uma “engenharia sertaneja” foi empregada na construção dos prédios da Vila Boa, “construídos com a força da terra”. Diferentemente das outras capitanias auríferas brasileiras, as pedras não foram utilizadas em Goyaz. Por ser “esfarinhenta” a pedra goiana não “deu forma para os econômicos rendimentos”. Sertão adentro, “a arquitetura sujeitou-se à ditadura do barro e da madeira”, que variou entre o pau de aroeira e o pau moreira.<sup>719</sup>

Em ordem cronológica, temos uma segunda representação da paisagem urbana de Vila Boa. É o belo e colorido desenho panorâmico de 1803, intitulado *Prespectiva [sic] de Villa boa de Goyas mandado tirar pelo ilustríssimo e excellentissimo Senhor Don João Manoel de Menezes*, de autoria de Joaquim Cardozo Xavier<sup>720</sup> (cf. Ilustração 3). Nesta imagem, identificada pelo número 4, também vemos figurada a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, representada lateralmente. Nela, observamos a superior quantidade de construções existentes na freguesia de Sant’Anna, se comparada com a do Rosário. Na imagem, a cidade foi representada no sentido norte-sul, tomando como ponto de observação, aproximadamente, o morro do Cantagalo, onde foi erigida a igreja de Santa Bárbara. Possivelmente, a *Prespectiva...* (1803) foi produzida logo após a estação das chuvas, o que justificaria seu acentuado colorido e a pujança da vegetação representada.

Na terceira década do século XIX, a igreja do Rosário dos Pretos foi representada em um desenho do inglês William John Burchell (1781-1863). Este viajante produziu seus traçados entre novembro de 1827 e 1828, portanto, nos primeiros anos do período imperial. Burchell, ao iniciar suas viagens rumo ao sertão central do Brasil, foi economicamente descrito como possuidor de “estatura mediana, rosto comprido, bastante barba, olhos azuis e sobrancelhas cerradas”.<sup>721</sup> Para Gilberto Ferrez, o viajante foi um desenhista meticuloso:

<sup>718</sup> BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. TOMO II. p. 50.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>720</sup> O original desta imagem pertence à Biblioteca Municipal Mário de Andrade, de São Paulo. Na obra de Reis (2000, p. 386-388), não consta a legenda da imagem. Doravante *Prespectiva...* (1803).

<sup>721</sup> FERREZ, Gilberto (Org.) *O Brasil do Primeiro Reinado visto pelo botânico William John Burchell*. 1825/1829. Rio de Janeiro: Fundação João Moreira Salles/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981. p. 17-18.

Tudo executava com espírito científico, com o maior cuidado e fidelidade [...] nada escapava aos seus olhos experimentados. Sua obra mostra, de relance, que apreciava os detalhes arquitetônicos, podendo-se até reconhecer os materiais e tipos das construções que retratou, se de cantaria, tijolos, taipa de mão ou de pilão. Suas perspectivas são perfeitas, assim como as proporções das construções, desde as mais elaboradas e eruditas às mais singelas.<sup>722</sup>

O realismo de Burchell é uma característica consensualmente apontada por seus apreciadores. Em seus desenhos, os prédios e topônimos foram identificados por números e letras. Possivelmente, respectivas às marcações, as informações foram anotadas em seu diário de viagem, que se perdeu. Ferrez destacou o cuidado que Burchell demonstrou para com a grafia correta dos topônimos locais por onde passou. Burchell permaneceu “nove meses” na Cidade de Goiás, estadia na qual produziu vinte e dois desenhos e dois panoramas. Em um deles, Burchell desenhou uma única vez a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.<sup>723</sup> Tratou-se do desenho n. 193, produzido no dia 27 de junho de 1828<sup>724</sup> (cf. Ilustração 4a-4d). Este desenho é uma vista geral da Cidade de Goiás tomada no sentido sul para o norte, uma perspectiva quase, exatamente, oposta à *Prespectiva...* (1803). Apesar da distância entre a localização do artista e a igreja do Rosário, quase desaparecida no horizonte de seu desenho, com o auxílio de uma ampliação digital, podemos visualizar o prédio, o largo frontal e o sobrado, à direita. O diferencial deste desenho, em relação aos anteriores, é a preocupação etnológica e cultural do traço de Burchell. Neles, o artista figurou homens, mulheres e crianças. Representou suas vestimentas, suas práticas cotidianas e religiosas. Documentou iconograficamente a presença de animais na rua, a vegetação circundante às vilas e arraiais, as plantas cultivadas nos quintais, características arquitetônicas e até as técnicas de construção das casas. Observados nos detalhes, seus desenhos surpreendem a cada olhar. Na prancha em questão, Burchell tomou como ponto de vista uma das periferias da capital, localizada em sua parte sul (freguesia de Sant’Anna). Neste desenho, visualizamos, portanto, o espaço de habitação dos vilaboenses mais simples. “Estamos” em uma das extremidades da antiga rua

<sup>722</sup> FERREZ, Gilberto (Org.) *O Brasil do Primeiro Reinado visto pelo botânico William John Burchell. 1825/1829*. Rio de Janeiro: Fundação João Moreira Salles/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981. p. 23.

<sup>723</sup> O segundo panorama, realizado por Burchell, é o desenho n.189, de 12 de maio de 1828, cujo tema foi a praça do palácio do governo, tomada no sentido norte-sul. Nele, aparece o grandioso prédio da matriz, com um mastro levantado à sua frente – possivelmente em honra ao Divino Espírito Santo, pois, em sendo uma festa móvel, maio é uma data possível para seus festejos. Além da Matriz, o artista figurou o palácio Conde dos Arcos, a igreja de Nossa Senhora da Boa Morte e a, então, rua do horto. Ferrez indicou como sendo a igreja do Rosário o desenho n.208 (p. 139) e n.214 (p. 137). Trata-se de um equívoco do autor. O desenho n.208 se refere à cidade de Traíras e o n. 214, à cidade de Arraiais, como pode ser lido, em anotação de Burchell, feita na parte inferior direita do desenho (FERREZ, 1981, p. 124).

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 122-123.

do Horto, nos arrabaldes da cidade, à época, o caminho que dava em Currealinho (Itaberaí). Por isto, na parte central do desenho, vemos tropeiros com seus animais de carga sendo conduzidos rumo ao centro da capital. Constatamos a falta de precisão entre o espaço urbanizado e o rural. As casas concorrem com a vegetação e vice-versa. No desenho de Burchell, vemos as “casas mais baixas e toscas”, como disse Paulo Bertran, decorrentes dos primeiros tempos da mineração.<sup>725</sup> Estas casas foram representadas como pequenas, possuindo, no máximo duas janelas. Algumas delas representadas à moda das antigas e belas gelosias ou rótulas.<sup>726</sup> A maioria, contudo, é simples. São janelas feitas com tábuas ajuntadas que se abrem para o interior da casa. Vemos, também, alpendres frontais. Em um deles, há um animal “carregado”, possivelmente, esperando seu condutor. São casas feitas com “pau-a-pique” ou adobes, com tetos baixos, possuindo apenas “meia-água”, isto é, apenas uma das superfícies planas e inclinadas que constituem o telhado. Uma casa, à direita do desenho, para frear a ruína de sua parede frontal, usa uma “escora”.

A atenção do desenhista inglês se voltou também às mulheres. Numa casa (cf. Ilustração 4a) vemos dois vultos femininos: um sentado e outra em pé, ambas, olhando o movimento da “rua”. Uma terceira mulher traz à cabeça um grande volume, demonstrando seu trabalho. Parada, ela se volta para uma janela. Enquanto Burchell desenhava sua “vista”, não deixou de percebê-las. Certamente, conversava ela com alguém, que, por trás da janela em gelosia, teve sua identidade preservada. Um ponto agudo na observação de Burchell ocorre quando desenhou, à frente da segunda mulher, um minúsculo galo (a cantar?).

No final do século XIX, ocorreu o advento da fotografia na Cidade de Goiás. De forma mais regular, data de 1877 o início da fotografia na capital com a inauguração do estúdio de José Severino Soares, o primeiro “photografo” vilaboense (que também assumiu a atividade de dentista, como era costume, à época).<sup>727</sup> Em 1886, no *Almanach* do Brandão, em atividade na capital, são nomeados os fotógrafos João Felemon Bernard e J.C. Moreira.<sup>728</sup> Tivemos acesso ao acervo fotográfico de apenas dois: Alencastro Veiga e J. Craveiro, os únicos que tiveram suas imagens publicadas. Anna Joaquina Marques fez menção a alguns

<sup>725</sup> BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. TOMO II. p. 104. Mas que também existiram no “centro” da capital, como podemos visualizar no desenho n.189, de Burchell (FERREZ, 1981).

<sup>726</sup> PALACIN, Luiz; BORGES, Ana Maria. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Goiânia: Gráfica O Popular, [1979?]. Não paginado.

<sup>727</sup> CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas*. 1911 a 1915. Goiânia, GO, 1994. p. 15.

<sup>728</sup> BRANDÃO, A. J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz (para o anno de 1886)*. Goiânia: Ed. da UFG, 1978. (Coleção Documentos Goianos, n. 1). p. 114.

deles em seu *Memorial*. Não é nosso objetivo observar a técnica fotográfica na Cidade de Goiás, mas sim, apontar como a igreja do Rosário aparece representada nestes registros fotográficos.

A partir de 1901, funcionou na Cidade de Goiás, o estúdio fotográfico de José de Alencastro Veiga (1878-1951) o “foto Alencastro Veiga”, que funcionou até 1933. Vilaboense, produziu várias imagens sobre a cidade e sua vida cotidiana. Além de fotógrafo, foi também comerciante. Em 1898 criou a casa comercial de Zeca de Alencastro, que em 1908, tornou-se a firma Alencastro Veiga. O “velho Zeca”, como a ele se refere Curado, com o auxílio proveniente de uma lei estadual, editou em 1908 o álbum de fotografia *Lembrança de Goyaz*, talvez para arcar com os altos custos da impressão de uma publicação ilustrada. Segundo alguns, o álbum foi impresso na Itália.<sup>729</sup> Em nossa pesquisa, não tivemos conhecimento da primeira edição desta obra. Quase cem anos depois, em 1985, ela foi reeditada por Elder Camargo de Passos. Nesta publicação, temos uma fotografia intitulada *Goyaz*. Trata-se de uma vista geral da capital que oferece um de seus mais amplos panoramas, apresentando a malha urbana da capital em sua quase totalidade<sup>730</sup> (cf. Ilustração 5). A igreja do Rosário figura em sua parte anterior. Realizada no alto do morro das lajes, a imagem tomou a capital no sentido norte-sul. A distância diluiu o prédio da igreja entre aqueles que lhe circundam, mas o valor da imagem reside em sua amplitude, abarcando quase toda a área urbanizada da capital. Uma outra imagem, da mesma obra, em que também podemos ver a igreja do Rosário, mas não em qualidade de visualização melhor, é a intitulada *Largo do Chafariz*. De forma geral, podemos afirmar que, diferentemente da primeira edição, cuja qualidade de impressão deixou vários elogios, a edição de 1985, ao ter reduzido o tamanho das imagens, comprometeu de forma significativa a sua visualização. Por isto, a segunda edição do álbum *Lembrança de Goyaz* possui apenas o mérito de documentar a primeira, não oferecendo a possibilidade de uma precisa e investigativa consulta.

Outro fotógrafo que também deixou registros sobre a Cidade de Goiás foi Joaquim Craveiro de Sá (1885-1973) que tomou a paisagem de sua cidade natal como tema maior de seu olhar. Isto resultou em diversas “vistas” da capital e da Serra Dourada. Tomamos aqui, com especial atenção, as imagens publicadas em *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas (1911 a 1915)*, álbum editado por Luiz Augusto do Carmo Curado, genro de J. Craveiro, publicado em 1994. O amadorismo determinou, em grande medida, os temas e

<sup>729</sup> CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas*. 1911 a 1915. Goiânia, GO, 1994. p. 16.

<sup>730</sup> VEIGA, José Alencastro. *Lembranças de Goyaz*. 2. ed. Goiânia: Imobiliary Alencastro Veiga, 1985.

abordagens dos registros fotográficos de J. Craveiro. Para ele, a fotografia não foi uma atividade profissional, fonte de recursos para sua sobrevivência, como ocorreu com outros fotógrafos.<sup>731</sup> J. Craveiro “firmou sua vida profissional no funcionalismo público da Fazenda Nacional”. Foi admitido como 2º escriturário na Delegacia Regional do Tesouro Nacional em Goyaz, em 1906.<sup>732</sup> Em sendo um “foto-amador”, a fotografia assumiu para J. Craveiro, uma conotação lúdica. Como não foi sua atividade profissional principal, ele produziu registros informais do espaço e do cotidiano da capital. Certamente, por ser uma novidade tecnológica para o sertão somente os indivíduos da elite econômica poderiam se permitir ter a fotografia como um hobby. Somente estes poderiam dedicar tempo e os altos recursos à atividade fotográfica, para importar da França, Inglaterra e Alemanha, todos os materiais necessários – os catálogos, as lentes, as vinhetas, as agendas profissionais etc.

Em 1910, J. Craveiro comprou do fotógrafo “profissional” Alexandre Filemon uma Sanderson Tropical, uma máquina-de-fole de fabricação inglesa. Possivelmente, foi Filemon o primeiro mestre de Craveiro na arte de “escrever com a luz”. Segundo Curado, J. Craveiro, como era próximo ao também fotógrafo “Zeca Alencastro” compartilhou com ele muitos conhecimentos e dúvidas. “Por vezes várias, foram vistos juntos, cada um com sua máquina, a tirarem fotos nas ruas de Goyaz”.<sup>733</sup>

Como membro da classe mais abastada da sociedade vilaboense, J. Craveiro fez parte da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos.<sup>734</sup> Fundada no século XVIII, a irmandade congregou os mais “distintos” vilaboenses. A família de Anna Joaquina Marques também foi devota do “Senhor dos Passos”, participando de sua irmandade. No *Memorial*, são inúmeros os registros em que ela afirma ter ido “beijar o Senhor dos Passos”. Aninha e Nhola também “diplomaram-se” como irmãs do Senhor dos Passos e, por isto, certamente, a primeira foi uma conhecida de J. Craveiro (teria ela figurado em algumas de suas fotografias?). Curiosamente, Craveiro não registrou a igreja Matriz, primeira sede da irmandade dos Passos. Desde 1872, o prédio, localizado no principal espaço da capital, o largo do Palácio, estava em ruína. Possivelmente, por isto não foi um tema para J. Craveiro.

---

<sup>731</sup> Cf. PASSOS, Elder Camargo. História da fotografia e sua evolução. In: VEIGA, José Alencastro. *Lembranças de Goyaz*. 2. ed. Goiânia: Imobiliary Alencastro Veiga, 1985.

<sup>732</sup> Nos anos de 1916 e 1917 residiu no então Distrito Federal como adido à recebedoria do Tesouro Nacional. Regressou a cidade de Goiás no ano seguinte. Aposentou-se em 1944, como oficial administrativo, em Goiânia. Cf. CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas*. 1911 a 1915. Goiânia, GO, 1994. p. 10.

<sup>733</sup> Luiz Curado (1994, p. 16), guardião do arquivo de Craveiro e editor de seu “álbum fotográfico”, informa que possui em seu acervo mais de cem chapas (negativos de vidro) do fotógrafo e três álbuns com ampliações em papel (13x18 e 9x14).

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 11.

Desde esta data, a Irmandade dos Passos tomou por sede a igreja de São Francisco, onde residiu em definitivo. Esta igreja sim foi fotografada por J. Craveiro. Talvez, em decorrência de seu perfil biográfico e posição social, o prédio do Rosário não despertou o interesse do fotógrafo. Não encontramos nenhum registro cujo tema principal fosse a antiga igreja dos Pretos. Em suas “vistas” (ou pranchas) ela aparece sempre em segundo plano. A *Prancha n. 4, rua Moretti Foggia*, de 1913<sup>735</sup>, foi a fotografia que melhor enquadrou o templo, apesar dele não ser seu motivo principal<sup>736</sup> (cf. Ilustração 6). Esta fotografia registrou de forma singular a luminosidade existente na Cidade de Goiás, responsável pela riqueza de detalhes da imagem. Nela, verificamos o onipresente costume vilaboense em utilizar a cal para a pintura das paredes dos seus prédios. A própria casa de J. Craveiro seguiu este costume. Situada à rua do Carmo, n. 33<sup>737</sup>, – portanto, vizinho da memorialista – sua casa possuiu “pintura interna e da fachada” feita com a “impecável” “cal branco [sic] nas paredes e azul-colonial nas portas e janelas”, a qual, para manter a conservação da casa, era renovada anualmente. As irmãs do fotógrafo conservavam-na numa “limpeza incomum”<sup>738</sup>, ornamentando as quatro janelas de vidraças-guilhotinas<sup>739</sup> que davam para a rua, com cortinas de papel recortado, “verdadeiras filigranas”, segundo Curado. Talvez, com semelhantes atividades, incumbiu-se também Anna Joaquina Marques.<sup>740</sup> A renovação anual da cal nas casas (“caiação”) era feita em princípio do mês de agosto.<sup>741</sup> Como sabido, a cal não possui boa fixação, qualidade responsável por um verso de grande inteligibilidade nos sertões do Brasil: “não encosta na parede que a parede sorta pó [...]”. A caiação foi também uma estratégia para enfrentar o calor dos grandes dias que prenunciavam a estação das águas. O branco resultante do óxido de cálcio refletia a luminosidade e diminuía a temperatura no interior das casas. Ao contrário, na parte externa, a luminosidade refletida foi a grande responsável pela riqueza de detalhes e pela impressionante nitidez das fotografias de J. Craveiro, como vemos na prancha em questão. Esta luminosidade pode, também, levar-nos a compreender a preferência da cor branca nos ternos masculinos.

<sup>735</sup> Esta imagem foi utilizada na capa da reedição do *Almanach...* (BRANDÃO, 1978).

<sup>736</sup> CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas*. 1911 a 1915. Goiânia, GO, 1994. p. 49. Sobre Moretti Foggia, cf. AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional próMemória. 8ª Diretoria Regional], 1987. Edição fac-similar. p. 128.

<sup>737</sup> Identificação do final do século XX (CURADO, 1994, p. 07).

<sup>738</sup> Ao contrário do que escreve Curado sobre a “incomum” limpeza das casas vilaboense, a higiene das casas vilaboenses saltou aos olhos de vários de seus visitantes. Entre outros, no início do século XIX, com ela se surpreendeu Saint-Hilaire e ao final do mesmo século, o então presidente da província, Joaquim de Almeida Leite Moraes.

<sup>739</sup> Como informa Curado (1994, p. 07), alguns dos negativos em vidro do fotógrafo amador foram reutilizados nestas janelas.

<sup>740</sup> CURADO, loc. cit.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 13.

Voltemos ao prédio da igreja do Rosário. Na *Prancha n. 04, rua Moretti Foggia*, temos dois grandes exemplos do casario colonial vilaboense. Do lado esquerdo, vemos o “sobrado do Perillo”, onde se localizou a farmácia de mesmo nome. Do lado direito, vemos o prédio da Delegacia Fiscal do Tesouro Nacional<sup>742</sup>, lugar em que trabalhou J. craveiro. Destacamos os lampiões a querosene, utilizados na iluminação pública que se alternam junto às calçadas, de um lado e outro da rua, a revelar uma logística baseada na economia, muito peculiar à vida vilaboense, e quiçá, todo o sertão. Os postes com isoladores são do Telégrafo Nacional.<sup>743</sup> Graças à luminosidade abundante, podemos visualizar, atrás de frondoso arvoredado, seguindo a rua Moretti Foggia, a igreja do Rosário dos Pretos com suas volumosas torres laterais. Vemos, na torre da esquerda, um relógio e no centro do telhado principal, um robusto cruzeiro.

Outro registro indireto da igreja pode ser percebido em outra prancha do mesmo autor (cf. Ilustração 7).<sup>744</sup> Nela, temos o largo do Chafariz anteposto às dimensões majestosas dos morros do Canta Galo, das Lajes e do dom Francisco localizados no horizonte, a circundar a Cidade de Goiás pelo lado norte. Além do movimento do transeunte, flagrado pela “rápida” exposição à câmera, vemos algumas cabras e um cavalo pastando o capim do largo. Juntamente com os presos da Cadeia, cujo prédio localiza-se atrás do ponto onde se encontra o fotógrafo, talvez fossem eles os grandes responsáveis pelo asseio dos largos e ruas da capital. Na fotografia, do lado esquerdo, vemos o prédio (com três portas), onde funcionou o Cinema Goiano, inaugurado em 1909.<sup>745</sup> À direita da imagem, temos o Quartel do 20º Batalhão de Infantaria, ou “Batalhão do 20”, como é referido. A igreja do rosário pode ser observada acima do quarto telhado, da direita para a esquerda. Como esta fotografia foi anterior a 1915, ainda podemos ver suas duas torres laterais. Alva e, aparentemente, bem cuidada, a igreja se põe de frente para o observador. Existem outras pranchas semelhantes a esta, em decorrência do igual posicionamento do fotógrafo.<sup>746</sup> Apesar da distância temporal,

---

<sup>742</sup> CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas*. 1911 a 1915. Goiânia, GO, 1994, p. 124.

<sup>743</sup> CURADO, loc. cit.

<sup>744</sup> Ibid., p. 26.

<sup>745</sup> Ibid., p.124.

<sup>746</sup> Ibid., p. 37 (prancha não intitulada); p. 53 (prancha n. 01 e n. 08); p. 59. Esta fotografia foi realizada de uma das torres laterais da igreja do Rosário. Nela, vemos em primeiro plano o sobrado da família Azeredo. Seguindo pela rua do Rosário, depois da ponte, vemos a Cruz do Anhanguera e, no alto, a Cadeia (atual museu das Bandeiras). Em nossa pesquisa, localizamos uma fotografia retirada num enquadramento muito semelhante a esta, publicada em Faissol (1952). A fotografia traz a seguinte legenda: “vista parcial da cidade de Goiás, vendo-se ao fundo, à direita, uma igreja semi-destruída pelo fogo a mais de 30 anos [prédio da Matriz]. O beco [na verdade a rua do Rosário] que se vê no primeiro plano vai dar numa ponte sobre o rio Vermelho. Note-se o aspecto das casas dando a impressão de velhice” (FAISSOL, 1952). Notemos que o prédio da igreja Matriz sofreu ao longo de sua história repetidas catástrofes. O século XX, reservou-lhe o fogo.

de quase um século, comparando as imagens de J. Craveiro e Burchell, vemos os “sempre” presentes animais a pastar nos largos e ruas da Cidade de Goiás.

Nas fotografias, visualizamos a igreja de Nossa Senhora do Rosário que, apesar de esmaecida pela distância focal e concorrendo com os inúmeros telhados da cidade, guardou certo destaque ante o casario vilaboense. O templo se destacou pelo posicionamento privilegiado do terreno (elevado) em que foi construído. A brancura das suas paredes e a imponente estabilidade e volume, decorrentes de suas duas torres laterais, também ressaltaram o templo.

Outra fotografia, possivelmente, referente à passagem do século XIX para o XX, foi publicada em *Memórias fotográficas de Goiás*. Esta publicação reuniu fotografias de Alencastro Veiga e de outros acervos particulares vilaboenses. Referimo-nos à imagem *n. 17*, intitulada *Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos – 1734*<sup>747</sup> (cf. Ilustração 8). Notem que em todo o título a partícula “dos pretos” não recebeu a importância da palavra maiúscula. Apesar da baixa possibilidade de visualização, a imagem oferece o raro registro da igreja do Rosário em um dia de festa e da, conseqüente, movimentação popular, impressa literalmente na fotografia por meio dos “fantasmas”. São pessoas que não ficaram expostas o tempo suficiente para a fixação de sua imagem no negativo. A tecnologia fotográfica, à época, necessitava de um tempo determinado de exposição para registrar o objeto fotografado. As pessoas deveriam ficar imóveis por um tempo mínimo, fato que contribuiu para a austeridade das poses visualizadas.

A mesma publicação trouxe também um conjunto formado por três fotografias que, apesar do alto valor documental, oferece pouquíssima definição e nitidez (cf. Ilustração 9). Deste conjunto, a fotografia identificada com o *n.18* recebeu o título de *Convento dos padres dominicanos*. Nela, podemos ver um relógio, à extrema esquerda. A segunda, identificada com o *n.19*, foi intitulada *Igreja de Nossa Senhora do Rosário – 1934*. Notem que, em relação ao título da fotografia *n.17* (cf. Ilustração 8), o qualificativo “dos pretos” não aparece. Isto nos mostra que o templo não é mais reconhecido como dos pretos. O novo prédio, que à época em que a fotografia foi produzida, ainda não havia sido concluído, pois lhe falta a torre central, representou o corte simbólico com o passado e com a religiosidade dos negros, cuja devoção, trabalho e recursos foram responsáveis pela construção da igreja,

---

<sup>747</sup> Trata-se de uma publicação descuidada, desde o título que se diferencia na capa e na folha de rosto. Não há ficha bibliográfica. Cf. GOIÁS (Estado). Secretaria da Cultura e Desporto do Estado de Goiás. *Memórias fotográficas de Goiás*. [S.l.: s.n], [1987?]. Esta edição apresenta o mesmo formato e praticamente o mesmo projeto gráfico da reedição do álbum de Alencastre.

em 1734, e de sua manutenção até o fim do século XIX. A data “1934” substituiu a “1734” e, conseqüentemente, toda a denotação semântica e histórica que representou, ao longo de duzentos anos. Está nascida, pois, a cisão entre a igreja “nova” e a “velha”. Esta fotografia representa, portanto, o início do processo de substituição e “silenciamento” que nosso trabalho procura combater, trazendo-o aos olhos e ao universo de conhecimento do leitor. Na terceira imagem do conjunto, fotografia *n. 20*, intitulada *Igreja do Rosário – interior*, podemos perceber que se trata do altar principal da igreja nova (pelos arcos presentes nas laterais da fotografia). Esta imagem é, possivelmente, um dos mais antigos registros do altar. Em 1910, o *Anuario...* nos informa que a “antiga” igreja do Rosário dos Pretos possuía 3 altares.<sup>748</sup> O principal foi erigido em honra a Nossa Senhora do Rosário e um dos laterais, a São Benedito. O terceiro altar não foi identificado.

Em 1987, Venturino Alce publicou, na Itália, o livro *Storia di una missione*, que historiou a missionação dominicana em Goyaz, em suas duas fases: a francesa e, principalmente, a italiana. Nesta publicação, temos uma fotografia (cf. Ilustração 10) que nos apresenta a igreja do Rosário dos Pretos, em um dia de festa de Nossa Senhora do Rosário (semelhante à fotografia de *n. 17*, citada anteriormente).<sup>749</sup> A imagem é antiga, pois o relógio se encontra ainda no alto da torre esquerda. Nela, percebemos melhor as dimensões do largo do Rosário, propício às aglomerações dos dias de festa. No centro da fotografia, formando um corredor, temos duas filas de moças, ao estilo das procissões do século XIX. Na porta da igreja, encontra-se enfeitado o altar. À sua esquerda, os dominicanos franceses. Há uma grande quantidade de porta-bandeiras, nos dois lados da porta principal e à direita da fotografia. Em uma das extremidades, vemos um clérigo vestido de branco (destaque para as luvas), segurando um sóbrio guarda-chuva (seria dom Eduardo?). Destacamos também o grande número de pessoas negras na festividade.

Outra fotografia (cf. Ilustração 11), registrou a construção da torre central da nova igreja.<sup>750</sup> Poderia ela ser apresentada como uma seqüência à fotografia *n. 19* (cf. Ilustração 9), citada anteriormente. No livro italiano, encontramos publicada a imagem *n. 18*, anteriormente referida. Agora, com melhor visualização, podemos ver que se trata de uma fotografia do antigo convento (cf. Ilustração 12).<sup>751</sup> Na reconstrução do convento, preservaram a antiga

<sup>748</sup> AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional próMemória. 8ª Diretoria Regional], 1987. Edição fac-similar. p. 117.

<sup>749</sup> ALCE, P. Venturino. *Storia di una missione*. [S.l.]: Imartedí, 1987. p. 49.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 161.

identidade arquitetônica – diferente do que aconteceu com a igreja dos Pretos. Na Ilustração 13 vemos o novo prédio do Convento.<sup>752</sup>

Por fim, apresentamos a nova igreja do Rosário (cf. Ilustração 14)<sup>753</sup>, como é atualmente encontrada na Cidade de Goiás. Construída em estilo neogótico, representou não somente uma nova camada semântica para a devoção ao Rosário como também a chegada do “novo” em meio àquela arquitetura secular. Como pode perceber o leitor, na iconografia analisada, o estilo neogótico destoa, totalmente, do peculiar conjunto urbanístico da Cidade de Goiás.

Contudo, o novo prédio não suprimiu, de todo, a antiga igreja do Rosário dos Pretos. Reminiscências suas podem ser identificadas, na expressão artística de Octo Marques (1915-1988). O bico-de-pena *Igreja do Rosário nos anos 30*<sup>754</sup>, de 1983 (cf. Ilustração 15), representou a antiga igreja com as volumosas torres laterais e a porta entreaberta. Em seu largo frontispício, o artista figurou a presença de duas pessoas, possivelmente, signos dos antigos paroquianos do rosário. A principal é uma mulher negra, exercendo uma atividade característica da Cidade de Goiás: o transporte de água potável das fontes da Cidade à casa dos particulares. Em outro desenho, intitulado *Cidade de Goiás em 1915* (cf. Ilustração 16), o artista fez uma releitura da fotografia de J. Craveiro (cf. Ilustração 6), analisada anteriormente. Em seu desenho, Octo Marques apresentou a Cidade de Goiás com uma malha urbana de traçado retilíneo, muito mais regular do que a que vemos na fotografia que o inspirou. As ruas são retas e as casas apresentadas com uma simetria imaginária, não realista. Os quintais das casas parecem pequenos pastos. Na parte superior, vemos a igreja do Rosário dos Pretos com o grande sobrado à sua direita. Em nossa direção, vem um “carro do sertão” – como se referiu Joaquim de Almeida Moraes – guiado pelo carreiro e sua comprida vara de ferrão. Pela segunda vez, Octo Marques representou os tipos populares da capital. Além do carreiro e dos raros transeuntes, outra vez uma mulher com pote d’água sobre a cabeça. Em direção ao rosário, no ponto mediano da rua Moretti Foggia, nos foi apresentada uma figura masculina, de corpo volumoso e atarracado, vestido com chapéu, levando à mão um bastão, que lhe servia mais de adereço do que de apoio (seria uma representação dos poderes da época?). No conjunto, este desenho de Octo Marques apresenta uma cidade com dimensões superiores àquela que vemos na fotografia de J. Craveiro.

<sup>752</sup> Em 2008, este convento passa por obras de “recuperação e restauro”, sob responsabilidade do IPHAN, em sua Superintendência Regional GO/TO/MT.

<sup>753</sup> Restaurada em 2004 pela Superintendência Regional GO/TO/MT do IPHAN.

<sup>754</sup> MARQUES, Octo. *Desenhos de Octo Marques: bicos-de-pena*. Goiânia: Ed. da UCG, 1985.

Seguimos apresentando a articulação entre o Rosário dos Pretos e a sociedade vilaboense. Como vimos, a freguesia do Rosário correspondeu, possivelmente, ao núcleo originário do povoado fundado pelo Anhanguera, que recebeu por nome Sant'Anna. Como informa Paulo Bertran (1996), em 1749, o ouvidor geral da capitania e corregedor especial da câmara de Vila Boa, “ainda bradava aos ecos surdos” que somente fossem autorizadas novas edificações para a parte da “Vila e do Pelourinho e casa da Câmara della, e que os mais se impediriam e que sendo preciso demandarão demolir a quem intentasse nova edificação para a parte do Rosário como já se havia proibido”.<sup>755</sup> Para nós, esta informação deixa claro que a parte do Rosário foi a mais antiga e precedeu a “Vila”, que deveria crescer e se expandir para o sul. Para aqueles que entendem a origem e a antiguidade como valores, certamente, isto corroboraria a “importância” da igreja do Rosário perante o conjunto histórico vilaboense. A primogenitura histórica é um entendimento muito utilizado para construir conceitos que desvalorizam a alteridade e que exaltam e legitimam o “mais antigo” em detrimento do “novo”. Se a idéia da primogenitura fosse realmente isenta de influências conjunturais e estruturais (quase sempre simplificados por meio do denominativo “importante”), a freguesia do Rosário e seu prédio deveriam ter recebido, ao longo da história da Cidade de Goiás, outro tratamento por parte de seus habitantes. Entendemos que, ao longo da história da Cidade de Goiás, no que diz respeito à memória dos pretos e de sua irmandade frente à administração da igreja do Rosário, outros valores se fizeram “importantes”. Se o vilaboense e, por extensão, o goiano fosse tão apegado às suas tradições, como por seus observadores<sup>756</sup>, teria ele permitido a destruição de seu primogênito templo religioso para construir em seu lugar uma edificação tão destoante da paisagem arquitetônica local, como é a nova igreja do Rosário? É o que seguimos apresentando.

Em 1910, não mais existia o “descrito” do Rosário. Àquela época, o termo distrito correspondeu, aproximadamente, à divisão municipal que conhecemos por bairro. Podia corresponder também aos povoados existentes dentro de um município ou a zonas eleitorais. Fica clara a intersecção nominativa entre os léxicos civis e religiosos. Por isto, a circunscrição “districto” ou o contemporâneo “bairro”, foi primeiro denominada “freguesia”. O Rosário, mesmo ainda sendo a igreja cabeça da paróquia, havia perdido, nesta data, sua autonomia para a igreja do Carmo, que foi elevada a cabeça de distrito, como foi mostrado no

---

<sup>755</sup> BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. TOMO II. p. 50.

<sup>756</sup> Referimo-nos às considerações de dom Eduardo Silva, de Joaquim Moraes, do visconde de Taunay, dentre outros.

*Anuario...*(1910).<sup>757</sup> A divisão administrativa em suas dimensões religiosa e civil, com o regime republicano começou a cindir. Antes houve uma única divisão, como podemos constatar no *Almanach...*, de 1886:

Divisão administrativa judicial eclesiástica § Tem esta província 17 comarcas providas [sic] e não providas com 26 municípios, 11 cidades, 17 villas, 55 paróquias providas canonicamente e 4 não providas, está dividida em 2 districtos eleitores, sendo o 1.º no sul [tendo por cabeça a Cidade de Goiás] e o 2.º no norte [cujá cabeça foi a vila de Cavalcante].<sup>758</sup>

A cabeça do distrito não necessariamente era a cabeça da freguesia. Como nos informou o *Almanach da Província de Goyaz (para o anno de 1886)*, a igreja do Rosário foi “elevada a freguezia pela lei provincial n. 455, de 30 de setembro de 1870”. Até 1886, a paróquia do Rosário contava com três igrejas filiais: e de Santa Bárbara (1780), a de Nossa Senhora do Carmo (1786) e a de Nossa Senhora da Abadia (1790).<sup>759</sup>

Em 1910, a diocese de Sant’Anna de Goiás se dividia no Curato da Sé, que englobava as igrejas da Boa Morte e São Francisco, e na paróquia do Rosário, que englobava as igrejas do Carmo, Abadia e Santa Bárbara.<sup>760</sup> Um indicativo da extensão territorial da paróquia do Rosário pode ser percebido no mapa *Paróquia Nossa Senhora do Rosário – Goiás*<sup>761</sup> (cf. Ilustração 17). Este mapa, possivelmente, refere-se a meados do século XX. Esta paróquia é limitada ao sul pelo rio Vermelho (sua divisa com a paróquia de Sant’Anna); ao norte pelo córrego Secretário; a leste pelo rio Uru; o limite oeste não é determinado por rios. Estende-se até o povoado Éguas, próximo ao ribeirão Ferreirinha. Além deste, estão incluídos no território da dita paróquia mais dois povoados: Buenolândia, localizado no sul, às margens do rio Vermelho, e Itaiú, localizado no leste. Possivelmente, este mapa foi produzido pelos religiosos dominicanos para auxiliar a administração dos serviços espirituais em sua paróquia. Talvez, o mesmo motivo inspirou a produção do *Mappa do Estado de Goyaz*<sup>762</sup>, organizado em 1913, pelo religioso dominicano e sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, frei Reginaldo Tounier. Este mapa fez parte dos eventos em

<sup>757</sup> AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional próMemória. 8ª Diretoria Regional], 1987. Edição fac-similar. p. 35.

<sup>758</sup> BRANDÃO, A. J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz (para o anno de 1886)*. Goiânia: Ed. da UFG, 1978. (Coleção Documentos Goianos, n. 1). p. 105; 156.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>760</sup> AZEVEDO, op. cit., p. 119.

<sup>761</sup> MAPA da Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Cidade de Goiás, [s/d]. Arquivo Geral da Diocese Santa’Ana de Goiás. Acervo não organizado.

<sup>762</sup> TOUNIER, Fr. Reginaldo (Org.). *Mapa do Estado de Goyaz*. 1º Centenário de Goyaz-Cidade. Goiás, 1913. Missionário Dominicano. [Cópia. Mapoteca. IPEHBC/UCG].

comemoração ao primeiro centenário da elevação de Goiás à categoria de cidade.<sup>763</sup> Com ele, certamente, os dominicanos contribuíram ao Centenário da Cidade, ao mesmo tempo em que produziram um útil instrumento para sua atividade de missão religiosa no território goiano.

Apesar do que foi dito, entre todas as igrejas existentes na capital, a igreja do Rosário dos pretos foi a única que teve seu prédio totalmente demolido. Outro é caso da matriz de Sant'Anna que mesmo passando por seguidos momentos de decadência de seu prédio, arruinado ora pelas goteiras e ora consumido pelo fogo, como nos informa Palacin, teve o seu estilo e memória arquitetural preservado nas construções subseqüentes que, didaticamente, preservou os diferentes estratos históricos de seu prédio.<sup>764</sup> Silva e Souza nos informa que, depois da queda do teto da Matriz, dado em 1759, a matriz de Sant'Anna ficou abandonada “a pondo de crescer mato em seu interior”, sendo posteriormente consertada pelos devotos.<sup>765</sup> Em *Igrejas Goyannas*, matéria publicada no jornal *Província de Goyaz*, de 18 de agosto de 1870, H. R. des Genetes, nos informa que a igreja de Sant'Anna “foi erecta [sic] logo no principio da descoberta por Bueno e seos companheiros”. Em 1729, ela foi “provida” com o “Pedro Ferreira Brandão”. Contudo, em 1743, o seu prédio se apresentava em “ruínas, e foi novamente erecta a custa do povo, e com o auxilio de cinco mil crusados [sic] do erário real”.<sup>766</sup> Sendo assim, a capela erigida por Bartolomeu Bueno não teve mais que 17 anos de existência. O *Almanach...* (1886) repetiu estas informações e informou que o prédio da Matriz foi erigido no mesmo local em que Bartolomeu Bueno levantou a capela de Sant'Anna e, seguindo este raciocínio, seu autor inferiu que a data de sua construção foi 1726. “Em 1743 foi demolida, sendo levantada á custa do povo”, suprimindo o autor do *Almanach...*, a contribuição real. “Em 1759 desabou todo o tecto” que foi, novamente, reedificado pelos devotos”.<sup>767</sup> Segundo Genetes, por “ordenança regia de 4 de outubro de 1758 obteve o título de perpetua”, ou seja, um ano antes de seu desabamento.<sup>768</sup> Em 1872, “ameaçando desabar” foi “arreada toda do arco do cruzeiro para baixo”, por causa das “grandes fendas nas paredes que eram de taipa”. Com o empenho do então bispo da diocese,

<sup>763</sup> Ocorrida em 17 de setembro de 1818 (BRANDÃO, 1978, p. 109).

<sup>764</sup> PALACIN, Luiz; BORGES, Ana Maria. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Goiânia: Gráfica O Popular, [1979?]. Não paginado.

<sup>765</sup> TELES, José Mendonça. *Vida e obra de Silva e Souza*. 2. ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1998. (Coleção Documentos Goianos, 31). p. 111.

<sup>766</sup> GENETES, H. R. des. *Igrejas Goyannas. Província de Goyaz*, Cidade de Goiás, 18 ago. 1870. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>767</sup> AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional próMemória. 8ª Diretoria Regional], 1987. Edição fac-similar. p. 116-117.

<sup>768</sup> GENETES, op. cit.

dom Joaquim Azevedo, e do presidente da província Antero de Assis [1871], “o governo geral deu um crédito, com o qual se levantaram seus alicerces estando já assentadas as portadas e janellas”, “tudo de cantaria até o primeiro pavimento”. Quando o dinheiro acabou as obras ficaram paradas. À época do *Annuário...* (1910), sob o governo espiritual de dom Prudêncio da Silva, o prédio da Matriz se encontrava, novamente, em reconstrução.<sup>769</sup> A sua construção, nesta época, pode ser constatada pela legenda da *Planta da Capital*, publicada no *Mappa...*<sup>770</sup> de Tounier, no ano de 1913, que indica que a catedral ainda estava em construção. Como sabemos, depois de reconstruída, ela ruiu novamente, desta vez sob o calor do fogo.<sup>771</sup>

Baseada em uma planta estrangeira – de vãos difíceis para os singelos materiais construtivos da savana brasileira, e erguida por artífices caros e incultos – a Matriz de Goiás, sede de bispado, ruiu três vezes ao longo de dois séculos. Seria o paradigma dos limites à arquitetura do cerrado, carente de pedras calcáreas de cantaria, de madeiras retas e leves – a não ser a amoreira escassa – e de mestres-de-obras. Destes, os melhores se ocuparam com as complexidades das instalações nas novas sociedades de mineradores, que mais tarde se uniram para instalar custosas fábricas de minerar, em filões de ouro cada vez mais ralos e em topografia adversa.<sup>772</sup>

Com os periódicos e recorrentes arruinamentos do prédio da Catedral de Sant’Anna, o título de igreja Matriz da capital, alternou-se entre a igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pretos e a igreja da Boa Morte. O que nos revela mais uma vez o protagonismo da igreja dos Pretos frente às atividades religiosas vilaboenses. Segundo Silva e Souza, por motivo do desabamento do teto da matriz de Sant’Anna, ocorrido em 1759, a igreja do Rosário se tornou a matriz de Vila Boa. Foi nesta igreja que, também, aconteceu a sagração do primeiro bispo de Goyaz, dom Francisco de Azevedo, em 25 de dezembro de 1833<sup>773</sup> (cf. Ilustração 18).

Acreditamos que a mudança da situação de Matriz da igreja do Rosário dos Pretos para a igreja da Boa Morte esteve vinculada à relação daquele prédio com a população negra. Como a sociedade vilaboense, qualificada sempre como tradicional e possuidora de várias e

<sup>769</sup> AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional próMemória. 8ª Diretoria Regional], 1987. Edição fac-similar. p. 116-117. Segundo a mesma publicação, esta “egreja tinha 9 altares, sendo o altar-mór ornado com columnas de madeira, de grande dimensão, todas douradas”.

<sup>770</sup> Este mapa traz uma *Planta da Capita* (TOUNIER, 1913)

<sup>771</sup> O que pode ser visto na fotografia publicada no livro de Faissol (1952, p. 57).

<sup>772</sup> INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do patrimônio da humanidade*. 2005. 1 Cd-ROM.

<sup>773</sup> Cf. TELES, José Mendonça. *Vida e obra de Silva e Souza*. 2. ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1998. (Coleção Documentos Goianos, 31).

acentuadas marcas de divisão social (origem, tradição, posses, etnia etc), teve por tantos anos a sua Matriz situada na igreja dos Pretos? Isto se deveu, acreditamos, porque foi este o único prédio religioso da Cidade que reuniu algumas das características materiais para ser uma Catedral: o seu considerável volume e imponência, decorrente das duas torres laterais; as dimensões necessárias para abrigar um grande número de pessoas, nos dias festivos e, talvez o maior deles, a segurança oferecida pelo prédio. Ao longo de nossa pesquisa, encontramos diversos registros referentes aos desabamentos, arruinamentos, incêndios das igrejas existentes na capital, com exceção única guardada à igreja do Rosário dos Pretos, que se manteve incólume até a chegada dos dominicanos franceses, quando foi demolida. Certamente, a demolição deste prédio não se deu por motivos de segurança, como ocorreu com a catedral de Sant'Anna.

Alguma evidência sobre o “mal estar” causado pelo fato da igreja de Nossa Senhora dos Pretos ter sido por muitos anos a Matriz da Cidade de Goiás, pode ser percebida na novela histórica da vilaboense Rosarita Fleury. Intitulada *Sombras em marcha*, o tempo da matéria que enuncia é o ano de 1865. A literata se utiliza do pensamento da personagem Eugênia para nos informar:

Pensara na Catedral que jamais chegara a ficar concluída. Entrara em ruína, antes de possuir o esplendor de uma catedral. Bem que muita gente dizia ser praga do padre Perestrelo. Não acreditava nisso e nem gostava de ouvir comentários das amigas a respeito. O Padre tinha sido muito estúpido com o povo da cidade e fora tocado preso, com mãos algemadas. Isso, em 1751. A catedral desabou algum tempo depois, fato que, em 1759, já o povo era obrigado a freqüentar a igreja dos pretos. Teria sido castigo pelo sucedido com o Padre? Era o que acreditava o povo da cidade. Em Meia Ponte, o Padre fora solto e tudo corria bem para a paróquia. São misteriosos os desígnios de Deus. É verdade que houve boa vontade do povo, as espórtulas foram graúdas e a Catedral voltou a receber seus fieis em 1762. Mas em 1774 houve desabamento total de sua frente, depois das paredes laterais, já fendidas, e o povo voltou à humilhante situação de precisar sempre freqüentar a Igreja de N. S. do Rosário dos pretos. E essa situação continuava até a presente data. Detestava ter que explicar esse fato às pessoas que chegavam de fora. [...] Enquanto isso, o povo a freqüentar a Igreja do Rosário dos pretos. Um desaforo. Se uma igreja tinha de cair, que caísse a dos negros. Afinal, pra que é que negro quer igreja? Era o que seu pai sempre dizia, e por isso mesmo ele nunca ia à igreja. [...] confissão só em casa mesmo. Não era possível que ele se ajoelhasse no confessionário e pusesse a boca na mesma janelinha onde os pretos botavam as bocas fedidas deles. Seu pai era homem de dignidade e não desceria a tanto.<sup>774</sup>

<sup>774</sup> FLEURY, Rosarita. *Sombras em marcha*: na vivência da fuga. [S.l.: s.n.], 1983. p. 317-8. (Grifo nosso)

Por meio dos valores expressos nos pensamentos da personagem Eugênia, uma senhora conservadora, rica e de tradicional família vilaboense, podemos perceber o esforço didático da literata Rosarita Fleury em criar sentido (por meio de Eugênia) para a necessidade de se utilizar o prédio da igreja do Rosário dos Pretos como Matriz, ou Catedral. Mesmo em uma obra de narrativa ficcional, com a novela histórica *Sombras em marcha*, podemos perceber como são transmitidos, criados e divulgados alguns sentidos para os acontecimentos passados. A obra literária cria estes sentidos, mesmo sem a “legitimidade”, que se quer acreditar, existente no discurso histórico. Os brancos eram “obrigados” a freqüentar a igreja dos negros. Este pensamento corrobora nossa hipótese que não havia na cidade outro prédio com as mesmas qualidades da igreja do Rosário, senão, os brancos não seriam submetidos ao “desaforo” de freqüentar a igreja dos pretos. Percebemos que este fato causa vergonha à personagem (“detestava ter que explicar este fato às pessoas que chegavam de fora”). O ápice deste discurso se dá quando a personagem concorda com o pensamento do pai: “pra que é que negro quer igreja?”. Certamente, este pensamento viria muito a calhar em nosso trabalho, para qualificar a substituição dos Pretos pelos dominicanos na administração da paróquia do Rosário.

A mesma situação é referida em outro trecho da novela. Em uma discussão, o marido protestando contra os reclames da esposa diz: “E a senhora, por orgulho, para não ir à Igreja dos Pretos, acha lindo chamar o vigário em casa e fazer a confissão aqui”.<sup>775</sup> No desenlace da trama da novela, Rosarita Fleury apresenta a o casamento de uma das protagonistas, a “senhorinha” Sabina com o capitão Suassuna. O casamento ocorreu na igreja de Nossa Senhora dos Pretos. Novamente nos é apresentada a personagem Eugênia, também conhecida por Prima, em seu discurso preconceituoso. Dirigindo-se à mãe da noiva (dona Mercedes) disse:

– Uma pena [...] que um casamento tão belo fosse realizado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos! Foi o senão. Enfim, nada neste mundo é perfeito! E o capitão Ramiro merecia tudo perfeito no casamento dele! Casamento na Catedral. [...]

– Que é isso, Prima? O fato de ter sido na Igreja dos pretos não é motivo de desdouro. Deus está em toda parte e agradeço se a Prima apreciou a cerimônia e acha que a festa vai correndo bem.<sup>776</sup>

Desta vez, o discurso preconceituoso em relação à utilização da igreja dos Pretos, recebe uma contraposição, a única em toda a novela. No final deste século, em 1881, o

<sup>775</sup> FLEURY, Rosarita. *Sombras em marcha*: na vivência da fuga. [S.l.: s.n.], 1983. p. 361.

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 469.

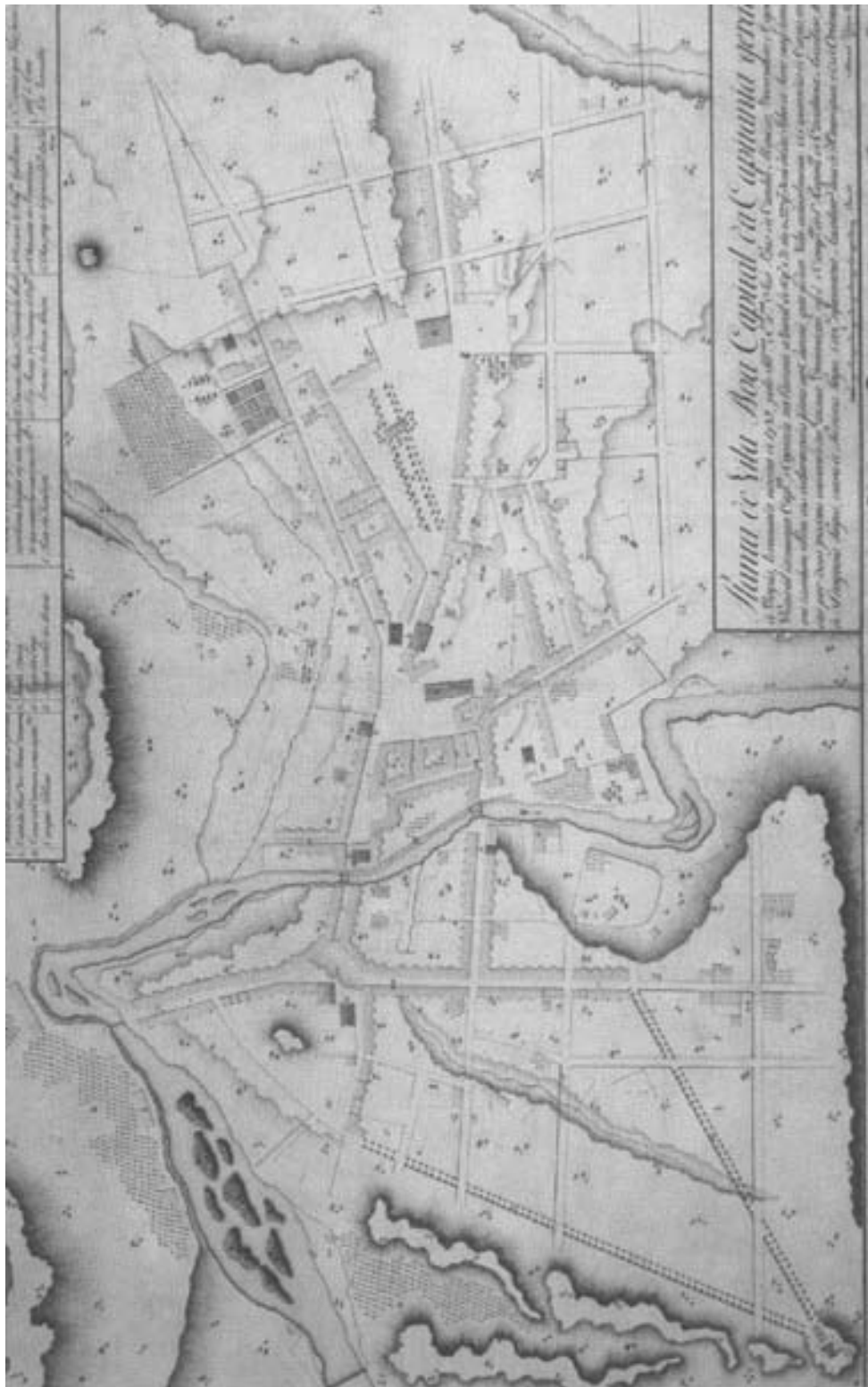
presidente da província, Joaquim Moraes [1834-1895], ao escrever sobre o palácio do governo, diz “está situado no centro da freguesia de Sant’Anna, à esquerda daquele rio [Vermelho], ao lado da catedral em ruínas e em construção paralisada, tendo a direita a pequena igreja da Boa Morte, a provisória catedral”.<sup>777</sup> Em 1886, ano da publicação do *Almanach...*, temos outra informação que nos informa que a igreja dos pretos não mais servia como Catedral. O título agora estava com a igreja da Boa Morte. Foi nesta igreja que dom Eduardo fez sua entrada solene na capital, em 1891.

O atual prédio da igreja da igreja do Rosário, construído no mesmo espaço do antigo, é possuidor de um estilo arquitetônico que destoa, significativamente, das outras igrejas existentes na cidade. Desta maneira, os indícios da religiosidade negra, em sua dimensão material, foram apagados. Justificou-se, portanto, fazer o registro histórico deste processo de esquecimento, sobreposição. Entretanto, resta perguntar a respeito de sua dimensão simbólica. Nos espaços da memória e da história da Cidade de Goiás que “lugar” ocupou a devoção rosarina dos pretos? Pensamos que a resposta mais adequada seria dizer que em seu lugar, outra Igreja<sup>778</sup> foi erigida.

---

<sup>777</sup> MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 104.

<sup>778</sup> Igreja, escrita com inicial maiúscula, se refere à sociedade de todos aqueles que, sendo batizados, crêem e professam a doutrina de Cristo, recebem os sacramentos e obedecem ao papa, aos bispos e demais delegados, ou seja, se refere à Igreja Católica, como instituição. Segundo Antônio Maia ([1966?]), após o século IV, este vocábulo, que a princípio significava somente a reunião dos fiéis para a celebração do culto, passou a designar também o edifício dedicado a estas reuniões, sendo grafada com inicial minúscula.

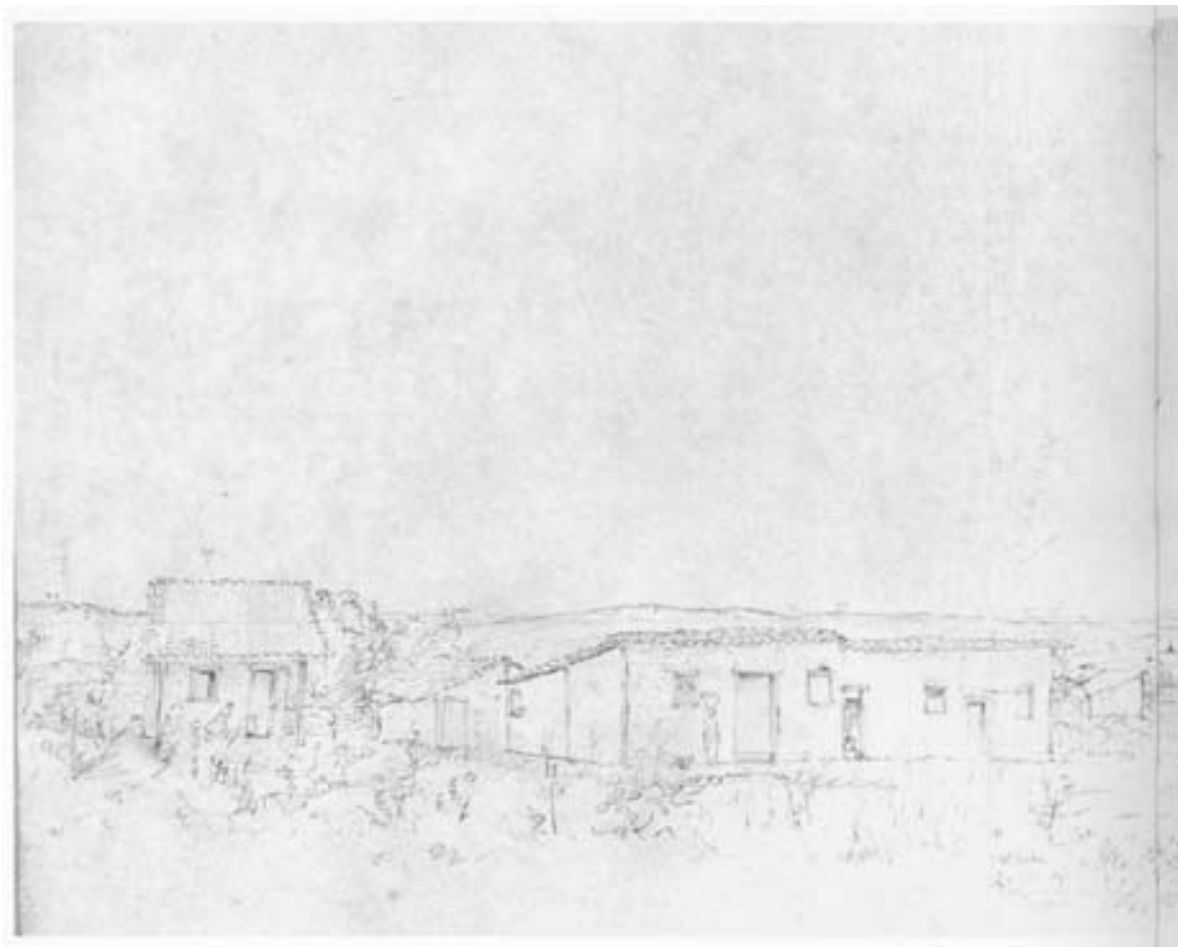


**Ilustração 1.** Manoel R. Guimarães. *Planta de Villa Boa Capital da Capitania g.<sup>al</sup> de Goiás, Levantada no ano de 1782.*





**Ilustração 3.** Autoria não identificada. *Prespectiva de Villa boa de Goyas mandado tirar pelo ilustríssimo e excellentíssimo Senhor Don João Manoel de Menezes. 1803.*



**Ilustração 4a** (esquerda). William Burchell. *Desenho n.193 [Vista Geral de Goiás]*, 1828.



**Ilustração 4b** (direita). William Burchell. *Desenho n.193 [Vista Geral de Goiás]*, 1828.



**Ilustração 4c** (detalhe1). [entorno da igreja do Rosário dos Pretos]. William Burchell. *Desenho n.193 [Vista Geral de Goiás], 1828.*



**Ilustração 4d** (detalhe 2). [largo da igreja]. William Burchell. *Desenho n.193 [Vista Geral de Goiás], 1828.*



**Ilustração 5.** José de Alencastro Veiga. *Goyaz*. Sem data. Fotografia.



**Ilustração 6.** J. Craveiro. *Prancha n.4. Rua Moretti Foggia*, [ant.1915].



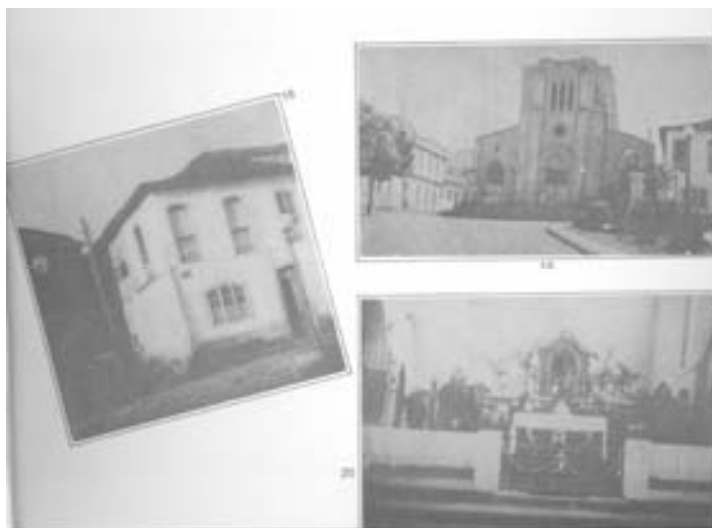
**Ilustração 7.** J. Craveiro. [*Vista de Goiás. Ant. 1915*].



**Ilustração 10.** Autoria não identificada. *Festa do Rosário*. [ant.1934].



**Ilustração 8.** Autoria não identificado. Número 17. Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos – 1734. Sem data.



**Ilustração 9.** Autoria não identificada. [Conjunto] *N.18 (Convento dos padres dominicanos); n.19 (Igreja de Nossa Senhora do Rosário: 1934); n.20 (Igreja do Rosário: interior).* [década 1930].



**Ilustração 11.** Autoria não identificada. [Construção da torre central. Década de 1930].



**Ilustração 12.** Autoria não identificada. [*Convento antigo*. Década 1930].



**Ilustração 13.** Autoria não identificada. [*Convento novo*. Posterior 1937].



**Ilustração 14.** Autoria não identificada. [*Nova Igreja do Rosário*. Posterior 1937].



**Ilustração 15.** Octo Marques. *Igreja do Rosário nos anos 30.* 1983.



**Ilustração 16.** Octo Marques. *Cidade de Goiás: 1915.* [Ant.1988].



**Ilustração 17.** Autoria não identificada. *Mapa da Paróquia Nossa Senhora do Rosário: Goiás.* Sem data



**Ilustração 18.** Tom Maia. *Sagração do 1º bispo de Goiás, dom Francisco Ferreira de Azevedo, ocorrida em 25 de setembro de 1833.* Bico de Pena. Ant. 1998. [Representação contemporânea referente à sagração do primeiro Bispo de Goiás, dom Francisco Ferreira de Azevedo, ocorrida em 25 de setembro de 1833. Dom Francisco de Azevedo está com o braço apoiado no ombro do Bispo de Cuiabá. Atrás dele, com a vestimenta própria, está o Vigário Geral, Cônego Silva e Souza. No segundo plano, vemos o antigo prédio da igreja do Rosário. À nossa direita vemos o prédio que se tornou, no final do século XIX, Convento dos Dominicanos].

#### 4.4 – A SENHORA BRANCA DOS FILHOS PRETOS

No período colonial da história brasileira, a devoção ao Rosário foi a mais popular devoção entre os negros captivos.<sup>779</sup> Outras devoções, bastante difundidas entre os escravizados, foram as de São Benedito e de Santa Ifigênia, santos de origem africana<sup>780</sup> e que foram representados, na iconografia hagiográfica, com pele negra. A “relação histórica” de Nossa Senhora do Rosário com o continente africano se estabeleceu de forma diferente. Como foi apresentado anteriormente, a Senhora do Rosário foi iconograficamente representada com pele branca<sup>781</sup> posto sua “origem” hagiográfica localizada no continente Europeu. Uma devoção “branca” ressignificada, ressemantizada, portanto, por devotos pretos.

O itinerário histórico da devoção rosarina, apresentado anteriormente, ofereceu subsídios para compreendermos a grande difusão desta devoção entre os negros escravizados. Sabemos que, nas regiões das minas auríferas, a implantação das paróquias foi bastante precária dado o intenso e abrupto ritmo de seu povoamento. Também não foi autorizado, nestas regiões, o estabelecimento das ordens regulares, nem a fundação de mosteiros e conventos. Desta forma, nestas localidades, as irmandades religiosas foram importantes para as práticas religiosas.<sup>782</sup>

As irmandades possuíam feição predominantemente laica, ou seja, eram constituídas por leigos e não por religiosos (seculares ou regulares). Seu surgimento decorre do período medieval, no continente europeu, na forma de modelos associativos. No contexto da reforma tridentina<sup>783</sup>, receberam especial atenção, e se tornaram bastante difundidas na orbe católica. Além de valorizar a religiosidade leiga, as irmandades promoviam a difusão do culto aos santos e foram importantes à medida que asseguraram a perenidade da evangelização nas regiões interioranas do Brasil.<sup>784</sup>

---

<sup>779</sup> CHAHON, Sérgio. Irmandades. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 317. São Benedito foi franciscano de “origem moura”.

<sup>780</sup> MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, iconografia, folclore. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 431.

<sup>781</sup> Outra devoção, também mariana, tipicamente brasileira, Nossa Senhora Aparecida, foi representada com pele negra. Contudo, o significado desta característica não nos é claro. Alguns estudos apontam que desde o princípio da devoção as pessoas negras e pobres se identificaram com ela. A imagem de Nossa Senhora Aparecida se refere à uma estátua de Nossa Senhora da Conceição, em estilo português, feita com argila escura. Outras narrativas apontam que o limo do fundo do rio onde a imagem foi encontrada, que se acumulou sobre sua superfície, determinou sua cor “preta”.

<sup>782</sup> CHAHON, op. cit., p. 317.

<sup>783</sup> Relativo a cidade italiana de Trento, onde teve lugar o 19º concílio da Igreja Católica, que se tornou conhecido como Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563.

<sup>784</sup> CHAHON, op. cit., p. 316.

Em 1748, quando foi instituída a capitania de Goyaz, por estas terras, já existia a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, construída precisamente no ano de 1734. Para Cristina Moraes, as irmandades “foram o primeiro embrião do enraizamento [...] de homens e mulheres, livres e escravizados, que se radicaram nos sertões dos Guayazes”. A religiosidade é fundamental para o que a autora denomina de “enraizamento social” na capitania de Goyaz. De 1736 a 1808, período que compreende seu estudo, ela identificou a organização de trinta e uma irmandades, em toda a capitania de Goyaz, com seus respectivos temas de compromisso.<sup>785</sup>

Para Moraes, dentre as irmandades que aceitavam somente *pretos escravos* a que mais teve sucesso foi a de Nossa Senhora do Rosário, “obviamente aonde a presença dos negros era maior”, isto é, em Vila Boa, Meia Ponte, Traíras, Bonfim, Crixás, Pilar e São José do Tocantins.<sup>786</sup>

No que diz respeito à organização hierárquica e administrativa da irmandade do Rosário, os cargos mais importantes eram o de rei e rainha, ou de juiz ou juíza, seguido do cargo de tesoureiro, escrivão, zelador, andador, dos irmãos e das irmãs de mesa, sucessivamente. Como estas irmandades não aceitavam brancos, Moraes supõe que “entre os próprios homens e mulheres de cor, havia quem soubesse ler, escrever e fazer contas”.<sup>787</sup>

As irmandades ou associações religiosas são divididas pelo Código de Direito Canônico em ordens terceiras, confrarias<sup>788</sup> e pias uniões<sup>789</sup>. Quando uma pia união é organizada segundo uma hierarquia, passa a ser também designada como irmandade. As irmandades eram regidas por estatuto denominado “compromisso”. Este identifica os ideais, os interesses, as formas de ingresso e demais atividades das irmandades.

Dentre as principais finalidades das associações religiosas, além das atividades assistenciais aos seus membros, Moraes identifica também a criação e manutenção de hospitais, hospícios, asilos e orfanatos; o auxílio financeiro para os funerais e casamentos; o estímulo à participação nas missas e festas de guarda; o cuidado para com as celebrações em

---

<sup>785</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás. 1736-1808*. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 147-152.

<sup>786</sup> Ao estudar a Irmandade do Rosário dos Pretos, esta pesquisadora não discute a razão do sucesso da devoção de Nossa Senhora do Rosário entre os negros cativos (MORAES, 2005, p. 154; 255).

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>788</sup> Se uma irmandade destina-se a incrementar o culto público de um santo, como no caso, a de Nossa Senhora do Rosário, recebe o nome de confraria.

<sup>789</sup> As associações de fiéis que objetivam executar uma obra de piedade ou caridade esta associação recebiam o nome de pia união (MORAES, 2005, p. 143).

louvor do seu orago; a participação nas reuniões da associação e o cumprimento das normas estatutárias, entre outras.<sup>790</sup>

As irmandades negras, sobretudo a de escravizados, estavam situadas na base da pirâmide social. Uma tese recorrente desta compreensão, nos estudos historiográficos sobre a escravidão, é aquela que afirma que a atuação das irmandades, com as bênçãos da Igreja e do padroado régio<sup>791</sup>, foi de grande relevância no processo de cristianização da população africana, estimulando-a ao exercício dos ritos católicos e à participação nos sacramentos. Também recorrente é a afirmação segundo a qual as irmandades representaram, na América Portuguesa, o principal espaço de sociabilidade disponível na época para os cativos e libertos “destituídos de quase tudo, forneceram importantes meios para eles se exprimirem culturalmente e construírem uma identidade própria”.<sup>792</sup> Quanto a isto, devemos perguntar o que se entende por sociabilidade, assim como historiar tal conceito.

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos representou para os escravizados a possibilidade de adesão ao catolicismo. Os recentes estudos historiográficos contribuíram para relativizar a idéia de que os africanos viveram à margem da Igreja. Sendo assim, a adesão e participação nas atividades da irmandade foram uma forma de reconhecimento social dos escravizados, a medida que lhes garantiam, mesmo sendo cativos, certa autonomia e participação na sociedade. Em específico, passamos, a seguir, ao estudo da festa em devoção a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos por meio da qual entendemos a participação dos escravizados na sociedade.

#### 4.5 – A FESTA DOS FILHOS PRETOS

As festas, em especial as religiosas, estão intimamente relacionadas à sociabilidade. Por este motivo, o seu estudo pode revelar importantes informações para quem

---

<sup>790</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás. 1736-1808*. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 144.

<sup>791</sup> Regime que remonta ao período medieval da história européia, segundo o qual a Igreja instituía um indivíduo ou instituição como padroeiro de certo território, a fim de que ali fosse promovida a manutenção e propagação da fé cristã. Em decorrência da luta contra os mouros, o rei português D. Henrique conseguiu um padroado, propriamente régio, para as terras conquistadas d'almém mar (1456). Assim, o monarca poderia propor a criação de novas dióceses, escolher os bispos e apresentá-los ao papa para confirmação. As normas e determinações vindas da Santa Sé que destinassem ao seu reino, estavam submetidas à aprovação do rei. O padroado serviu, na realidade, para subordinar os interesses da Igreja aos da Coroa. No Brasil, o padroado foi mantido após a independência, perdurando até o final do século XIX, com a proclamação da república. Cf. NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 466-467.

<sup>792</sup> CHAHON, Sérgio. Irmandades. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 317.

deseja conhecer os sentidos que os indivíduos constroem e partilham. Como sabemos, a religião, nas sociedades tradicionais, foi o “espaço” principal para as celebrações festivas. Por isto, o estudo da religião se encontra na origem dos estudos da antropologia sociológica. Em *As formas elementares da vida religiosa*, Émile Durkheim afirmou que os ritos positivos são um dos principais elementos constitutivo das atitudes rituais. Eles “têm um caráter comum: todos são realizados num estado de confiança, de alegria e mesmo de entusiasmo”. Dentre os ritos positivos encontram-se os ritos representativos ou comemorativos, lugar em que o autor localiza o aspecto recreativo da religião e a noção de festa. Para ele, os movimentos executados nos ritos positivos têm o caráter grave que uma solenidade religiosa sempre supõe. Contudo, isto não exclui a sua alegria e muito menos sua animação.<sup>793</sup>

Durkheim apresentou as festas religiosas como rituais que produzem uma ação moral e social, rituais que serviriam para refazer moralmente os indivíduos e os grupos sociais. Para o autor, a eficácia física destes rituais seria suplantada por seus aspectos moral e social. Seus praticantes as celebrariam para “permanecerem fiéis ao passado, para preservarem a fisionomia moral da coletividade, e não por causa dos efeitos físicos que ela pode produzir”.<sup>794</sup> As festas fortaleceriam os vínculos sociais de uma comunidade, pouco importando as suas dimensões. Ao contrário, quanto menos celebrações e ritos forem praticados, mais frágeis serão os laços de sociabilidade nela presentes.<sup>795</sup> Nesta dimensão, o estudo dos ritos comemorativos possibilitaria uma espécie de história mítica dos antepassados.<sup>796</sup> Além disto, notou-se também que as festas religiosas superam as diferenças

---

<sup>793</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 425.

<sup>794</sup> À medida que *os gestos de que são feitos esses ritos visam fins puramente materiais*, como assegurar a alimentação, por exemplo (DURKHEIM, 1996, p. 403-404).

<sup>795</sup> Esta é a conclusão que Moraes (2005, p. 146) apresenta a partir da leitura de Durkheim.

<sup>796</sup> “A mitologia de um grupo é conjunto de crenças comuns a esse grupo. O que exprimem as tradições cuja lembrança ela perpetua, é a maneira pela qual a sociedade concebe o homem e o mundo; trata-se de uma moral e de uma cosmologia ao mesmo tempo que de uma história. O rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade destas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais. As gloriosas lembranças que fazem reviver diante de seus olhos e das quais eles se sentem solidários dão-lhes uma impressão de força e de confiança: as pessoas ficam mais seguras em sua fé quando vêm a que passado longínquo ela remonta e os grandes feitos que inspirou. É esse caráter da cerimônia que a torna instrutiva. Toda ela tende a agir sobre as consciências, e somente sobre elas. Portanto, se não obstante acredita-se que ela age sobre as coisas, que ela assegura a prosperidade da espécie, isso só pode ocorrer por um reflexo da ação moral que ela exerce e que, sem a menor dúvida, é a única real” (DURKHEIM, 1996, p. 409).

sociais e econômicas entre as pessoas. Elas geram um estado de *efervescência coletiva*, onde são reafirmadas as crenças, os valores e as regras do grupo.<sup>797</sup>

Nas duas últimas décadas do século XIX, período que coincide com os vinte anos iniciais da produção do *Memorial* de Anna Joaquina Marques, a festa do Rosário ainda era uma das principais festas negras da localidade.<sup>798</sup> Contudo, este período lhe foi determinante. Alterações significativas ocorreram. Ao longo das três décadas iniciais do século XX, como veremos, esta manifestação se apresentou significativamente diferente.

Na segunda metade dos oitocentos, a festa do Rosário dos Pretos atingiu dimensões tais que deixaram sensíveis marcas na memória vilaboense, em especial, um evento ocorrido em seu bojo, identificado como a “entrada da rainha”.<sup>799</sup> Contudo, a “soberana” festa do Rosário, para utilizar a palavra de um de seus descritores, conheceu, na passagem do século XIX para o XX, um momento de crucial transformação. Se considerarmos apenas a leitura do *Memorial*, podemos afirmar que ela desapareceu por completo. Desapareceu ou foi ressignificada, *transformada*? Vejamos.

Sebastião Curado (1864-1944), contemporâneo de Anna Joaquina, em seu livro *Memórias Históricas*, publicado em 1956, indaga “Quem hoje se lembra da Entrada da Rainha, festa profana e religiosa, que abalava a cidade inteira de Goiás?”.<sup>800</sup>

Segundo Sebastião Curado, a festa do Rosário era preparada com antecedência de semanas. No dia de sua realização, as mucamas vestiam roupões de montar cavalo, diversos adereços, luvas e complicados penteados. Os escravizados formavam um cortejo imponente composto por “mais de duzentos cavaleiros”, montados nas melhores e mais vistosas bestas de cela, com arreios com incrustações em prata, calçando esporas feitas também de prata, botas reluzentes e chapéus de abas largas. Cada escravizado procurava imitar os trejeitos de seu “sinhô”.<sup>801</sup>

<sup>797</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás. 1736-1808*. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 146.

<sup>798</sup> No período compreendido entre os anos de 1736 a 1808, segundo informações apontadas no estudo de Moraes (2005, p. 160), a festa e procissão em louvor a São Benedito chegavam a rivalizar, em esplendor e magnitude, como as de Nossa Senhora do Rosário. O altar dedicado a São Benedito foi erigido dentro da capela de Nossa Senhora do Rosário de Vila Boa e era igualmente zelado pela irmandade do Rosário.

<sup>799</sup> Cascudo (1972) informa que variações da chegada da Rainha nas festas de escravizados são igualmente recorrentes em várias regiões do Brasil.

<sup>800</sup> Esse livro, dentre os pesquisadores, considerando o tempo da metáfora que enuncia, em detrimento do tempo de sua enunciação, foi o primeiro a registrar a Entrada da Rainha, festa praticada na Cidade de Goiás. Autores posteriores a ele farão referência. Cf. CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. São Paulo: Gráfica da Revistas dos Tribunais, 1956. p. 129.

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 129.

O cortejo iniciava-se no Areião<sup>802</sup> e desfilava pelas ruas da capital, com a “fogueteria à frente do préstito e respectiva banda de música” até chegar no largo do Rosário, onde a rainha e o rei dos Pretos eram recebidos pelas autoridades eclesiásticas. Simultaneamente, a congada “dava uma embaixada à porta da igreja”: a entrada era soberana.<sup>803</sup> Mesmo saturada de saudosismo, figurada em tons de ufanismo regionalista, esta descrição é um dos raros registros da festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, relativas à Cidade de Goiás. Aliás, a narrativa de Sebastião Curado (1956) congregou diversas manifestações de identidade étnica negra vilaboense. A partir de seu relato, percebemos que os festejos rosarinos compreendiam um conjunto de manifestações: as práticas religiosas de devoção à Nossa Senhora do Rosário, a Entrada da Rainha e a Congada. Possivelmente, como foi registrado em outras regiões do Brasil, outras manifestações também compuseram o complexo festivo rosarino como, por exemplo, a Coroação de Rei Congo, a eleição de juízes e juízas, os Vilões, a escolha dos festeiros e outras práticas que seguem ignoradas nas memórias mais acessíveis sobre a Cidade de Goiás.

Além de Curado (1956), a festa do Rosário foi referida por Elder Passos (1941-?), posteriormente, em publicação de 1968. Em *História de Goiás* o autor afirma que a festa decorre do período da mineração aurífera e se propagou pelo estado, tornando-se conhecida em todos os recantos. Passos diz: “no passado, havia a chegada da rainha dos pretos, acompanhada de um grande cortejo de negros, ornados de cordões e broches de ouro. O reinado durava os dias dedicados aos festejos rosarinos”<sup>804</sup>.

Segundo Elder Passos ([1968?]), outros autores repetiram, sem mais acréscimos, as informações apresentadas por Sebastião Curado.<sup>805</sup> Em se tratando da memória coletiva vilaboense, a perpetuação dos relatos referentes à Entrada da Rainha instaura, consolida e cristaliza uma memória da festa que desconsidera alguns aspectos interessantes.

---

<sup>802</sup> Povoação também conhecida por Areias, localizada em uma das entradas da Cidade de Goiás.

<sup>803</sup> CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. São Paulo: Gráfica da Revistas dos Tribunais, 1956. p. 129.

<sup>804</sup> PASSOS, Elder Camargo de. *História de Goiás*. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura/Departamento Gráfico J. Câmara e Irmãos, [1968?]. p. 31. Em Minas Gerais, a chegada da rainha foi registrada em um compromisso da irmandade do Rosário, o qual postulava que [...] todos os anos fossem eleitos um Rei e uma Rainha, ambos negros de qualquer nação, que seriam obrigados a assistir às festividades religiosas, acompanhando no último dia a procissão, atrás do púlpito. Nos dias de festa eles apareciam ricamente trajados e presidiam às cerimônias rituais, cercados pela sua corte. Em seguida o grupo descia as ruas da cidade exibindo músicas, danças e cânticos, que haviam trazido de seus país de origem. Segundo Megale assim surgiram os folguedos populares: reisados e congadas do Rosário (MEGALE, 2001, p. 432).

<sup>805</sup> Cf. LACERDA, Regina. *Vila Boa*. História e folclore. 2. ed. Goiânia: Oriente, 1977. p. 93.

Em seu relato, como vimos, Curado (1956) localiza a Entrada da Rainha durante a festa do Rosário. De imediato, esta vinculação revelou-se um problema, à medida que os autores não explicitaram o período do ano em que elas eram realizadas. Como se tratava de uma festa religiosa católica, recorremos ao calendário litúrgico do período, com a intenção de precisar a data da realização da festa.

#### 4.6 – A FESTA DO ROSÁRIO E O CALENDÁRIO

Como podemos verificar no calendário publicado no *Almanach...*, de 1886<sup>806</sup>, em fins do século XIX, a festa do Rosário era celebrada no mês de outubro. Esta indicação segue o calendário festivo da Igreja Católica que indicava a celebração de Nossa Senhora do Rosário no primeiro domingo deste mês. Os missais, livros litúrgicos católicos<sup>807</sup>, trazem ao seu final, as principais festas celebradas no ano. É o que podemos observar em um missal publicado em 1888.<sup>808</sup> Possivelmente, um exemplar deste missal foi utilizado nas missas assistidas por Anna Joaquina Marques e demais vilaboenses. Escrito em latim – característica das publicações litúrgicas anteriores ao Vaticano II – o texto da festa do Rosário, *Dominica I. Octobris. In Solemnitate Sacratissimi Rosarii B. Mariae Virginis*, publicado neste missal estrutura-se em *Introitus*, seguida de uma *Oratio*, de indicações de leituras bíblicas, de um *secreta* e uma *Postcommunio*, ao final. No *Missale Romanum...*, publicado em 1744<sup>809</sup>, a festa do Rosário também consta indicada no mês de outubro (*festa octobris*). Com o título *In Festo SS. Rosarii B. Virginis Mariae* o texto está estruturado em *Introitus*, *Oratio*, *Secreta* e *Postcommunio*. Apesar da distância temporal que separa os dois textos, podemos perceber um alto grau de similitude existente tanto nas informações quanto na estrutura de ambos. Isto nos indica que estas práticas devocionais católicas se inserem, apesar das mudanças seculares, em um tempo de longa duração. Sendo assim, a festa do Rosário é uma festa fixa – em oposição às festas móveis. À época de Anna Joaquina Marques, podemos citar como exemplo de festas móveis a de Cinza, do Espírito-Santo, do Corpo de Deus e outras.

<sup>806</sup> BRANDÃO, A. J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz (para o anno de 1886)*. Goiânia: Ed. da UFG, 1978. (Coleção Documentos Goianos, n. 1). p. 11-19.

<sup>807</sup> O missal é o livro que contém o texto das Missas que os sacerdotes celebram durante o ano. O atual é uma adaptação do editado pelo Papa S. Pio V, em 1570. Contudo, o missal é atualizado segundo as reformas litúrgicas (MAIA, [1966?], p. 133).

<sup>808</sup> MISSAL não identificado. Folha avulsa. Fundo Cúria da Arquidiocese de Goiânia. IPEHBC/UCG.

<sup>809</sup> MISSALE ROMANUM EX DECRETO SACROSANCTI CONCILII TRIDENTINI RESTITUTUM, S. PII PONT. MAX. JUSSU EDITUM, ET CLEMENTES VIII. PRIMUM, NUNC. DENUO URBANI PAPAE OCTAVI AUCTORITATE RECOGNITUM, POVIS MISSIS EX INDULTO APOSTOLICO HUC USQUE CONCENSSIS AUCTUM. Antuérpia: Ex. Architypographia Plantiniana, MDCCXLIV (1744). Coleção de Obras raras. IPEHBC/UCG.

A celebração da festa de Nossa Senhora no mês de outubro também é confirmada pelo *Memorial*. Contudo, as celebrações rosarinas dos Pretos, como a Entrada da Rainha, os Congos, os Vilões etc, não aparecem em outubro, mas relacionadas, principalmente, à festa do Divino Espírito Santo. Como esta é móvel, as celebrações rosarinas dos pretos aparecem referidas pela memorialista em outras épocas do ano. Assim, nasceu desta constatação o primeiro dos aspectos interessantes referidos anteriormente. As celebrações rosarinas dos Pretos não se relacionam, exclusivamente, á festa do Rosário celebrada no mês de outubro. Haveria mais de uma festa do Rosário no ano? Haveria uma segmentação étnica para a festa do Rosário?

Primeiro vejamos como se deu o estabelecimento da festa do Rosário no mês de outubro. A história da instituição da data festiva do rosário no calendário religioso se apresenta um tanto confusa. A Tradição Católica nos informa que, em meados do século XVI, primeiro foi instituída a festa de Nossa Senhora das Vitórias, pelo papa Pio V (1566-1572)<sup>810</sup>. Foi ela instituída em comemoração à vitória dos cristãos contra os turcos otomanos, na batalha do Lepanto, ocorrida em sete de outubro de 1571, na ilha grega de Chipre. Como nos conta o papa Leão XIII (1878-1903) “o santo Pontífice [Pio V], para perpetuar a lembrança da graça obtida, decretou que o dia do aniversário daquela grande batalha fosse considerado festivo com honra da Virgem das Vitórias”.<sup>811</sup>

O papa seguinte, Gregório XIII (1572-1585)<sup>812</sup>, substituiu a Vitória pelo Rosário, ao reconhecer neste o verdadeiro instrumento da Vitória dos cristãos na batalha do Lepanto. Vale ressaltar que apenas os epítetos foram substituídos: Nossa Senhora das Vitórias por Nossa Senhora do Rosário, visto que, tanto “Nossa Senhora” quanto “Virgem Maria” constituem um único orago reconhecido e invocado por diferentes epítetos “do Rosário”, “das Vitórias”.

Transcorridos, mais de cem anos da substituição, o papa Clemente XI (1700-1721), pela bula de 03 de outubro de 1716, ampliou a observância da festa para toda a cristandade católica, consolidando a determinação de Gregório XIII. Até então, a dita festa acontecia somente nas igrejas possuidoras de altar dedicados à Senhora do Rosário. Clemente

<sup>810</sup> Michele Ghislieri (1566-1572). A data de início do pontificado de Pio V ora aparece como 1556 (p. 324), ora 1566 (p.298). Cf. DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p. 170. Segundo a mesma obra, Pio V foi dominicano e grão-inquisidor do papa Paulo IV (mas o teria desagradado por seu excesso de tolerância).

<sup>811</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Supremi Apostolatus Officio*. Roma, 1883. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0109](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0109)>. Acesso em: 11 mar. 2008.

<sup>812</sup> DUFFY, op. cit., p. 324.

XI incorporou a festa de Nossa Senhora do Rosário ao calendário litúrgico oficial da igreja no mês de outubro. Isto, conseqüentemente, contribuiu para a sua promoção e divulgação em todo o orbe católico.<sup>813</sup>

Sendo assim, ocorria no mês de outubro, a solenidade anual destinada ao Rosário de Maria. Leão XIII, papa contemporâneo do início da redação do *Memorial*, estendeu todo o mês à santa:

[...] não somente exortamos calorosamente todos os cristãos a praticarem, sem se cansar, o piedoso exercício do Rosário, publicamente, ou em particular, nas suas casas e famílias, mas também queremos que todo o mês de Outubro do ano em curso seja consagrado e dedicado à celeste Rainha do Rosário [...] Estabelecemos, pois, e ordenamos que, em todo o mundo católico, a solenidade de Nossa Senhora do Rosário seja este ano celebrada com particular devoção e com esplendor de culto. *Ordenamos*, além disso, que, do dia primeiro de Outubro ao dia dois do seguinte mês de Novembro, em todas as igrejas paroquiais, e, se os Ordinários o julgarem vantajoso e conveniente, também nas outras igrejas e nas capelas dedicadas à Mãe de Deus, *se recitem devotamente ao menos cinco dezenas do Rosário*, com o acréscimo das Ladainhas Lauretanais.<sup>814</sup>

Nesta encíclica, Leão XIII dedicou todo o mês de outubro de 1883 à Senhora do Rosário e também institui a prática da recitação do rosário nas igrejas durante este mês. Como vimos, a prática da recitação do rosário precedeu este regulamento papal, contudo, consideramos esta encíclica como o documento fundador da recitação do rosário em sua “versão moderna”. Acreditamos que, após esta determinação, o rosário assumiu a sua nova formatação conhecida como “terço”.

Para entender o destaque atribuído à devoção ao Rosário, a partir do século XVI, talvez seja necessário observarmos, por meio de uma escala menor, o contexto histórico da Igreja Católica no período. Como nos informa Duffy, coube ao papa Pio IV confirmar os decretos do Concílio de Trento (1562-1563)<sup>815</sup>. Também lhe coube produzir um catecismo – finalizado em 1566 – que interpretasse a obra do concílio para os clérigos paroquianos. Esta obra passou também pela fundação de seminários cujo sentido principal foi promover uma

<sup>813</sup> Cf. LEÃO XIII. *Carta encíclica Augustissimae Virginis Mariae*. Roma, 1897. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 01 ago. 2007.

<sup>814</sup> LEÃO XIII. *Carta encíclica Supremi Apostolatus Officio*. Roma, 1883. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0109](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0109)>. Acesso em: 11 mar. 2008. (Grifo nosso).

<sup>815</sup> Como por exemplo, publicar o revisado Índice dos Livros Proibidos (1564), rever e reformar o missal (1570), o breviário (1568) e outros livros de serviço (DUFFY, 1998, p. 172-173).

adequada formação para os clérigos.<sup>816</sup> Desta forma, o Concílio de Trento ampliou o papel do papado, fazendo frente ao crescimento do protestantismo na Europa e formando um novo estilo de clérigos, incumbidos de re-converter o continente. Tal clero tornou-se fundamental na “recuperação” do catolicismo na Europa, levando consigo um renovado senso de *romanitas* e de lealdade ao papa.<sup>817</sup> Neste período, conhecido por Contra-Reforma Católica, cabia aos papas organizar e promover o movimento missionário para re-converter as populações européias. Importa lembrar que os principais divulgadores deste movimento missionário continuaram sendo os frades franciscanos e dominicanos. A missionação foi tomada como o principal carisma da ordem dos dominicanos.

Desta forma, salta aos olhos um movimento histórico de caráter cíclico no que diz respeito à devoção ao Rosário. Momentos de (re)afirmação e difusão desta prática devocional. No período em que Anna Joaquina Marques viveu, identificamos um destes momentos de reafirmação da devoção rosarina. Além da carta encíclica citada anteriormente, de 1883, Leão XIII, publicou até o final do século XIX outras nove cartas encíclicas destinadas à promoção do Rosário. Na encíclica, *Augustissimae Virginis Mariae*, publicada em 1897, o papa reafirmou a consagração do mês de outubro ao Rosário.<sup>818</sup>

Após estas informações sobre a instituição da festa do Rosário no mês de outubro, voltamos ao relato de Sebastião Curado sobre a realização das festividades rosarinas na Cidade de Goiás. Relembramos que sua narrativa orienta o entendimento que as celebrações rosarinas dos Pretos, entre elas a Entrada da Rainha, também aconteciam em outubro, assim como aquela do calendário institucional.

#### 4.7 – OUTUBRO DOS BRANCOS

As memórias de Sebastião Curado (1956), como afirmou, decorrem “dos tempos de sua meninice”. Como o autor nasceu em 1864, cronologicamente, podemos relacionar suas memórias ao período dos sete aos doze anos de idade. “Os tempos de sua meninice”, portanto,

---

<sup>816</sup> DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p. 172-173.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>818</sup> “Depois de havermos dedicado a esta divina Mãe o mês de Maio com o dom das nossas flores, consagramos-lhe também, com afeto de singular piedade, o mês de Outubro, que é mês dos frutos. De feito, parece justo dedicar estes dois meses do ano àquela que disse de si: ‘As minhas flores tornaram-se frutos de glória e riqueza’ (Eclí.24,23)” (LEÃO XIII, 1897). Como é sabido o “mês dos frutos”, ou seja, a época da colheita varia segundo o clima e o gênero cultivado. Acreditamos que as afirmações de Leão XIII são válidas para o clima e cultura da parte meridional da Europa. Guardadas certas variações, nos sertões centrais do Brasil, as principais colheitas são: a da cana, feita entre agosto e setembro; a colheita do milho, em março; a colheita do arroz e do feijão, entre janeiro e fevereiro e a colheita da mandioca, em outubro.

referir-se-iam aos eventos acontecidos ao longo da década de 1870. Considerando que este período distava apenas dez anos do início da redação do *Memorial*, acreditamos encontrar neste alguma indicação sobre a Entrada da Rainha e a festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Em todos os registros, feitos pela autora do *Memorial*, relacionados à festa do Rosário no mês de outubro, em nenhum fez referência a Entrada, ou a qualquer forma de participação ou presença de negros. Haveria, pois, mais de uma festa do Rosário ao ano?

A narrativa de Curado (1956), que se reporta à década de 1870, descreveu uma festa negra de grandes proporções. Passados dez anos, os registros da autora *feitos no mês de outubro*, durante todo o período em que foi produzido (1881 a 1930), não apresentam vestígios da participação negra na festa do Rosário. Será que a majestosa celebração da festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos teria desaparecido da sociedade vilaboense, em tão curto intervalo? Quais eventos drásticos teriam provocado o desaparecimento de uma festa tão popular e tradicional, realizada desde o século XVIII?<sup>819</sup>

Na Cidade de Goiás, a festa do Rosário, celebrada em outubro, recebeu especial atenção depois da chegada dos dominicanos. Estes religiosos se estabeleceram na paróquia da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e, como verificamos na documentação consultada, deram nova configuração à festa da Senhora do Rosário que, além de ser o orago da paróquia, foi uma devoção intimamente relacionada à ordem dos Pregadores, cujas origens se confundem, como informa a Tradição Católica. Durante a década de 1880, Anna Joaquina assim registrou esta festa:

Dia 8 [10.1882] foi Domingo. detarde hove Missão no S. Francisco. q'. nesse dia enficou o Cruz.<sup>o</sup>

[...]

Dia 7 [10.1883] hove Terço de Senhora do Rozario.

[...]

Dia 4 [10.1885] foi Domingo fomos a festa de N. S. do Rozario; Lulu Baptista foi com nosco. detarde hove uma linda prossição das meninas q'. os frades mandou-a convidar. Na entrada da prosição hove Sermão.

[...]

Dia 17 [10.1886] foi Domingo detarde nós todos fomos em Caza de Mariq.<sup>a</sup> denoite eu Nholá e Esmira fomos no Sermão do Rosário. D. Ignacinha veio aqui.

[...]

[Dia] 1º de Outubro de 1887. Eu e Lili fomos ao Tridu do Rozario.

[...]

<sup>819</sup> Lembre-se leitor, que Moraes (2005) informou, anteriormente, que a Festa do Rosário dos Pretos começou a ser realizada nas minas dos guayazes, antes mesmo delas terem se tornado uma capitania autônoma. Tal festa teria atravessado o século XVIII e XIX, culminando com a pomposa descrição da dita festa, feita por Sebastião Curado (1956) relativa a década de 1870.

[Dia] 7 [10.1888] Domingo detarde houve prosição de N. S. do Rozario q'. os frades fizerão; As mōssas forão carregarão a imagem todas de véu e grinalda e as meninas de bandeiras representando os Mistérios do rosarios. Eu Nhola e Lili fomos.

[...]

[Dia] 6 [10.1889] Houve a prosição de N. S. do Rozario; esteve m.to concorrido de Virgem, e toda clace de mulheres Ritta e Mariq.<sup>a</sup> Marcolina vierão vêr d'aqui.<sup>820</sup>

Anna Joaquina Marques em seus registros nos informa de uma nova prática devocional realizada na Cidade de Goiás, nesta década. Trata-se do que ficou conhecido como a procissão das Virgens (“procissão das meninas”). O registro do ano de 1888 muito se aproxima do que vemos na fotografia (cf. Ilustração 10) apresentada anteriormente. Apesar da autora ter empregado a palavra “festa” somente no ano de 1885, não resta dúvida que as demais atividades referidas (“missão”, “sermão”, “tridu”, “procissão”) se relacionam à festa do Rosário. Podemos perceber como a atuação dos frades dominicanos à frente da gestão da festa se faz de forma contundente. Tal processo se consolida na década de 1890:

[Dia] 1º de Outubro de 1893 Domingo de Nossa Senhora do Rozario. fomos a missa; detarde teve a prosição das Virgem esteve concorrida, eu esperei passar aqui, depois acompanhei tambem

[...]

[Dia] 4 [10.1893] Nhola e Maria e Januaria forão no Rosario Nesse dia Toto Nhola e Lili comprarão um ferro de ngomar p.<sup>a</sup> mim.

[...]

Dia 1º de Outubro de 1898. Nos fomos no trido de Senhora do Rozario. Lili deu tapete p.<sup>a</sup> por na Igreja

[...]

Dia 2 [10.1898] Domingo Nós todos fomos na Missa detarde Mariq.<sup>a</sup> Nhola e Lili forão no Sermão.

[...]

Dia 8 [10.1899] Domingo. Nos todos fomos a Missa no Rozario. Marica veio dispidir.

[...]

Dia 30 [10.1899] Eu e Nhola fomos no Rosario

Dia 31 [10.1899] Nós todos fomos no Rosario.<sup>821</sup>

No registro de 1893, temos uma singela informação sobre a intimidade de Anna Joaquina: “a prosição das Virgem esteve concorrida, eu esperei passar aqui, depois acompanhei também”. A criação da “procissão das Virgens”, por parte dos dominicanos, revela-nos o esforço destes religiosos para a promoção de uma nova moral para a sociedade

<sup>820</sup> MARQUES, 1882.10.08; 1883.10.07; 1885.10.04; 1886.10.17; 1887.11.01; 1888.10.07; 1889.10.06.

<sup>821</sup> MARQUES, 1893.10.01/10.04; 1898.10.01/10.02; 1899.10.08/10.30/10.31.

vilaboense. Para incentivar o matrimônio e combater as “uniões ilícitas”, muito frequentes na Cidade de Goiás, nada mais coerente que promover a valorização da virgindade das mulheres.

Os frades dominicanos franceses da Província de Tolosa chegaram na diocese de Sant’Anna de Goiás, em 1881, dando início à ação apostólica dos dominicanos nos sertões do Brasil.<sup>822</sup> Em 1882, o então bispo desta diocese, D. Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (1841-1924), publicou um documento onde declara fundada a Missão dos Frades Pregadores:

Nós, Cláudio José... [sic] desejando promover cada vez mais o bem espiritual das almas que nos são confiadas, declaramos e reconhecemos como regularmente fundada na cidade de Goiás, sob o título de São Tomas de Aquino, uma Missão de Frades Pregadores, da Província de Tolosa, assim como estabelecidas em Convento os Frades designados a habitá-lo. Nós os aceitamos de bom grado, como todos os direitos e privilégios concedidos ou a serem concedidos pela Santa Sé Apostólica aos conventos da mesma Ordem. Dado em Goiás... [sic] aos 15 de setembro de 1882. Cláudio José, Bispo de Goiás.<sup>823</sup>

Os primeiros trabalhos de pregação religiosa, desenvolvidos simultaneamente à instalação dos frades, foram recebidos com ceticismo e indiferença por parte da população vilaboense, que via naqueles homens de túnica branca e língua estrangeira, uma intromissão nos hábitos e costumes da Cidade.<sup>824</sup> Dentre os trabalhos de pregação religiosa, Frei Germano Llech relata que as “Missões”, iniciadas pelos dominicanos, pouco tempo depois, ganharam a simpatia popular. Em seu livro, *L’Ordre Dominicain à Goyaz*, ele nos diz que as populações rurais vinham em caravanas para os lugares onde elas eram realizadas.

Por causa de sua prática religiosa, os dominicanos são descritos em alguns estudos como um dos principais motores religiosos da mudança dos costumes na sociedade vilaboense.<sup>825</sup> Isto nos mostra que a vinda destes frades se relacionou à modificação estrutural da religiosidade católica, conhecida por ultramontanismo, em processo no século XIX. Os dominicanos, expressão típica do catolicismo romanizado, foram tidos como um dos principais instrumentos da “civilização” dos costumes vilaboenses e, por extensão, de Goyaz.

---

<sup>822</sup> SANTOS, Edivaldo Antônio dos. *Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)* Fundação e consolidação da Missão Dominicana no Brasil. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996. p. 01.

<sup>823</sup> LEÃO, D. Cláudio José Gonçalves Ponce de. Fundação da Missão dos Frades Pregadores, 1882 apud LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 198.

<sup>824</sup> TELES, José Mendonça. Os Dominicanos em Goiás – um livro inédito de Frei Germano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n 5, 1976. p. 51-52.

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 57.

Em 5 de setembro de 1889, quando as irmãs dominicanas chegaram na capital goiana, Frei Germano Llech diz que “Dom Cláudio pregou, proclamando o motivo pelo qual tinha promovido a vinda da [ordem] religiosa. Esse motivo era o de ensinar ao povo a virtude que se dizia impossível: a castidade. Vendo-a praticada, ela seria acreditada e imitada”.<sup>826</sup> Claro que o impacto da ação religiosa dominicana sobre os costumes goianos carece de estudos mais sistemáticos. Nesse estudo, privilegamos o impacto desta nova religiosidade em relação a devoção rosarina dos Pretos.

Como visto, nas referências feitas por Anna Joaquina Marques à festa do Rosário, do mês outubro, não foi aludida a presença dos pretos. Se comparado à narrativa de Curado este dado guarda relativa estranheza. Sentimento que cresce à medida que pensamos que esta festa do Rosário era realizada na igreja de Nossa Senhora dos Pretos, a qual, foi sede da irmandade dos negros escravizados.

Concluimos com estas informações que, vista pelo *Memorial*, a festa de Nossa Senhora do Rosário realizada em outubro é, sobremaneira, uma festa de brancos. Fica evidenciada a cisão entre a devoção rosarina dos pretos e a dos brancos.

#### **4.8 A FESTA DOS PRETOS NO MEMORIAL**

Várias vezes em seu *Memorial*, Anna Joaquina Marques faz referência às manifestações culturais negras, inclusive, sobre a Chegada da Rainha. Reafirmando o óbvio, trata-se da mesma prática descrita por Sebastião Curado (1956), mas com variações sutis. A autora utiliza o termo chegada em vez de entrada, como fez Curado. Outra distinção, reside no fato de que Aninha citou a chegada da Rainha em diferentes meses do ano, mas nunca em outubro. A maior distinção, contudo, é reservada aos “termos” da descrição. A descrição de Curado cede lugar à descrição e à economia de palavras, talvez estas, as duas características essenciais dos escritos de Aninha.

Ao observarmos o *Memorial*, abandonando o mês de outubro, outra visão temos da festa dos pretos em louvor a Nossa Senhora do Rosário. A primeira referência feita à festa

---

<sup>826</sup> LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, 1976. p. 55.

ocorre numa série de registros sobre a festa do Divino Espírito Santo<sup>827</sup>, relativos ao mês de junho de 1881, primeiro ano de produção do *Memorial*.

Dia 4 eu Lili e Esmira fomos em caza de Nhôca vêr allevar o mastro do Divino. nessa tarde Cazou-se o S.<sup>r</sup> Urcizino Jozé de Gusmão, com á S.<sup>a</sup> D. Virgilina (no Seminario).

Dia 5 foi D. do Espírito Santo. fomos a Missa do Carmo, depois Nhola e lili ficarão em caza de Mariq.a q.<sup>do</sup> foi ora da procição eu fui em caza de Bina ver, q.<sup>do</sup> acabou vim p.<sup>a</sup> cá nessa tarde esteve aqui o D.<sup>r</sup> Azeredo. detarde hove Chegada. denoite *fomos vêr* allevar mastro de N. S. do Rozario, eu de caza do Allexandrino, e Nhola e Lili de Caza do L.C.

Dia 6 [06.1881] Nhola e Povôa passou dia aqui. detarde nós fomos em caza de Titia ver procição de N. S. do Rozario e Esmira Nhola e Lili em caza de Bina.<sup>828</sup>

Percebemos que a memorialista via as manifestações dos Pretos, colocava-se na posição de observadora. Sua participação na festa era, portanto, contemplativa. É, portanto, deste posicionamento que apresentamos a festa do Rosário dos Pretos. Não temos a intenção de descrevê-la ou estudá-la a partir de dentro, posto que não encontramos nenhum documento produzido por um devoto negro vilaboense do período em questão. Analisamo-la sempre na condição de observador *excêntrico*, daquele que vê de fora. É assim que compreendemos Anna Joaquina, é assim que analisamos a festa dos pretos devotos do Rosário.

Em relação à citação anterior, fica visível que as manifestações negras relativas à Nossa Senhora do Rosário ocorriam em proximidade com os festejos do Divino Espírito Santo. Até o final do século XIX, juntamente com a Semana Santa, as celebrações do Pentecostes, com o ápice no Domingo do Espírito Santo, foi uma das mais significativas festas religiosas vilaboenses.

Fica evidenciado também que havia duas festas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, uma realizada em outubro, destituída da presença negra e a outra realizada durante as festividades de Pentecostes. Esta sim, expressivamente negra e relativamente complexa, já que se estendia por mais de um dia e era composta por um conjunto de práticas: a) a *chegada*, seguida do b) *levantamento do mastro* de Nossa Senhora do Rosário, ambas no domingo do

---

<sup>827</sup> O auge da festa do Divino Espírito Santo ocorre no domingo de Pentecostes. Os cinquenta dias a contar do domingo de Páscoa é chamado de Pentecoste. Neste período, em várias localidades do Brasil, ocorrem as folias do Divino, festa bastante conhecida no interior. Sobre as folias e a festa do Divino, podemos indicar ao leitor outros estudos específicos. Uma abordagem histórica, privilegiando a região de Pirenópolis, pode ser conferida na pesquisa de Mônica Martins (2001). A partir de uma abordagem antropológica, indicamos os trabalhos de Carlos Rodrigues Brandão (1974), sobre a cidade goiana de São José de Mossâmedes, por exemplo. Contudo, tratam de outros lugares e de outras temporalidades que não a capital goiana em fins do século XIX – as delimitações de nosso trabalho.

<sup>828</sup> MARQUES, 1881.06.04-06. (Grifo nosso).

Divino Espírito Santo, e, no dia seguinte, ainda era realizada uma c) *procissão* em louvor a santa.

Vamos agora, levados pelos registros de Anna Joaquina, acompanhar este ciclo festivo rosarino, ocorrido na seqüência da festa do Divino Espírito Santo, com destaque para a *Chegada da Rainha*. Em 1882, apesar da autora não ter escrito a palavra *chegada*, são evidentes os indícios da presença negra na festa do Divino Espírito Santo.

Dia 28 foi Domingo do Espirito Santo a procição do Divino passou aqui; q.<sup>do</sup> lêu a Sorte foi Manoel Antonio foi o Imperadôr do Anno Seguinte. detarde nós todos fomos em caza de Mariq.a vêr M.<sup>el</sup> Ant.o receber a Corôa q'. foi recebida em caza de Mariq.a depois fomos caza do Snr'. Luiz de Cam.<sup>o</sup> vêr alevantar os mastros de Nossa Senhora do Rozario e de S. Benedicto, depois em caza de Ant.<sup>o</sup> M.<sup>el</sup> p.<sup>a</sup> vir com M.<sup>a</sup> may e Esmira nesse dia M.<sup>a</sup> may foi passar com D. Anna Joaq.<sup>a</sup> Prozodia e Nhola também foi.  
Dia 29 [05.1882] hove procição de N. Sr.<sup>a</sup> do Rozario e S. Benedicto.<sup>829</sup>

A segunda referência à *Chegada da Rainha*, ocorreu no ano de 1883. Mais uma vez, próxima às festas de Pentecostes:

Dia 13 foi Domingo do Espirito Santo vimos a prosição do Divino. detarde hove *Chegada da Rainha* denoite á prosição da bandeira passou aqui depois do levantam.<sup>10</sup> de Mastro do Rozario; depois em seguida hove *Emcamizada* no largo da Matriz esteve aqui Mariq.<sup>a</sup> Cav.<sup>c</sup> e Ritta com a may e Nhola. depois fomos com ella vêr a *Emcaizada*. nesse dia cahiu p.<sup>a</sup> Imperador Bernardo Antonio, m.<sup>s</sup> não quiz asceitar o João Basilio tomou á Crôa a noite hove baile na caza d'elle.

Dia 14 Ritta e Nhola passarão dia aqui e Antoninha de Sr.<sup>a</sup> Paulina. detarde teve prosição de Nossa Senhora do Rozario. denoite M.<sup>a</sup> May Esmira e Lili forão em caza do Buêno vizitar Lulu Pitaluga q'. esteve duente. nessa noite veio Nhazinha do Tamanduá esteve aqui.

Dia 15 [05.1883] Lydia foi acompanha á F.<sup>a</sup> do Snr'. Luiz Jardim (Maria Altina) q'. foi Juiza de S. Benedicto e Amanda foi acompanhar outra Juiza detarde fui em caza de Titia vêr os Congos dansarem, denoite ella esteve aqui.<sup>830</sup>

Este conjunto de dias oferece novas informações sobre a festa do Rosário dos Pretos. No Domingo de Pentecostes, além da *chegada da Rainha* e do *levantamento de mastro* e da *procissão de Nossa Senhora do Rosário*, práticas citadas anteriormente, Anna Joaquina Marques faz referência à *procissão da bandeira* e à *encamizada*, possivelmente, outras manifestações negras, com fortes conotações de identidade étnica.<sup>831</sup> É também a

<sup>829</sup> MARQUES, 1882.05.28-29.

<sup>830</sup> MARQUES, 1883.05.13-15.

<sup>831</sup> Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos*. Goiânia: Oriente; Brasília: Ed. da UnB, 1977.

primeira vez que ela cita o *Juizado* e registra a presença dos *congós* no âmbito da festa de Nossa Senhora do Rosário dos pretos.

Não ter feito referência anterior a estas práticas, não quer dizer que elas não existissem. Os registros da autora não podem ser tomados como índice de existência, mas de vestígios de práticas ocorridas no passado vilaboense, que foram registrados ou não, dependendo da subjetividade de Aninha enquanto observadora destas práticas. Outra informação que pode ser inferida, a partir da citação anterior, é a proximidade existente entre a festa de Nossa Senhora do Rosário e a festa de São Benedito. Como nos informa Moraes (2005)<sup>832</sup>, tal vinculação procede desde o início do século XVIII.

Os dias que antecediam, assim como os que sucediam, ao domingo do Divino Espírito Santo eram momentos de muita *concorrência* na Cidade de Goiás, para utilizar uma palavra do léxico de Aninha. Às comemorações da festa do Divino Espírito Santo se somavam as manifestações religiosas dos negros. Esta proximidade nos leva a crer que as festas negras possuíam forte conotação identitária. À medida que havia a festa do Rosário dos Brancos, comemorada em outubro, e uma outra festa, também atribuída a Nossa Senhora do Rosário, comemorada ao final do ciclo de Pentecostes, principal festividade vilaboense, evidencia-se a marca étnica (política? identitária?) desta prática religiosa.

A seqüência existente entre as festividades do Divino Espírito Santo, de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, continuam nos registros do ano de 1884.

Dia 1º de Junho de 1884 foi Domingo do Espírito-Santo houve bonita prosição as 5 oras da manhã a tarde houve uma pessima Chegada de Rainha. denoite hove levantam.to de mastro de S. do Rozario vimos de caza de Luiz de Cam.º denoite houve g.de Baile em caza do Imperadôr (João Bazilio.) nesse dia Iayá do José Povôa veio pedir-me p.<sup>a</sup> ser madr.<sup>a</sup> do seu filho.

Dia 2 foi dia Nossa Senhora do Rozario Silvina veio aqui. e a Ruiva e Edimunda Cav.<sup>c</sup> vêr prosição de N.S. do Rozario. denoite Virginia Abrantes esteve aqui.

Dia 3 foi dia de S. Bendicto. Anninha do Macêdo esteve aqui.<sup>833</sup>

Comparando esta citação com a do ano de 1882, percebemos que a festa do Rosário e de São Benedito, ora coincidiam, sendo realizadas no mesmo dia, ora em dias seqüenciais. Ainda sobre a supracitada passagem, destacamos a avaliação que Anna Joaquina faz da Chegada da Rainha.

<sup>832</sup> MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás. 1736-1808*. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005. p. 160.

<sup>833</sup> MARQUES, 1884.06.01-03.

Na passagem “uma péssima chegada da Rainha”, vemos uma expressiva marca de subjetividade da autora. Ao qualificar a festividade dos pretos, a autora nos apresenta seu juízo de valor, sua impressão. Os registros desta natureza são raros em todo o *Memorial*, contudo, freqüentes em relação às atividades dos negros. Isto nos mostra que a autora partilhava do forte preconceito racial existente nos sertões centrais do Brasil, espaços que herdaram muitos dos valores racistas que marcaram a sociedade escravista e a atividade mineradora. Como dissemos, no geral, ao produzir seus registros, a autora foi discreta. Evitou expressar sua intimidade e suas opiniões acerca dos fatos que relatava. De certa forma, ao escrever sobre os negros escravizados, ela se permitia alguns comentários. “Uma péssima chegada da Rainha”. Seria este comentário um sinal do arrefecimento da festa negra, tal qual reclamou Sebastião Curado (1956)? Vejamos o que nos revelam os registros do ano seguinte:

Dia 24 foi Domingo do Espírito Santo – vimos a prosição; e a tarde a Chegada da Rainha, a noite fomos em caza do L. de Cam.º vêr levantar o mastro de N. S. do Rozario.  
Dia 25 passou dia aqui a Edmunda. a tarde veio aqui a Ruiva e Silvina.  
Dia 26 [05.1885] nós fomos ao Cimiterio e S.<sup>ta</sup> Bárbara.<sup>834</sup>

Da perspectiva de Anna Joaquina Marques é certamente perceptível o “abrandamento” da festa, neste ano. Além de não haver referência à procissão do Rosário, comumente realizada na segunda-feira, também, não foi mencionada a festa de São Benedito, realizada no dia seguinte (terça-feira). Contudo, a impressão sobre o enfraquecimento da festa dilui-se quando lemos os registros de 1886:

Dia 13 foi Domingo do Espirito Santo vimos a prosição do Divino; esteve aqui as f.as do Pinheiro (Umbilina e Candinha) Mariq.<sup>a</sup> Marcolina e Grande com os filhos. Detarde hove Chegada da Rainha m.<sup>to</sup> Chique denoite fomos no Sobrado do Largo do Rosario vêr alevantar os Mastros (de N. S. do Rozario e S. B.)  
Dia 14 fomos vêr o Reinado lá do Sobrado. depois passou por aqui, estava m.<sup>to</sup> bonito e concorrido.  
Dia 15 [06.1886] foi dia de S. Benedito. Silvina passou dia aqui. detarde Adelina veio aqui. denoite os Congos vierão dansar aqui.<sup>835</sup>

Percebam que a autora, em oposição aos relatos dos dois anos anteriores, qualificou a chegada da Rainha, de 1886, como tendo sido “m.<sup>to</sup> chique”. Novamente, nos deparamos com um registro no qual a autora expressou sua opinião. Ele nos mostra que, apesar da forte estrutura racista de sua sociedade, Aninha também compreendia positivamente

---

<sup>834</sup> MARQUES, 1885.05.24-26.

<sup>835</sup> MARQUES, 1886.06.13-14.

a manifestação religiosa dos escravizados. Seu comentário, valorativo, revela os termos de sua sensibilidade para com a prática cultural negra. Lembremos que, em 1884, ela qualificou a mesma festa de *péssima*. Ademais, mesmo breve, este comentário aproxima nossa imaginação da apoteótica descrição que Sebastião Curado emitiu sobre a festa dos Pretos. Outra observação ainda pertinente ao ano de 1886 é o *levantamento dos mastros* de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, ocorrido no domingo. No registro da segunda-feira, a autora apresentou, novamente, elogios às festas dos irmãos do Rosário: “estava muito bonito e concorrido”. Destacou o *reinado*, uma prática que ainda não tinha citado. Na terça, ela informou sobre a participação dos Congos no ciclo festivo rosarino.

No ano de 1887, na edição de 4 de junho, o jornal *Goyaz* pela primeira vez desde sua criação, em 1885, registrou a realização da festa do Divino e do Rosário:

FESTAS DA RELIGIÃO § Realizaram-se este anno com esplendor as festas do Divino da Senhora do Rosário e São Benedicto. Após os tríduos e novenas do costume, tivemos no sabbado, o levantamento do mastro do divino, com muitos foguetes, encamisados & & e, no domingo, a missa cantada, no final da qual tirou-se a sorte o festeiro do anno que vem, que e o nosso particular amigo, Sr. Manoel Ribeiro Camello. Na tarde deste dia tivemos a impagável entrada da rainha e o levantamento do mastro da S. do Rozario e de S. Benedicto, a noite; na segunda-feira – a missa cantada da S. do Rozario e na terça – a de S. Benedicto.<sup>836</sup>

Nos registros deste ano, em relação aos festejos rosarinos, não ocorreram grandes variações, se comparados ao ano anterior. Uma das novidades foi a proibição da realização da procissão do Divino Espírito Santo, normativa tomada pelo então bispo de Goyaz, dom Cláudio José Ponce de Leão, entre 1881 e 1890.<sup>837</sup> Vejamos o que a autora nos conta:

Dia 29 Domingo Houve festa no S. Francisco p.<sup>m</sup> não houve prosição, q'. o Bispo prohibiu; Sahiu Imperadôr p.<sup>a</sup> 87 O S.<sup>f</sup> Manoel Camelo. detarde houve Chegada como é Custume da Rainha (Mariq.a Punhadinha. denoite Eu Nhola e Lili fomos em Caza do S.<sup>f</sup> Lulu de Cam.<sup>o</sup> vêr allevar o mastro do Divino digo de N. S. do Rosario.

Dia 30 Nhola Povôa veio vêr reinado aqui. depois fomos em Caza do Chico Povia, e na Caza de D. Genove[va] na roza Gomes. detarde Silvina veio aqui.

Dia 31 [05.1887] foi dia de S. Benedito nos todos fomos em caza de Mariq.a vêr Juizado de Luiza f.<sup>a</sup> de Joanna escrava de Mariq.<sup>a</sup> denoite fomos ao Mez de Maria.<sup>838</sup>

<sup>836</sup> FESTAS da religião. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 04 jun. 1887. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>837</sup> A prelazia de Goiás foi erigida em bispado por Leão XII, na bula *Sollicita Catholici Gregis Cura*, assinada a 15 de julho de 1826, e aprovada, no âmbito do padroado, em novembro do ano seguinte (SILVA, 2006. p. 147-149).

<sup>838</sup> MARQUES, 1887.05.29-31.

Pela primeira vez, Anna Joaquina Marques registrou o nome da rainha negra (*Mariquinha Punhadinha*) e da juíza (*Luiza filha de Joana escrava de Mariquinha*). Seria a sua irmã, Mariquinha, dona da escravizada Joana, mãe da juíza? Possivelmente sim. Reparem que, diferente do que faz em relação à maioria das pessoas que cita, a autora não registra o sobrenome de Luiza, escravizada por sua irmã. Alias, é a própria condição de escravizada que é utilizada para identificá-la: *Joana escrava de Mariquinha*. No caso da negra Mariquinha, a memorialista usa uma alcunha em lugar de sobrenome: *Mariquinha Punhadinha*. O termo utilizado como qualificativo da negra Mariquinha é possivelmente derivado de punho. O *Diccionario...*, de Luiz Maria da Silva Pinto, publicado em 1832, apresenta os seguintes sentidos: “Punhada, s.f. Pancada com a mão fechada; Punhado, s.m. A quantidade de, que toma com a mão; Punho, s.m. A mão fechada. Punhete [...] o que se toma com trez dedos”<sup>839</sup>. Todos eles, pertinentes à sua condição de escravizada: carência de precisão social, ou seja, pessoa indefinida socialmente, conseqüentemente *anomeada* (em vez de um sobrenome, uma alcunha); a aproximação com a situação de coisa, (um punhado disto) ou mesmo relativos à violência física (punhada).

Na edição do dia 17 de junho de 1887, em nota sobre a festa do Corpo de Deos, realizada na Igreja de São Francisco, o jornal *Goyaz* nos informa sobre a eleição do rei e da rainha do Rosário:

FESTAS DA RELIGIÃO § Na madrugada de 9 teve lugar na Igreja de S. Francisco de Paula, a festa de Corpo de Deos, sahindo a procissão depois da missa e percorrendo algumas ruas da cidade. § Fes as honras o 20º Batalhão de infantaria que estendeu em alas, na ordem dispersa, antes de sahir a procissão. § Não houve grande concurrencia de povo, não obstante a hora ser propícia para isso. § A tarde, o novo rei e rainha do Rozario tomaram posse de suas coroas.<sup>840</sup>

Voltemos às referências feitas por Anna Joaquina Marques às festividades rosarinas dos Pretos. No ano de 1888, como estão relacionadas à festa móvel de Pentecostes, elas aconteceram no mês de maio.

[Dia] 20 Domingo do Espirito Santo vimos acabar a festa do Divino – foi Imperador p.<sup>a</sup> o anno de 89 o Eduardo de Abreu e o passado do M.<sup>cl</sup> Camelo.

<sup>839</sup> PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da língua brasileira*. Goiânia: Sociedade Goiana de Cultura/IPEHBC/Centro de Cultura Goiana, 1996. Edição fac-similar.

<sup>840</sup> FESTAS da religião. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 17 fev. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

denoite a prosição da bandeira passou aqui. depois Eu e Lili fomos ao baile do Imperador.

[Dia] 21 Houve o Reinado dos pretos esteve Sofrível.

[Dia] 22 Teve Cavalhadas esteve bem Concorrida

[Dia] 24 [05.1888] Houve a finalização das Cavalhadas com um baile, em caza do T.<sup>c</sup> Caiado. Offerecido aos Cavaleiros.<sup>841</sup>

Neste ano, temos o primeiro registro da realização das Cavalhadas, no *Memorial*. No ano de 1888, como apresentado no capítulo I, o jornal *Goyaz* empenhou-se na divulgação da festa do Divino deste ano, em decorrência de seu festeiro, o tenente Manoel Ribeiro Camello, gozar da amizade dos editores do jornal. Na matéria publicada no dia 06 de abril de 1888, consta que as “solemnidades da Semana Santa” foram realizadas na “egreja do Rozário”.<sup>842</sup> Percebemos, mais uma vez, a posição de destaque da paróquia do Rosário na dinâmica religiosa vilaboense. Ela foi palco para as festividades da Semana Santa, maior festa religiosa da Cidade. Contudo, eram seus administradores, nesta época, os religiosos dominicanos. Em nota de 2 de maio, os festeiros do mastro “convidão a todos os devotos para o acompanhamento da procissão da bandeira em a noite de 19 do corrente [maio], ás horas do costume, sahindo a mesma da Igréja do Rozario”.<sup>843</sup> Eram dois festeiros, um geral, para toda a festa, e outro específico para o “mastro”. A cobertura da Semana Santa por parte do jornal *Goyaz* continua em uma extensa nota, publicada na edição de 25 de maio.

FESTAS DA RELIGIÃO § Apóz os tríduos do costume, e do levantamento do mastro na noite de sabbado, realisou-se no ultimo domingo a festa do Divino Espírito Santo de que foi este anno encarregado o nosso distincto amigo sr. tenente Manoel Ribeiro Camello, correndo todo o festejo com muito brilhantismo e concurrencia, tanto na parte religiosa como profana. Esta, constou de bailes nas noites de quinta, sexta, sabbado e domingo, na casa em que se fazia a festa, e de cavalhadas nas tardes de terça, quarta e quinta-feira, no campo de João Francisco, para onde *quase que foi todo o povo da cidade* nos referidos dias. § Parece-nos que todos ficarão satisfeitos, principalmente aquellos que foram a casa do festeiro e que de lá não puderam deixar de sahir, senão cofessando-se captivos do agrado e delicadeza com que foram tratados por esse distincto cavalheiro e sua exm.<sup>a</sup> família. § No domingo, além *da impagável entrada da rainha*, à tarde, houve também, à noite, na Egreja do Rozario, levantamento dos mastros da santa do mesmo nome e S. Benedicto; tendo lugar as respectivas festas nas manhãs de segunda e terça-feira, com *pouca concurrencia e animação*. Estas, vão

<sup>841</sup> MARQUES, 1888.05.20-24.

<sup>842</sup> “Realisaram-se na egreja do Rozario as solemnidades da semana santa desde quinta-feira até domingo, sendo todos os actos bem concorridos, principalmente as procissões da sexta-feira e domingo, ás quaes só faltou um pouco de ordem. § No domingo, segunda, terça e quarta-feira correu a cidade a folia do Espírito Santo de que é festeiro este anno o nosso amigo Sr. tenente Manoel Ribeiro Camello” (GOYAZ [Jornal], 06 abr. 1888, não paginado)

<sup>843</sup> NOTA. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 11 mai. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

decahindo consideravelmente. Foi sorteado festeiro do Divino para o anno o sr. Eduardo Pereira d'Abreu.<sup>844</sup>

Ao compararmos a narrativa da memorialista com a notícia publicada no jornal, veremos certas similitudes. As duas afirmam que a festa do Rosário dos Pretos estavam em processo de desarticulação. A autora a qualificou de “sofrível” e o jornal, textualmente, evoca a figura da “decadência considerável” da festa dos pretos, justificada pela “pouca concurrencia e animação”. A despeito de a autora não ter feito referência a Entrada da Rainha, ela aconteceu, como podemos perceber no jornal. Pela segunda vez ela foi qualificada de “impagável”. Tal palavra não foi verbetada no *Diccionario da língua brasileira*, publicado em 1832. Tratou-se de uma inovação lingüística do final do século? Atualmente, a palavra possui dois sentidos centrais: a) inestimável, precioso e b) hilariante e muito engraçado. A descrição da Entrada da Rainha pelo jornal comportou o sentido de arremedo, de galhofa ou de uma manifestação cultural bastante estimada pela sociedade vilaboense? Qual das interpretações escolhe o leitor? Lembremo-lo que desde o surgimento do jornal *Goyaz*, em 1885, esteve em curso na capital da província um intenso movimento social e político em favor da “libertação” dos escravizados. O jornal foi pró-ativo na campanha abolicionista e isto, de certa forma, transformou os escravizados vilaboenses em motivos constantes de notícias em suas páginas. Como é sabido na historiografia especializada, o processo de “libertação” não considerou a população escravizada em sua dimensão social, religiosa e cultural. Tratou-se de um processo político e econômico. Abolida a escravidão, encontraram-se os negros desprovidos de qualquer prática de direito que lhes assegurasse meios de sobrevivência, de trabalho, de moradia. Por isto, muitos escravizados continuaram com seus antigos “senhores”, contudo, em uma relação de trabalho ainda mais opressiva, pois os senhores não eram mais os responsáveis, de direito e moralmente, pelas condições mínimas de sua sobrevivência.

---

<sup>844</sup> FESTAS da religião. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 25 mai. 1888. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG. A festa deste ano ainda contou com mais uma notícia publicada na mesma edição. Segue: “Festa do Espírito Santo § Damos parabéns ao nosso particular amigo e distincto coreligionario o sr. Manoel Camello pelo brilhantismo da festa que, como imperador do Divino, acabado de realizar. § Foi uma festa verdadeiramente popular, e de uma concurrencia extraordinária, muito significativa das sympathias e geral consideração de que gosa esse nosso amigo. § Quer na parte religiosa quer na profana esteve magnífica. § Nos bailes havidos nos dias de tríduo e nomeadamente no domingo o concurso foi tamanho que as vastas salas do prédio do nosso venerando chefe, tenente coronel Antonio Jose Caiado, estavam litteralmente cheias, tornando-se a passagem de uma sala para outra extraordinariamente difficil. § As cavalhadas que tiveram lugar nos dias 22, 23, 24 concorreram mais de duas mil pessoas. Houve na parte dos cavalleiros tão boa vontade para com o digno esteiro que esmeraram-se nos trajes e nos cavalos, apresentando-se vestidos com apuradíssimo gosto e montados em garbosos cavallos. § Não podia estar melhor: houve divertimentos para todos os gostos. § O nosso amigo Camello deve estar satisfeitíssimo. § Todas as pessoas que concorreram as festas sahiram extremamente penhoradas pela affabilidade e delicadeza com que foram tratadas pela exm.a família do festeiro. § Nosso parabéns”. (FESTA..., 25 mai. 1888, não paginado).

Continuemos a investigação da festa dos Pretos nos relatos de Anna Joaquina Marques. Em 1889, a autora não lhe fez nenhuma menção, como podemos ver:

[Dia] 9 Houve a festa do Imperador o Eduardo de Abreu. e q.<sup>do</sup> acabou Sahiu p.<sup>a</sup> Imperador do anno de 90 O S.<sup>r</sup> Vicente Sancho de Almeida.  
 [Dia] 10 O Eduardo fez Cavalhadas Bailes (isto é eu não fui) depois das Cavalhadas acabadas houve o baile offerecido aos Cavalheiros (esse eu fui).  
 [sic]  
 [Dia] 15 [06.1889] Houve baile em Caza do Chico Vianna, eu e Lili fomos Em Lovôr de Ter elle sido Cap.<sup>m</sup> do mastro do Divino.<sup>845</sup>

Diferente do que aconteceu no ano de 1888, em 1889 o jornal liberal *Goyaz* não deu a mesma atenção as festas do Divino. Durante este ano foi publicado uma pequena nota na edição de 7 de junho de 1889. “Festas da religião § Hontem começaram os tríduos, amanhã terá lugar o levantamento do mastro, noite, e domingo a festa. Nas tarde se segunda, terça e quarta terão lugar as cavalhadas, no campo do João Francisco”.<sup>846</sup> Mesmo que de forma discreta, publicou uma notícia sobre a festa do Rosário: “Domingo, á tarde, haverá entrada do rei e da rainha, á noite levantamento de mastros e segunda ou terça-feira, pela manhã, missas solemnes”.<sup>847</sup> As duas notas foram citadas seqüencialmente, no jornal, contudo, separadas em espaços específicos. A primeira foi intitulada “Festa do Divino” e a segunda “Festa do Rozario”.

A despeito da campanha anticlerical que o *Goyaz* encabeçou, desde sua criação, o jornal publicou, no ano de 1889, uma “positiva” notícia sobre a Semana Santa. Afirmou que “os actos religiosos foram, em geral, bem concorridos, principalmente os que tiveram lugar á noite. As procissões de sexta-feira e domingo estiveram imponentes, bem illuminadas e com muita ordem”.<sup>848</sup> Tal notícia confirma nossa compreensão que a Semana Santa e a festa do Divino Espírito Santo foram as duas maiores festas católicas da Cidade, no final do século XIX.

Em 1889, teriam as Cavalhadas suplantado a atenção da memorialista em detrimento da observação da presença dos negros? Talvez sim, visto que, no ano seguinte, ela volta a fazer referência à Chegada da Rainha.

[Dia] 25 Domingo do Espirito Santo. passou por aqui o Imperador do Divino (o Vicente Sancho) hove a festa e novo Solteio e cahindo p.<sup>a</sup> Imperador do

<sup>845</sup> MARQUES, 1889.06.09-15.

<sup>846</sup> FESTAS da religião. *Goyaz*, Cidade de Goiás, 07 jun. 1889. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

<sup>847</sup> FESTA..., loc. cit.

<sup>848</sup> GOYAZ [Jornal]. Cidade de Goiás, 26 abr. 1889. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

anno de 91 o S.<sup>r</sup> Capit.<sup>m</sup> Felissicimo do Espirito Santo, q.<sup>r</sup>. a Sorte tão boa escolha fez. A tarde teve a chegada da Rainha p.<sup>m</sup> não passou aqui, p.<sup>r</sup> q.<sup>r</sup>. a rainha e [é] da R. gomes

[Dia] 26 Houve o reinado passou aqui. atarde Nhola e Silvina forão com Mariq.<sup>a</sup> em caza de Maria Cordeiro. nessa noite o Imperador novo (Feliscissimo) tomou posse passou p.<sup>r</sup> aqui.

[Dia] 27 A tarde houve Cavalhadas Eu e Nhola fomos nessa noite Mariq.<sup>a</sup> m.<sup>er</sup> do virgilio teve a 4.<sup>a</sup> filha e tãobem m.<sup>er</sup> do governadôr. nessa noite eu e Nhola fomos dar parabens ao Benedicto Serad.<sup>a</sup> e a Mariq.<sup>a</sup>

[Dia] 28 Eu e Lili fomos as Cavalhadas

[Dia] 29 [05.1890] Houve a finalização das cavalhadas com as argolinhas Nhola e Lili forão O José Roz'. irmão de Ant.<sup>o</sup> M.<sup>el</sup> offereceu argolinha a Nhola, a q.l contribui com 1 grinalda de louros. a noite forão os cavaleiros em caza do Imperador, onde foi offerecido uma meza de doce, findo isso forão os cavaleiros levar o Rei dos Morros.<sup>849</sup>

A referência à Chegada da Rainha, volta a aparecer em 1891:

[Dia] 17 Houve reinado passou aqui a Rainha

[Dia] 18 [05.1891] Maria do O foi acompanhar Izaura (Juiza. Detarde Eu e Nhola fomos no Batalhão este Soffrivel. denoite Nhola e Lili forão em Caza de Silvina dar pezames da morte da Tia D. Maria da Silveira.<sup>850</sup>

Entre 1891 e 1898 há grandes falhas na produção do *Memorial*, o que nos impossibilita de acompanhar a festa do Rosário neste período. Em 1898, não há referência da autora em relação aos festejos dos pretos, que somente reaparece no ano seguinte:

Dia 22 Domingo do Espirito Santo as 6 horas da manha foi a prosição

Dia 22 [sic] depois da prosição a festa do Imperador; Cahio a Sorte em Joviano Jardim detarde teve Chegada de Rainha m.to animada. a noite hove vilaes Congos Contra-dança

Dia 23 teve reinado eu com as meninas fomos ver em caza de Ritoca e Mar.<sup>a</sup> Alex.<sup>a</sup>

Dia 24 [05.1899] Eu M.<sup>a</sup> Bent.<sup>a</sup> e Alex.<sup>a</sup> fomos ver dançar em Caza de Mariq.<sup>a</sup> Brandão (dança de velho) nessa noite Nhola e Lili forão em caza de João José vizitar a m.<sup>er</sup>.<sup>851</sup>

Em 1900, não há mais referência ao reinado, ou a Entrada da Rainha. Anna Joaquina somente faz referências aos congos.

Dia 3 Domingo do Espirito Santo houve a f[esta] Sahiu Imperador p.<sup>a</sup> o anno de 1901 o Silvestre S.<sup>ta</sup> Anna e Cap.<sup>m</sup> do mastro M.<sup>el</sup> Xavier. o Imperador tomou posse na mesma hora

Dia 4 [06.1900] houve Congos pretos nessa noite Chica do Confucio esteve aqui denoite.<sup>852</sup>

<sup>849</sup> MARQUES, 1890.05.25-29.

<sup>850</sup> MARQUES, 1891.05.17-18.

<sup>851</sup> MARQUES, 1899.05.22-24.

<sup>852</sup> MARQUES, 1900.06.03-04.

Passamos, a partir de agora, para as referências sobre as festas rosarinas negras no século XX. Em toda a primeira década deste século, a autora não faz referências as festas dos pretos no ciclo festivo de Pentecostes, como ocorreu nas décadas anteriores. Temos que considerar na primeira década do século XX, outra grande lacuna na redação do *Memorial*, compreendida entre os anos de 1904 e 1908. Em 1910, percebemos que os festejos rosarinos estão completamente ausentes do horizonte da autora. Em seu lugar, a autora registra outras festas. Por sinal, típicas do catolicismo renovado, ultramontano como, por exemplo, a devoção ao Coração de Jesus.

Dia 15 Domingo do Espirito Santo Fui a Missa no Rosario p.<sup>a</sup> tocar os canticos p.<sup>a</sup> as moças q.do viemos passou a prossição do Divino q.<sup>do</sup> recolhêo O P.<sup>e</sup> Ignacio Ant.<sup>o</sup> veio celebrar a missa no Carmo P.<sup>e</sup> Caetano ajudou p.<sup>a</sup> acabar depressa depois forão as associações de S. Vicente e de Coração de Coração de Jezus p.<sup>a</sup> levar O S.<sup>f</sup> Bispo p.<sup>a</sup> a festa do Divino Depois Seguiu-se a festa Celebrada p.<sup>lo</sup> afamado P.<sup>e</sup> Caetano q'. pregou satistatoriam.<sup>te</sup> Depois atarde eu fui na reza do Rosario p.<sup>f</sup> q'. não tinha q.<sup>m</sup> acompanhasse os Canticos sahiu Imperador para o ano de 1911 o S.<sup>f</sup> João Cardoso d'Avila, tendo deixado de Ser J.<sup>m</sup> de Cam.<sup>o</sup>

Dia 16 [05.1909] Eu fui a Missa no Rosario p.<sup>a</sup> acompanhar os canticos no harmonio.<sup>853</sup>

Ao longo das duas décadas de 1910 e 1920, a ausência dos negros se consolida. A autora não citou mais as práticas de negros como antes. Encontramos, deste momento em diante, poucas e esparsas referências a elas. No ano de 1919, Anna Joaquina Marques registrou a apresentação de um “bando” que saiu na tarde do domingo do Divino Espírito Santo. Mas não há possibilidade de vinculação direta deste bando aos negros. Pontualmente, a autora escreve “detarde houve um bando m.<sup>to</sup> ordinario”.<sup>854</sup> Outra referência às práticas dos negros, pode ser percebida no ano de 1922, quando a autora registrou que na noite de domingo do Espírito Santo “teve dança de vilão e dança de velho”.<sup>855</sup>

O processo de silenciamento, quanto à presença dos negros, se consolida após 1926. Desta data até o término do *Memorial*, constatamos que as festas rosarinas negras relacionadas ao ciclo de pentecostes desaparecem completamente. Os Congos também não foram referidos. Aninha assim registrou as festas de pentecostes deste ano:

Dia 31 [05.1926] Aqui todos forão a missa no Rosario, e eu fui a missa da festa do Divino, dep.<sup>s</sup> lêu a sorte sahiu Imperador p.<sup>a</sup> o anno de 1926 o S.<sup>f</sup>

<sup>853</sup> MARQUES, 1909.05.15-16.

<sup>854</sup> MARQUES. 1919.06.08.

<sup>855</sup> MARQUES. 1922.06.04.

João Reges Perillo. deixada por Alfrêdo Alves Pinto. E os capitães do mastro, são: Detarde teve a prossição do Divino e N. S. das Graças, q.<sup>do</sup> entrou a prossição seguio-se o Bouquet q`. Nholo todo anno faz as moças cantarem q`. são Carlota Mariêta C.<sup>ta</sup> Nenem Guedes e Rozinha Am.<sup>o</sup> Dep.<sup>s</sup> a Coroação de N. S. foi 2 f.<sup>as</sup> de D.<sup>r</sup> Agenôr e 2 do C.<sup>ol</sup> Eugenio Jardim, teve t.<sup>m</sup>b.<sup>m</sup> um Sermãoz.<sup>o</sup> do Virgilio Martins de Araujo q`. já é quazi Padre.<sup>856</sup>

Podemos perceber então o momento de nascimento da classificação e do entendimento de algumas práticas religiosas populares como sendo expressões “folclóricas”. Isto se deu com as “antigas” práticas religiosas da população negra que, ao longo do século XX, foram entendidas não mais como pertencentes ao domínio da religiosidade, mas do “folklore”. É por exemplo, o registro que faz José A. Teixeira, em suas viagens de estudo pelo “Estado de Goiaz”, no final da década de 1930.<sup>857</sup> Contudo, o próprio autor não suprime a conotação religiosa das festas que estudou. Ainda no prefácio de seu livro, reconheceu:

[...] as folias de Reis e do Divino, com seus banquetes e pagodes, os congos e moçambiques do Rosário, não são meros complemento acidentais, se não essenciais da celebração religiosa. Naquêl todo é em que consiste a festa. Dêle resultando a feição nacionnal de nossas celebrações nacionais [...] é forcoso reconhecer que as tradições religiosas formam o eixo da vida social rural em Goiaz. E que [...] elas são principalmente as que inspiram sua poesia popular.<sup>858</sup>

Seu estudo, publicado no livro *Folklore Goiano*, divide-se em três partes: “Cancioneiro”, “Lendas e Contos” e “Supertição e Magia”. A primeira parte é subdividida em ciclo do Natal, ciclo do Divino e ciclo do Rosário. Na parte específica sobre o rosário, Teixeira (1941) afirmou que a “sua celebração está adstrita quasi que só ás confrarias negras. Ela não tem curso entre as populações componezas propriamente, hoje em dia. Mas, entre os grupos crioulos dos centros urbanos”. Talvez a informação que a festa rosarina estivesse restrita às “confrarias negras” serviu como uma justificativa para as poucas informações encontradas pelo autor em sua pesquisa. Afirmou o autor que no dia da festa do Rosário, em Jaraguá, ele “colheu” apenas a manifestação conhecida como “dança dos Tapuias”, uma “maneira de celebração da fésta do Rosário, com origem cabôcla”, “testemunho da mestiçagem indígena”. Na letra recolhida pelo autor, que era cantada junto da dança, aparecem algumas palavras de uma possível origem africana, como por exemplo, “zumbarê”, “bangolê”, “lundum”. A referida origem cabocla da dança dos Tapuios certamente vincula-se

<sup>856</sup> MARQUES, 1926.05.31.

<sup>857</sup> TEIXEIRA, José A. *Folklore goiano*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941. p. 13.

<sup>858</sup> Id. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. *Folklore goiano*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941.

à devoção rosarina dos pretos. “Lôvamu São Beneditu / I o rosaru de Maria. [...] Dandu viva a São Beneditu / I a virge do Rosaru”<sup>859</sup>. Em seu estudo, um pouco mais à frente, é isto o que acabou reconhecendo o autor, quando afirmou que “os meios negros, que são os verdadeiros baluartes dos festêjos populares do Rosário”<sup>860</sup>. Apresentou na seqüência a “letra do Congo e do Moçambique”, recolhida entre os dois grupos “cioulos” que fazem a festa do Rosário em Urutaí. Na letra do canto recolhido entre os congos, podemos perceber a permanência da devoção para com a Nossa Senhora do Rosário:

[...] A rainha da alma / è a rainha mais formosa, / quando éla sai na rua /  
pareci um botão de rósa.  
[...] Cheguei na beira dum rio / Enxerguei uma canôa / Me vala nossa  
senhora / Salvando as cosa bôa.  
[...] Cheguei na porta da igreja / avistei na sacristia / Avistei Nossa Senhora /  
Ela é mêmoo nossa guíia.<sup>861</sup>

Assim, percebemos que, ao longo do século XX, os grupos de Congos e Moçambiques se tornaram os herdeiros e alimentadores da devoção rosarina dos pretos do século precedente.

A narrativa de Sebastião Curado (apoteótica) e a de Anna Joaquina Marques (direta e econômica), em relação à festa rosarina dos pretos, se aproximam. Tanto uma quanto outra, localizam no início do século XX a desarticulação da festa rosarina dos pretos. Curado (1956) produziu, retrospectivamente, uma narrativa saudosista e reclamante de seu desaparecimento. Percebemos que há uma possível variação da data apontada por Curado para tal “desaparecimento” destas práticas. No tempo da enunciação do discurso de Curado, em sua velhice, a festa do rosário era promovida e organizada pelos frades dominicanos, portanto tratava-se da festa dos brancos, realizada em outubro. Talvez isto esclareça a localização cronológica da antiga festa do rosário organizada pela irmandade de pretos no mês de outubro. A uma justaposição de tempos e temporalidades na memória escrita de Curado. Nela, as práticas religiosas se confundem, práticas realizadas no tempo da enunciação são sobrepostas ao tempo da matéria enunciada, umas eivando as outras, o jovem século XX que se inicia eivando o “Grande Século” passado.

A festa que adentra os novecentos foi organizada pelos dominicanos, celebrada em outubro, branca e romanizada. A finada festa organizada pela irmandade, celebrando a mesma Senhora do Rosário, não tinha data fixa pois estava vinculada à festa do Divino

<sup>859</sup> TEIXEIRA, José A. *Folklore goiano*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941.

<sup>860</sup> TEIXEIRA, loc cit.

<sup>861</sup> TEIXEIRA, loc. cit.

Espírito Santo. Os negros, celebrando sua Senhora, estavam presentes na maior festa católica do período, marcando o espaço negro dentro do universo religioso dos brancos. O Catolicismo romanizado exerceu diferentes impactos sobre a religiosidade vilaboense. Tomamos a festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos como índice para ilustrar algumas conseqüências culturais do impacto causado pela nova religiosidade. A festa da Senhora do Rosário, a grande devoção dos escravizados, durante o século XVIII e quase todo o século seguinte, perdeu a cor. Foi transformada numa celebração branca, organizada, contida. Foi, portanto, higienizada, civilizada.

#### 4.9 – FIM DE FESTA (?)

Guardadas as devidas ressalvas, talvez seja possível afirmar que a Romanização esteve para a religiosidade católica dos sertões como o liberalismo para o Império, a civilização para a tradição. Talvez também, no domínio religioso, dom Eduardo Duarte Silva deu significados práticos para muitas transformações na poética sertaneja da relação com o sagrado.

Dom Eduardo entrou solenemente na Cidade de Goiás, sede da diocese que governou, no dia 29 setembro de 1891:

Cheguei á Capital ás 4 da tarde ao som da banda de música dirigida pelo Sen.<sup>f</sup> João Sabino de Passos, e ao estrugio de numerosos rojões, repicando todos os sinos das igrejas. Da casa do Dr. Justiniano da Costa segui debaixo do palio para a Matriz da Boa Morte, q. está servindo de Cathedral.<sup>862</sup>

Imediatamente, o bispo se pôs a ouvir e conhecer os “problemas” de sua diocese. Recebeu vários clérigos, ouvindo seus relatórios e denúncias. Um deles foi o do dominicano frei Manoel. Ocorrida no dia 14 de outubro, a visita do frei foi “motivada” pela irmandade do Rosário.

O Dominicano Fr. Manoel deo-me também hoje de manhã uma seca<sup>863</sup> bem comprida, na qual forneço-me muitas informações sobre a Irmandade do

---

<sup>862</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Meu episcopado* [Diário íntimo]. Cidade de Goiás, 1891-1892. Transcrição paleográfica de Josmar Divino Ferreira. Folha 96. [Manuscrito. Acervo particular da família Rossi, Piracanjuba, GO].

<sup>863</sup> Conversa longa.

Rozario d'esta Capital, Irmandade q. só *serve* para grandes bebedeiras e depois grandes pancadarias dos negros entre si.<sup>864</sup>

Vemos, pois, que frei Manoel e dom Eduardo guardam iguais opiniões sobre a devoção rosarina dos pretos. Não compreendem outra poética devocional que não a ultramontana. (“Quase toda a manha tomou-m’a Fr. Manoel que aqui esteve comigo muito tempo em discussão de filosofia”<sup>865</sup>). Como a igreja do Rosário, paróquia e prédio onde foram instalados os dominicanos estavam sob a guarda da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, sendo esta a responsável pela administração do importante templo vilaboense até a chegada dos dominicanos, para além de uma diferença de prática religiosa e devocional, os dominicanos tinham também um problema prático a resolver com o bispo: conseguir a guarda da igreja.

Dois dias depois, frei Manoel voltou à casa do bispo e para além das discussões filosóficas sobre “O Positivismo, essa loucura moderna”<sup>866</sup> certamente foi assunto discutido a Irmandade dos Pretos e a administração da paróquia. Dom Eduardo, após registrar, em seu diário, a enfadonha visita (“quase que toda a manha tomou-m’a Fr. Manoel” ou “esteve comigo muito tempo”) recebeu o bispo escreveu: “Mandei chamar o Tesoureiro da Irmandade do Rozario para apresentar-me mais tres livros da dita Irmandade. São todos um acervo de irregularidades”.<sup>867</sup> Podemos inferir que o tesoureiro foi convocado uma primeira vez antes desta (“para apresentar-me mais tres livros”). Estava decido o bispo na decisão que tomaria. No dia 17 de outubro de 1891, escreveu

Passei boa parte da manhã estudando o modo de acabar com a tal Irmandade do Rozario d'esta Capital e achando-lhe nos livros mil irregularidades e sobretudo verificando que não tem Compromisso aprovado pela auctoridade eclesiástica extendi já a portaria declarando-a não existente.<sup>868</sup>

As palavras do bispo são claras. Por sua pena, ele manifestou seu poder e enviou “para fora da existência” a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Neste mesmo

<sup>864</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Meu episcopado* [Diário íntimo]. Cidade de Goiás, 1891-1892. Transcrição paleográfica de Josmar Divino Ferreira. Folha 104. [Manuscrito. Acervo particular da família Rossi, Piracanjuba, GO].

<sup>865</sup> *Ibid.*, folha 107.

<sup>866</sup> *Ibid.*, folha 106.

<sup>867</sup> SILVA, loc. cit.

<sup>868</sup> *Ibid.*, folha 104.

dia, dom Eduardo foi acometido de “um forte desarranjo intestinal”.<sup>869</sup> No mês seguinte, no dia 10 de novembro, voltou a se referir à Irmandade

[...] veio [10 de novembro] hoje o Thesoureiro da Irmandade do Rozario q. declarei não existente entregar-me diversos objetos de prata q. pertencião á mesma, devendo fazer entrega ao Superior dos Dominicanos dos outros q. estão na Igreja. Nada mais ouve de importante” [neste dia].<sup>870</sup>

Foi esta a última referência à Irmandade do Rosário feita pelo bispo em seu diário. De certa forma, as palavras de dom Eduardo foram o testamento histórico que nos informa o processo de transmissão dos “direitos” materiais e imateriais dos irmãos Pretos para os irmãos dominicanos. Elucidam este processo de extinção e transmissão de direitos, de forma mais pormenorizada, os documentos existentes na igreja do Rosário, sob a guarda dos dominicanos, aos quais não obtivemos acesso. No decorrer dessa pesquisa, consultamos importantes documentos do *Fundo Diocese de Goiás*, preservados no IPEHBC/UCG, assim como os documentos do acervo particular da diocese de Sant’Anna de Goiás, cuja organização arquivística, ainda, não foi concluída e que poderá revelar, no futuro, outros documentos essenciais para a elucidação do processo abordado nesse texto.

Contudo, notamos que nem todos os religiosos do período partilhavam dos mesmos valores, opiniões e atitudes, que dom Eduardo e o frei Manoel. Encontramos uma carta assinada pelo bispo Cláudio José Ponce de Leão, antecessor de dom Eduardo, datada de 27 de janeiro de 1919, destinada ao cônego Ignácio Xavier da Silva. Nela, constam linhas afetivas e respeitadas sobre os irmãos Pretos do Rosário, chamados por seu antigo pastor de “negrinhos”:

Respondendo a carta de V. Rev. de 24 do corrente – O contracto feito por mim com o Rev.<sup>dos</sup> padres Dominicanos esta escripto, e n’elle não se trata de alfaias preciosas. § A igreja do Rosario foi feita e conservada pelos negrinhos, quasi todos escravos, = achei e deichei [sic] a Irmandade do Rosario, e essa mesma não soube nunca que possuísse alfaias preciosas – Bem claro é, que não podia o Diocesano [dom Eduardo Duarte Silva] dispor dos bens d’essa Irmandade em favor dos religiosos - § Muito me recommendo ás orações de V. Reve.<sup>ma</sup> § Servo e amigo. § † Cláudio José Arc [arcebispo].<sup>871</sup>

<sup>869</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Meu episcopado* [Diário íntimo]. Cidade de Goiás, 1891-1892. Transcrição paleográfica de Josmar Divino Ferreira. Folha 108. [Manuscrito. Acervo particular da família Rossi, Piracanjuba, GO].

<sup>870</sup> *Ibid.*, folha 112.

<sup>871</sup> LEÃO, dom Cláudio José Ponce de. *Carta destinada ao cônego Ignácio Xavier da Silva*. 27 jan. 1919. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant’Ana de Goiás. Acervo não organizado.

Para além da simpatia manifestada aos irmãos do Rosário, percebemos por esta carta, o interesse sobre as “alfaias preciosas” ou “os bens da Irmandade”. A distância entre a extinção da associação dos escravos em 1891 e a data desta carta (1919), mostra-nos que a atitude do Diocesano, dom Eduardo Silva, originou divergências e contendas que se estenderam por quase trinta anos. Isto pode ser um sinal da resistência dos ex-escravizados quanto à transição da administração da igreja do Rosário da Irmandade para os dominicanos. Fica explícito também que o bispo de Goyaz dispôs seus bens, precisos ou não, em favor dos religiosos franceses, atitude que dom Cláudio reprovou: “– Bem claro é, que não podia o Diocesano dispor dos bens d’essa Irmandade em favor dos religiosos”. Na carta de dom Cláudio foi referido o contrato assinado por ele, quando bispo de Goyaz, e o provincial dos dominicanos da Província de Toulouse-França, acertando os termos da vinda dos religiosos para Goyaz. Contudo, este contrato não explicitou os termos da transferência dos bens da Irmandade para os dominicanos. Como vimos, nele foram acertados somente as despesas, para cada parte, da vinda e da manutenção das obras missionárias no sertão.<sup>872</sup>

Um passo curto separou a desarticulação das irmandades e o abandono (e conseqüente destruição) das igrejas erigidas para Nossa Senhora do Rosário pelos Pretos. Neste quesito, verificamos a pertinência do conhecimento popular que nos diz que igreja habitada é igreja conservada. O caráter utilitário e utilizável dos templos religiosos garante a sua habitação e conservação. Habitados, os prédios recebem os constantes e necessários reparos para se manterem habitáveis e o produto final se consolida: o prédio da igreja se mantém sempre de pé, seguro, limpo e digno das atividades religiosas celebradas em seu interior (mesmo que a conseqüência disto sejam as inevitáveis e paulatinas transformações – afinal, o que não muda?). Não acreditamos que isto aconteceu com o templo dos Pretos vilaboenses. Não acreditamos que a Libertação motivou seu abandono. A destruição da igreja antiga e construção do novo templo se deveram a outros motivos do que propriamente a falta de condições de habitação do prédio.

A desarticulação das irmandades dos Pretos é um acontecimento marcado por diversos fatores, guardadas as diferenças espaciais. Como vimos, na Cidade de Goiás, a “libertação” dos escravizados, a re-organização social desencadeada, a reforma ultramontana e a conseqüente religiosidade reformada, assim como a missionação dominicana foram os elementos cujo encadeamento resultou na desarticulação da Irmandade de Nossa Senhora do

---

<sup>872</sup> CONTRATO. *Contrato entre o Bispo de Goiás, dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, e o superior padre frei Reginald Colchen, provincial dos dominicanos da Província de Toulouse – França.* Doc. 046, 19 jan.1886. Manuscrito. Fundo Diocese de Goiás [Séc. XVIII-XX]. Acervo documental. IPEHBC/UCG.

Rosário dos Pretos. Mas não foi este processo verificado somente na capital goiana. Segundo Cônego Trindade, uma conseqüência imediata da desarticulação das irmandades do Rosário dos Pretos determinou um processo de arruinamento de várias igrejas espalhadas pelo estado de Goiás e pelo Brasil. No artigo *Senhora do Rosário dos Pretos*, publicado no jornal católico *O Brasil Central*, em 30 de abril de 1941, José Trindade da Fonseca e Silva (1904-1962) denunciou e lamentou o processo de arruinamento de vários templos religiosos erigidos pelos negros escravizados e dedicados à Senhora do Rosário. Em seu artigo, o historiador e clérigo ressaltou o papel do “preto” na “formação nacional”, não somente como “esteio da economia e da produção” da América Portuguesa e do Brasil Império, mas por sua contribuição na formação histórica do Brasil. Para isto, o autor evocou a idéia da “nação biologicamente democrática”, do “equilíbrio étnico”, “sem o predomínio específico de nenhum dos grupos biológicos”, procedimento intelecto-argumentativo corrente em sua época. “Quem no Brasil não teve a sua Mãe Preta?”, foi a pergunta utilizada por Cônego Trindade para iniciar sua argumentação. No artigo, falando “como um sacerdote brasileiro”, o autor nos apresentou (precocemente?) uma leitura crítica das reformas ultramontanas.

E daqui e muito a propósito, o nosso protesto, como sacerdote brasileiro, contra êsses pseudo-reformadores, essa ação católica – ultra-reformadores, essa ação católica, que não é ação Católica pregada pro Pio Doze, quando pretendem extirpar das tradições imemoriais no Brasil o santo costume da “madrinha de representar” [ou “de representação”, como é dito atualmente] no ato do Santo Batismo.<sup>873</sup>

Neste trecho, percebemos a tônica de seu discurso. “Objetivando pessoas, não tememos o indivíduo”, manifestou o autor. Mesmo sendo um religioso, Cônego Trindade não se furtou a apresentar uma leitura crítica das reformas ultramontanas, ressaltando o conflito gerado entre elas e as “tradições” locais.

A verdade dogmática é uma só para todo orbe católico, porém, as tradições variam, os costumes se prendem à procedência do país colonizador, ao clima e à própria índole de cada nação. A Itália, a Hespânia e o México americano estão cheios de suas tradições, que se equiparam às nossas de significação religioso-social.<sup>874</sup>

O autor apresenta uma diferenciação entre dogma e tradições/costumes. A partir deste entendimento, será possível uma “convivência” que não existiu no início das reformas

<sup>873</sup> SILVA, José Trindade da Fonseca e. *Senhora do Rosário dos Pretos*. *Brasil Central*, Goiânia, 30 abr. 1949. Recorte. Caixas Cônego Trindade. Fundo Cúria da Arquidiocese de Goiânia. IPEHBC/UCG.

<sup>874</sup> SILVA, loc. cit.

ultramontanas. O autor discorre sobre a “preciosidade” que “o preto nos legou”. De forma irônica e conscienciosa, afirma não ser “o ouro que dourou Mafra e muita igreja de Roma, nem muito menos aquela riqueza feudal dos Senhores de Engenhos”. A preciosidade maior foi “o culto à nossa Senhora do Rosário”. O caráter precioso reside no fato da quase onipresença desta devoção pelas regiões de mineração do Brasil.

O que foi dito, possibilita-nos entender a “ausência” dos Pretos no *Memorial de Lembrança*, de Anna Joaquina Marques ao longo da década de 1890 e além. Entendemos também o reclame de Sebastião Curado (1956): “Quem hoje se lembra da Entrada da Rainha, festa profana e religiosa, que abalava a cidade inteira de Goiás?”<sup>875</sup>. Assim como entendemos também a destruição do prédio da antiga igreja do Rosário dos Pretos para a construção da atual, corpo neo-gótico numa paisagem arquitetural “única e preciosa da arquitetura bandeirista aplicada às difíceis condições do Planalto Central do Brasil”<sup>876</sup>, que se convencionou denominar arquitetura vernacular.

Após 1888, os Pretos não eram mais escravizados. Libertos, eram indivíduos. Contudo, não lhes foi possível o acesso à propriedade da terra, num lugar onde ela foi a base principal da existência. Receberam a liberdade para ser mão-de-obra livre, onde não se consumia tal produto. “Libertos”, não tinham mais a “concessão compensatória” da propriedade do espaço religioso, nem a possibilidade da administração e expressão de sua fé. Desde a chegada dos dominicanos a igreja do Rosário não era mais dos Pretos. Após 1891, não havia sua Irmandade.

À poética devocional negra do Rosário, sobreviveram os Congos e Moçambiques, mas, devidamente, deslocados do espaço semântico da Religião para o domínio do Folclore e, atualmente, da Cultura Popular.



<sup>875</sup> CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. São Paulo: Gráfica da Revistas dos Tribunais, 1956. p. 129.

<sup>876</sup> INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do patrimônio da humanidade*. 2005. 1 Cd-ROM..

## CONSIDERAÇÕES

Tomamos o *Memorial de Lembrança*, produzido por Anna Joaquina (um discurso individual e subjetivo) como um contra-ponto aos discursos institucionais, procedimento que nos permitiu perceber como este se efetivou na prática cotidiana da população vilaboense. Tal procedimento permitiu visualizarmos as transformações provocadas pela reforma ultramontana no interior do cotidiano daquela população, produzindo uma narrativa histórica complexa e mais próxima às experiências dos indivíduos.

A abordagem qualitativa da prática do terço, na forma como foi inscrita no *Memorial*, revelou importante e interessantes traços da religiosidade então praticada. O método de produção do conhecimento histórico adotado, partindo do estudo de uma prática religiosa em específico (o rosário/terço), relacionando-a com o sistema religioso mais amplo, trouxe novas informações acerca da religiosidade praticada na Cidade de Goiás (Se comparadas com os discursos tradicionalmente construídos sobre aquela religiosidade). As informações apresentadas nesse trabalho podem contribuir para a produção de uma narrativa histórica mais complexa acerca das sociedades passadas em Goiás.

Como apresentado no capítulo I, a fonte documental produzida por Anna Joaquina Marques, da perspectiva diplomática, foi melhor classificada como um “memorial”, por apresentar escrita elementar, ausência de narração e descrição, assim como pelo forte vínculo estabelecido com o calendário. Como apresentado, a discrição da autora, em relação a sua subjetividade e intimidade, impede que o *Memorial* seja compreendido com um “diário íntimo”.

Evidenciamos como a reforma ultramontana foi determinante para a transformação da moralidade e dos costumes vilaboenses, no segundo capítulo. Nesta parte do texto, caracterizamos Anna Joaquina em relação à sua família, ao passo que reconstruímos a sociabilidade experienciada por ela. Por meio da relação com Totó de Castro, seu irmão e único homem com o qual conviveu de forma mais próxima ao longo de sua vida, evidenciamos algumas marcas de gênero existentes naquela sociedade. Neste capítulo, também apresentamos a trajetória de vida de mestra Nholá, a irmã de Anna Joaquina que, por causa de sua atividade de professora particular de primeiras letras, destacou-se publicamente naquela sociedade.

No capítulo III, voltamos à devoção rosarina, onde caracterizamos a prática do rosário/terço como uma devoção típica do sertão central brasileiro, em especial, das regiões de mineração aurífera. Demonstramos as relações semânticas existentes entre os signos “rosário” e “terço”, evidenciando o processo de autonomização semântica do segundo, que se tornou uma prática religiosa autônoma em relação ao rosário, a partir de fins do século XIX. Ficaram caracterizados também os momentos históricos em que a devoção rosarina recebeu maior estímulo e divulgação por parte da Igreja (o período vivido por Anna Joaquina Marques constituiu um destes momentos). Neste sentido, problematizamos a representação do rosário/terço constituída no *Memorial*. Para ressaltar as transformações semânticas ocorridas no âmbito da devoção rosarina, voltamos ao período inicial de sua divulgação, no continente europeu. Para a Tradição Católica, a origem do rosário ocorreu em uma aparição (“visão”) de Nossa Senhora a São Domingos, acontecimento no qual apresentou o rosário ao santo fundador da Ordem Dominicana. Consultando a hagiografia do santo, produzida no mesmo século de sua morte, não encontramos referência ao dito acontecimento. Evidenciamos assim que a constituição da devoção rosarina deu-se em momento posterior ao século XIII. A conotação bélica assumida por esta devoção no contato com as heresias e com a religião muçulmana também foi apresentada. No contexto da expansão ultramarina europeia, aproximamo-nos do processo de cristianização do continente africano objetivando entender como esta devoção católica e europeia foi assimilada pelos escravizados trazidos para a América Portuguesa. Finalizamos o capítulo IV demonstrando o sucesso alcançado pela devoção rosarina entre os escravizados nas regiões de extração do ouro.

No último capítulo, alargamos o escopo de nossa observação, partindo do cotidiano familiar de Anna Joaquina Marques aproximamos dos Pretos devotos do Rosário, assim como dos missionários dominicanos. Estes foram trazidos ao Brasil no âmbito do projeto ultramontano (reforma católica). Defendemos a constituição de uma estreita relação entre a missionação dos frades franceses e as reformas católicas desencadeadas, no final do século XIX. Desencadeou-se, então, a substituição do catolicismo popular e sertanejo pelo catolicismo romano (reformado). Para além das violências físicas surgidas neste processo, ressaltamos a violência simbólica sofrida pelos devotos Pretos do Rosário que tiveram sua Irmandade extinta pelo então bispo, dom Eduardo Duarte Silva. A igreja do Rosário dos Pretos, administrada pelos membros da Irmandade, foi transferida à responsabilidade dos dominicanos que destruíram o antigo templo, substituindo-a por uma nova “Igreja” do Rosário. Nossa narrativa trouxe, para a dimensão do conhecimento histórico, o processo de

silenciamento efetivado na Cidade de Goiás, no que diz respeito aos sentidos e práticas religiosas católicas dos negros vilaboenses.



## REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na História*. São Paulo: Paulinas, 1999. (Coleção Igreja na História).
- ALCE, P. Venturino. *Storia di una missione*. [S.l.]: Imartedí, 1987. artigo13.htm>. Acesso em: 11 mar. 2008.
- AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goyaz para 1910*. Brasília: Ministério da Cultura [Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.Fundação Nacional próMemória. 8ª Diretoria Regional], 1987. Edição fac-similar.
- AZZI, Riolando. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil, v. 4).
- BARTHES, Roland. O discurso da história. In: \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BATISTA, Analía Soria Batista; CODO, Wanderley. Crise de identidade e sofrimento. In: CODO, Wanderley (Org.). *Educação Carinho e Trabalho*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BEOZZO, José Oscar; MARQUES, Luiz Carlos Luz. Ordens religiosas, santidade e cultos: perspectivas de pesquisa entre a Europa e América Latina. In: SIMPÓSIO DA AISSCA, 2001, Roma. Mimeografado.
- BERTHET, Michel Laurent. Uma viagem de missão pelo interior do Brasil. *Memórias Goianas*, Goiânia, v. 1, p.109-170, 1982.
- BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. Tomo I.
- \_\_\_\_\_. *Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. Tomo II.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: memórias de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- BRANDÃO, A. J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz* (para o anno de 1886). Goiânia: Ed. da UFG, 1978. (Coleção Documentos Goianos, n. 1).
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Ed. da UFG, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Cavalladas de Pirenópolis*. Um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.
- \_\_\_\_\_. *O vento de agosto no pé de Ipê*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Peões, pretos e congos*. Goiânia: Oriente; Brasília: Ed. UnB, 1977.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores do Brasil. Disponível em: <<http://www.mre.gov.br/CDBRASIL/ITAMARATY/WEB/port/divpol/apresent/apresent/index.htm>>. Acesso em: 22 nov. 2007.

- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 41-78.
- BRETAS, Genesco Ferreira. Frei Germano Llech: vida e obra. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, p. 189-191, 1976.
- \_\_\_\_\_. *História da Instrução Pública*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991. (Coleção Documentos Goianos, n. 21).
- BRITO, Célia Coutinho Seixo. *A mulher, a história e Goiás*. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura/P.D. Araújo/Cultura Goiana, 1974.
- BUENO, Fabiane de M. *História dos rituais religiosos na Cidade de Goiás: Quaresma e Semana Santa*. 1997. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 1997.
- BUENO, Jerônimo de Carvalho. *Quireras de estória*. [S.l.]: Gráfica Nacional, [s/d].
- CÂMARA, Jaime. *Nos tempos de Frei Germano*. Goiânia: P. D. Araújo/Cultura Goiânia, 1974.
- CAMPOS, Francisco Itami. *Coronelismo em Goiás*. Goiânia: Ed. da UFG, 1983.
- \_\_\_\_\_; DUARTE, Aédio Teixeira. *O legislativo em Goiás*. Perfil parlamentar I (1891-1937). Goiânia: [s.n.], 1998.
- CÂNDIDO, Antônio. Introdução. In: MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 7-20.
- CARTÓRIO DE FAMÍLIA DA CIDADE DE GOIÁS. *Livro de inventário*. Cidade de Goiás, n. 3, 1842. [Caixa de 1842. Acervo não classificado].
- \_\_\_\_\_. *Livro de inventário*. Cidade de Goiás, n. 2, [1818?]. [Caixa de 1818. Acervo não classificado].
- \_\_\_\_\_. *Testamento do padre Emydio Joaquim Marques*. Cx de 1853. [Pesquisa de Antonio César Caldas Pinheiro].
- CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL DA CIDADE GOIÁS. *Livro de Registro de Óbito*, Cidade de Goiás, n. 07, 1932.
- CARVALHO, Euzébio. *O memorial de Anna Joaquina da Silva Marques: 1881-1930*. Relatos do Cotidiano Familiar em Goiás. 2002. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2002.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972. (Coleção Terra Brasilis).
- CASTRO, José Luiz de. *A organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás (1726-1824)*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1998.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- CHAHON, Sérgio. Irmandades. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- CHALHUB, Samira. *Funções da Linguagem*. São Paulo: Ática, 2001. (Coleção Primeiros Passos).
- CHARTIER, Roger. *A história cultural*. Entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertand, 1990.

COELHO, Gustavo Neiva (Org.) *Ferrovias: 150 anos de arquitetura e história*. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2004.

\_\_\_\_\_. *O espaço urbano em Vila Boa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2001. (Série ensaios, n. 3).

COLLEGIO DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Goffiné*. Manual do Cristão. Rio de Janeiro, 1915.

COMBLIN, José. O projeto de Aparecida. *Cuadernos Movimiento "Tambien Somos Iglesia"*, Chile, 03 ago. 2007. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=28956>>. Acesso em: 16 abr. 2008.

CONTRATO. *Contrato entre o Bispo de Goiás, dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, e o superior padre frei Reginald Colchen, provincial dos dominicanos da Província de Toulouse – França*. Doc. 046, 19 jan.1886. Manuscrito. Fundo Diocese de Goiás [Séc. XVIII-XX]. Acervo documental. IPEHBC/UCG.

CORA CORALINA. *Poemas dos becos de Goiás e Estórias Mais*. 17. ed. São Paulo: Global, 1993.

CORREIO OFFICIAL [Jornal]. Cidade de Goiás, 1866. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

COSTA, Lena Castelo Branco Ferreira. *Arraial e Coronel*. Dois estudos de História Social. I – Meia Ponte: de arraial a cidade. II – Um coronel do Meio-Norte. São Paulo: Cultrix, 1978.

CURADO, Luiz Augusto do Carmo. *Goyaz e Serradourada por J. Craveiro e poetas - 1911 a 1915*. Goiânia, GO, 1994.

CURADO, Mariana Augusta Fleury. *Rua do Carmo: crônicas e artigos*. Goiânia: Líder, 1981.

CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. São Paulo: Gráfica da Revistas dos Tribunais, 1956.

DA MATTA, Roberto. *A casa & a Rua*. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

DIOCESE DE SANT'ANA DE GOIÁS. *Livro de batismo*. Cidade de Goiás, GO, n. 8, [1844-1858?]. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant'Ana de Goiás.

\_\_\_\_\_. *Livro de casamento*. Cidade de Goiás, GO, 24/06/1899 - 04/04/1908. Microfilme. IPEHBC/UCG.

\_\_\_\_\_. *Livro de casamento*. Cidade de Goiás, GO, n. 4, 1869. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant'Ana de Goiás.

\_\_\_\_\_. *Livro de óbito*. Cidade de Goiás, GO, n. 8, 1891. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant'Ana de Goiás.

\_\_\_\_\_. *Livro de óbito*. Cidade de Goiás, GO, n. 1, 1866. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant'Ana de Goiás.

\_\_\_\_\_. *Livro de óbito*. Cidade de Goiás, GO, n. 7, 1933. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant'Ana de Goiás.

DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996 (Coleção Tópicos).

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2005.

- FAISSOL, Speridião. *O Mato Grosso de Goiás*. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1952. (Série A “livros”, n. 9).
- FARIA, Sheila de Castro. Mineração. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 205-209.
- \_\_\_\_\_; VAINFAS, Ronaldo. Escravidão. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 205-209.
- FERREZ, Gilberto (Org.). *O Brasil do Primeiro Reinado visto pelo botânico William John Burchell. 1825/1829*. Rio de Janeiro: Fundação João Moreira Salles/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.
- FLEURY, Rosarita. *Sombras em marcha: na vivência da fuga*. [S.l.: s.n.], 1983.
- FOISIL, Madeleine. A escritura do foro privado. In: CHARTIER, Roger (Coord.). *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VAREZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- FREITAS, José Ferreira de. *Sertão da Farinha Podre: história e estórias sobre o Triângulo Mineiro, seu povoamento, usos e costumes, seu posicionamento como caminho dos bandeirantes, significando o traço de união entre Piratininga, Goiás e Mato Grosso*. Cuiabá, MT, 2002.
- GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 101-142.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: \_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 143-179.
- GODOI, Claro Augusto. Um pouco de tradição. *Revista da Academia Goiana de Letras*, Goiânia, n. 29, dez. 2004.
- GOIÁS (Estado). Secretaria da Cultura e Desporto. *Memórias fotográficas de Goiás*. [S.l.: s.n.], [1987?].
- \_\_\_\_\_. Secretaria da Educação e da Cultura. Organização de Sebastião Herculano Fleury Curado. *Cronologia dos governantes de Goiás, de 1722 a 1975*. Goiânia: UNIGRAF, [1977?]. Não paginado.
- GOYAZ [Jornal]. Cidade de Goiás, GO, 1884-1910. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.
- HERMANN, Jacqueline. Catolicismo. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- HESSE, Hermann. *O jogo das contas de vidro*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- IGREJA do S. Rosário em Goiás. Cidade de Goiás, [1930?]. Tradução de Raquel Campos. Anotação manuscrita avulsa. Caixa não numerada. Arquivo Geral da Diocese de Goiás.
- INFORMAÇÃO GOYANA [Revista]. Rio de Janeiro, anno XVI, v. XVI, n. 12, jul. 1932.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do patrimônio da humanidade*. 2005. 1 Cd-ROM.
- JEANNETI, Augusta. *Augusta Jeanneti: depoimento* [06 jun. 2002]. Entrevistadores: Antônio Pinheiro e Euzebio Carvalho. Goiânia, GO, 2002.

JOÃO PAULO II. *Carta apostólica Rosarium virginis Mariae*. Roma, 2002. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_)>.

Acesso em: 13 mar. 2008.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: Ed. EDUSC, 2002.

LACERDA, Regina. *Vila Boa*. História e folclore. 2. ed. Goiânia: Oriente, 1977.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou, povoado occitânico, 1294-1324*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

LEÃO XIII. *Carta encíclica Adiutricem Populi*. Roma, 1895. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0509...](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0509...)>.

Acesso em: 14 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Augustissimae Virginis Mariae*. Roma, 1897. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 01 ago. 2007.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Diuturni Temporis*. Roma, 1898. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0509](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0509)>.

Acesso em: 14 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Fidentem Piumque Animum*. Roma, 1896. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_2009...](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_2009...)>.

Acesso em: 14 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Iucunda Semper Expectatione*. Roma, 1894. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0809...](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0809...)>.

Acesso em: 14 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Laetitia Sactae*. Roma, 1893. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0809...](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0809...)>.

Acesso em: 14 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Magnae Dei Matris*. Roma, 1892. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0809...](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0809...)>.

Acesso em: 14. mar. 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Octobri mense*. Roma, 1891. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/)>. Acesso em: 17 ago. 2007.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Superiore Anno*. Roma, 1884. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_3008...](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_3008...)>.

Acesso em: 14 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Supremi Apostolatus Officio*. Roma, 1883. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0109](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0109)>.

Acesso em: 11 mar. 2008.

LEÃO, dom Cláudio José Ponce de. *Carta destinada ao cônego Ignácio Xavier da Silva*. 27 jan. 1919. Manuscrito. Arquivo Geral da Diocese de Sant'Ana de Goiás. Acervo não organizado.

- LEHMANN, João Batista. *Na luz perpetua*. Leituras religiosas da Vida dos Santos de Deus, para todos os dias do anno, apresentadas ao povo christão. 2. ed. Juiz de Fora: Typ. do “Lar Catholico”, 1935. v.2.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956.
- LIVRO DE REGISTRO DE TERRA DE CURRALINHO. Registro n. 122. Procuradoria Geral do Estado de Goiás.
- LLECH, Frei Germano. A ordem Dominicana em Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, p. 191-226, 1976.
- LUCAS, Bárbara. *Grande Santos e figuras veneráveis*. Rio de Janeiro: Renes, 1969 (Nova enciclopédia católica, v. 5).
- LUDOVICO, Pedro. *Memórias: auto-biografia*. Goiânia: Cultura Goiana, 1973.
- MAIA, Antônio. *Pequeno Dicionário Católico*. [S.l.: s.n.], [1966?]. (Coleção Estrela do Mar).
- MAPA da Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Cidade de Goiás, [s/d]. Arquivo Geral da Diocese Santa’ Ana de Goiás. Acervo não organizado.
- MARQUES, Anna Joaquina da Silva. *Memorial de lembrança*. Cidade de Goiás, 1881-1930. Vários cadernos. Manuscrito. Fundo Cônego Trindade. IPEHBC/UCG.
- MARQUES, Octo. *Desenhos de Octo Marques: bicos-de-pena*. Goiânia: Ed. da UCG, 1985.
- MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, iconografia, folclore. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MENDONÇA, Paulo Roberto Soares. *Fundamento do Estatuto Pessoal dos Filhos do Direito Brasileiro*. Disponível em: <<http://www.estacio.br/graduacao/direito/revista/revista1/>>
- MENEZES, Áurea Cordeiro. *Dom Emmanuel Gomes de Oliveira: arcebispo da instrução*. Goiânia: AGEPEL, 2001.
- MILNER, Paulinus. *A liturgia da Igreja*. Rio de Janeiro: Renes, 1969. (Nova Enciclopédia Católica, v. 9).
- MISSALE ROMANUM EX DECRETO SACROSANCTI CONCILII TRIDENTINI RESTITUTUM, S. PII PONT. MAX. JUSSU EDITUM, ET CLEMENTES VIII. PRIMUM, NUNC. DENUO URBANI PAPAE OCTAVI AUCTORITATE RECOGNITUM, POVIS MISSIS EX INDULTO APOSTOLICO HUC USQUE CONCENSSIS AUCTUM. Antuérpia: Ex. Architypographia Plantiniana, MDCCXLIV (1744). Obra rara. Fundo Dom Fernando. IPEHBC/UCG.
- MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Reminiscências* (Goiás D’Antanho: 1907 a 1911). Goiânia: Oriente, 1974.
- MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás. 1736-1808*. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.
- MORAES, Joaquim de Almeida Leite Moraes. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

- NOVA ENCICLOPÉDIA CATÓLICA. Dicionário – Índice. Rio de Janeiro: Renes, 1969. v. 12.
- NÓVOA, António. Para o estudo sócio-histórico da gênese e desenvolvimento da profissão docente. *Teoria e Educação*, n. 4, 1991.
- O ESTADO DE GOYAZ [Jornal]. 1891-1893. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.
- O LIDADOR [Jornal]. Cidade de Goiás, 1911. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.
- O TOCANTINS [Jornal]. Cidade de Goiás, 1856. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.
- OLIVEIRA, Pedro Marinho de [padre]. *Livro de Memórias e inventário* [...]. Corumbá de Goiás, 22 ago. 1863. [Cópia datilografada do original por Benedito Odilon Rocha, 15 nov. 1947].
- ORLANDI, Reginaldo. *Cândido Penso*: bispo e fotógrafo. Goiânia: Líder, [s/d].
- ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. *Dicionário do Brasil Central*. Subsídios à Filologia. Linguagens, usos e costumes. Folclore. Toponímia dos municípios goianos. São Paulo: Ática, 1983.
- PALACIN, Luiz; BORGES, Ana Maria. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Goiânia: Gráfica O Popular, [1979?].
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PASSOS, Elder Camargo de. *História de Goiás*. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura/Departamento Gráfico J. Câmara e Irmãos, [1968?].
- \_\_\_\_\_. *Obras de arte da Cidade de Goiás*. Alguns de seus artistas no passado e no presente. Goiânia: Secretaria de Educação/Cultura do Estado de Goiás/Gráfica Oriente, [1968?].
- PASSOS, Kennedy Maria. *A festa de N. Sra. do Rosário: uma tradição no município de Nova Roma*. [s/d]. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, [s/d].
- PASSOS, Lindolpho Emiliano. *Goiás de ontem*. Memórias militares e políticas. [S.l.: s.n.], [1986?].
- PERARO, Maria Adenir. *Bastardos do Império: família e sociedade em Mato Grosso no século XIX*. São Paulo: Contexto, 2001.
- PESSOA, Jadir de Moraes. *A igreja da denúncia e o silêncio do fiel*. Campinas: Alínea, 1999.
- PINHEIRO, Antônio César Caldas. Histórico da Igreja Matriz de Itaberaí. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, n. 17, p. 125-143, ago. 2002.
- \_\_\_\_\_. Os dois primeiros cirurgiões-mor de Goiás. *Mutirão Cultural* [Jornal], Cidade de Goiás, n. 10, p. 3, nov. 1993.
- PINTO, Luiz Maria da Silva. *Dicionário da língua brasileira*. Goiânia: Sociedade Goiana de Cultura/IPEHBC/Centro de Cultura Goiana, 1996. Edição fac-similar.
- POHL, Joahann Emanuel. *Viagem no Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1976. (Coleção Reconquista do Brasil, v.14).

- QUADROS, Eduardo Gusmão. O devir poético das devoções: esboço de uma teoria diferencial. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 3/4, p.177-352, mar./abr. 2006.
- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- REIS, Nestor Goulart. *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. da USP/Imprensa Oficial do Estado/Fapesp, 2000.
- REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1998.
- RIBEIRO, Miriam Bianca Amaral. *Memória, família e poder: história de uma permanência política: os Caiado em Goiás*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996.
- ROCHA, Leandro Mendes (Org.) *Atlas histórico: Goiás pré-colonial e colonial*. Goiânia: Ed. do CECAB, 2001.
- RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa*. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- RONCARI, Luiz. *O Brasil de Rosa (mito e história no universo Rosiano). O amor e o Poder*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2004.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SÁ, Edmilson Siqueira de. *O mundo de ponta cabeça: negros em festa na Capitania de Goiás e em Cuba*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- SANT'ANNA, Thiago. *Mulheres Abolicionistas em ação: práticas abolicionistas, práticas políticas (1870-1888)*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2005.
- SANTOS, Edivaldo Antônio dos. *Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930) Fundação e consolidação da Missão Dominicana no Brasil*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996.
- SANTOS, Leila Borges Dias. *Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da sociologia da religião*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- SILVA E SOUZA. Memória sobre o Descobrimento, Governo, População, e Couzas mais Notáveis da Capitania de Goyaz. In: TELES, José Mendonça. *Vida e obra de Silva e Souza*. 2 ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1998.
- SILVA, Antônio Moreira da. *Dossiê de Goiás*. Um perfil do Estado e seus municípios: um compêndio de informações sobre Goiás, sua história e sua gente. Goiânia: Gráfica O Popular, 1996.
- SILVA, Eduardo Duarte. *Meu episcopado* [Diário íntimo]. Cidade de Goiás, 1891-1892. Transcrição paleográfica de Josmar Divino Ferreira. [Manuscrito. Acervo particular da família Rossi, Piracanjuba, GO].

\_\_\_\_\_. *Passagens*: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz. Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

SILVA, José Trindade da Fonseca e. *Lugares e Pessoas*: subsídios eclesiásticos para a História de Goiás. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1948. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Lugares e Pessoas*: subsídios eclesiásticos para a História de Goiás. Goiânia: Ed. da UCG, 2006. Edição fac-similar.

SILVA, Manuel de Macedo. *Histórico*: paróquias, limites, vigários. Cidade de Goiás, 14 dez. 1899. Manuscrito. IPEHBC/UCG.

SILVA, Maria da Conceição. A discussão política da secularização do Estado Brasileiro no século XIX. In: INSTITUTO TEOLÓGICO FRANCISCANO (Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil). *Revista eclesiástica brasileira*, Petrópolis, v. LXVII, jan. 2007.

\_\_\_\_\_. Casamento Civil: implicações de um projeto liberal na Cidade de Goiás. In: SERPA, Élio Cantalício; SALOMON, Marlon. *Escritas da História*: cultura e política. Goiânia: Ed. da UCG, 2006. (Cadernos de área, n. 25). p. 183-203.

\_\_\_\_\_. Catolicismo e casamento civil na Cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 46, jul./dez. 2003.

\_\_\_\_\_. *Catolicismo e casamento em Goiás, 1860–1920*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, Franca, SP, 2004.

\_\_\_\_\_. Entre a lei de Deus e a lei dos homens: a discussão do casamento na Cidade de Goiás do século XIX. *Revista Estudos de História*: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNESP, Franca, v. 09, n. 01, p. 207-223, 2002.

SILVA, Nancy Ribeiro de Araújo. *Tradição e renovação educacional em Goiás*. Goiânia: Oriente, 1975.

SILVA, Vera Alice Cardoso. Vivas representações do Brasil. In: REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil*: de Varnhagen a FHC. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história*: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 275-296.

SOUZA FILHO, Eduardo H. *Nos tempos de Goyaz*: crônicas e poemets. Goiânia: UNIGRAF, 1981.

SOUZA, Antônio de. *As irmandades católicas dos negros na Cidade de Goiás no século XIX*. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

SOVZA, Thomas. *Carta ou plano geographico da Capitania de Goyas huma das do centro da América Meridional pertencente ao Reino de Portvgal que se [ilegível] por ordem do Ill.mo e Ex.mo S.r Ioze de Almeida de Vasconcelos de Soveral e Carvalho Governador e Capp.m Gn.al da dita Capitania: do dia 26 de Iulho de 77 [the?] de Mayo de 78. Por Thomas de Sovsa Sargento Mor do Regimento da Cavalaria Auciliar da mesma Capitania sendo quaze toda vista por sua Ex.a a quem o Autor acompanhou em todo o tempo do seu governo*.

- Reprodução fotográfica de carta existente na 3ª Secção do Estado Maior do Exército. [Cópia. Mapoteca. IPEHBC/UCG].
- TAUNAY, Visconde de. *Goyaz*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1931. (Coleção encadernada).
- TAVARES, Crispiniano. *Contos, fábulas e folclore*. 2. ed. Goiânia: Oriente, 1975.
- TEIXEIRA, José A. *Folclore goiano*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941.
- TELES, José Mendonça. *A imprensa matutina: ensaio*. Goiânia: CERNE, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário do escritor goiano*. Goiânia: Kelps, 2000.
- \_\_\_\_\_. Os Dominicanos em Goiás: um livro inédito de Frei Germano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, Goiânia, ano 4, n. 5, p. 39-57, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Vida e obra de Silva e Souza*. 2. ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1998. (Coleção Documentos Goianos, n. 31).
- TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho S/A, 1988.
- TOUNIER, Fr. Reginaldo (Org.). *Mapa do Estado de Goyaz*. 1º Centenário de Goyaz-Cidade. Goiás, 1913. 1:2000000 Km. Missionário Dominicano. [Cópia. Mapoteca. IPEHBC/UCG].
- TRIBUNA LIVRE [Jornal]. Cidade de Goiás, 1883. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.
- TRINDADE, Raymundo. *Arquidiocese de Marianna*. Subsídios para sua história. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus, 1928. v. 1.
- UNES, Wolney. Apresentação. In: TAUNAY, Visconde de. *Goyaz*. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2004. p. 7-16.
- VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História Geral do Brazil*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1854.
- VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade (1891-1955)*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997.
- VEIGA, José Alencastro. *Lembranças de Goyaz*. 2. ed. Goiânia: Imobiliary Alencastro Veiga, 1985.
- VEIGA, J. *Ipameri Histórico*. Goiânia: Kelps, [s/d]. v. 2.
- VIANA, Maria José Motta. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1995.
- VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2007.
- VOZ DO POVO [Jornal]. Cidade de Goiás, 1932-1933. Não paginado. Microfilme. Hemeroteca. IPEHBC/UCG.

