

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
CAMPUS SUL/MORRINHOS/GO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM HISTÓRIA (PPGHIS)

GERALDO MAGELA GONÇALVES

**"POR ENQUANTO DEIXEMOS O POVO EM SUA BOA FÉ": OS MISSIONÁRIOS
REDENTORISTAS E O CATOLICISMO POPULAR NA DEVOÇÃO AO DIVINO
PAI ETERNO EM TRINDADE/GO, DO FINAL DO SÉCULO XIX AO INÍCIO DO
SÉCULO XXI**

MORRINHOS-GO
2025

GERALDO MAGELA GONÇALVES

**"POR ENQUANTO DEIXEMOS O POVO EM SUA BOA FÉ": OS MISSIONÁRIOS
REDENTORISTAS E O CATOLICISMO POPULAR NA DEVOÇÃO AO DIVINO
PAI ETERNO EM TRINDADE/GO, DO FINAL DO SÉCULO XIX AO INÍCIO DO
SÉCULO XXI**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás (PPGHIS-UEG), para obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação do Prof. Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho

Área de concentração: Cultura e Sociedade

Linha de pesquisa 02: Cultura, Religião e Sociedade

**MORRINHOS-GO
2025**

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UEG
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

GG635 GONÇALVES, Geraldo Magela
e "Por enquanto deixemos o povo em sua boa fé": Os missionários redentoristas e o catolicismo popular na devoção ao Divino Pai Eterno em Trindade (GO), do final do Século XIX ao início do Século XXI / Geraldo Magela GONÇALVES; orientador Robson Rodrigues Gomes Filho. -- Morrinhos, 2025.
120 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em História) -- Câmpus Sul - Sede: Morrinhos, Universidade Estadual de Goiás, 2025.

1. Trindade. 2. Divino Pai Eterno. 3. Redentoristas. 4. Romanização. 5. Catolicismo Popular. I. Gomes Filho, Robson Rodrigues , orient. II. Título.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
CAMPUS SUL/MORRINHOS/GO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM HISTÓRIA (PPGHIS)

**"POR ENQUANTO DEIXEMOS O POVO EM SUA BOA FÉ": OS MISSIONÁRIOS
REDENTORISTAS E O CATOLICISMO POPULAR NA DEVOÇÃO AO DIVINO
PAI ETERNO EM TRINDADE/GO, DO FINAL DO SÉCULO XIX AO INÍCIO DO
SÉCULO XXI**

Exame de defesa de Mestrado Realizada em 29/09/2025

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho
(Orientador)

Prof. Dr. Léo Carrer Nogueira
(Membro Interno)

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros
(Membro Externo)

Prof^a. Dr^a. Vanessa Carnielo Ramos Gomes
(Suplente 1)

Prof. Dr. João Paulo de Paula Silveira
(Suplente 2)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida, por tudo que tem surgido na minha vida, pelo Divino Pai Eterno, que me inspirou em desenvolver esse trabalho de pesquisa, no qual me proporcionou a oportunidade de estar cursando o mestrado e ainda, por aquilo que conquistei e por saber que vai me proporcionar sabedoria para conquistar ainda mais.

Agradeço a minha esposa, filhos, minha irmã e aos que entenderam ou procuraram compreender a minha ausência durante o período em que tive de ausentar dos meus entes queridos para me dedicar aos estudos, hora lendo, hora escrevendo, assistindo aulas, palestras ou até mesmo me preparando para mais apresentações de trabalhos, seminários, fóruns e outras ocupações pertinentes ao curso de mestrado.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho, pessoa que admiro muito por sua competência e disponibilidade em me atender, mesmo sabendo o quanto é uma pessoa ocupada e que, acima de tudo, compreende as minhas dificuldades, às vezes ao escrever, como também por nem sempre saber administrar o tempo entre o trabalho e os estudos.

Aos professores que durante a minha vida escolar e em especial no mestrado, (não podendo me esquecer de agradecer ao professor Dr. André Luiz Caes, quando me orientou na construção do meu projeto de pesquisa). E a todos que contribuíram muito com suas opiniões, avaliações e sugestões apresentadas, durante as aulas ministradas, principalmente no curso de mestrado.

Agradeço à Universidade Estadual de Goiás, Câmpus Morrinhos, ao PPGHIS, aos professores, coordenador, a secretária e aos demais funcionários administrativos sabendo que sem suas atribuições profissionais não seria possível estar aqui frequentando este curso. Enfim, a todos que contribuíram direto e indiretamente o meu muito obrigado.

GONÇALVES, Geraldo Magela. *"Por enquanto deixemos o povo em sua boa-fé": os missionários redentoristas e o catolicismo popular na devoção ao Divino Pai Eterno em Trindade/GO, do final do século XIX ao início do século XXI*. 2025. 120 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Goiás, Morrinhos, Goiás, 2025.

RESUMO

A dissertação investiga o processo de apropriação da Festa ao Divino Pai Eterno, em Trindade (GO), pela Congregação do Santíssimo Redentor, tomando como eixo a passagem do catolicismo de irmandades leigas para um regime romanizado de culto e gestão que se iniciou em 1894. Partimos da seguinte questão norteadora: como se deu o processo de apropriação e intervenção da Congregação Redentorista sobre o catolicismo popular no recorte da Festa ao Divino Pai Eterno de Trindade? O recorte temporal inicia-se no final século XIX com a chegada dos redentoristas quando assumiram a administração do santuário, e se estende até o início do século XXI, período em que a Congregação já havia consolidado seu projeto de romanização em Trindade, com destaque para a atuação de missionários como Gebardo Wiggermann, Francisco Wand e Pelágio Sauter, além de outros membros da congregação. O objetivo geral é compreender como se deu o processo de apropriação e intervenção da Congregação Redentorista sobre o catolicismo popular no recorte da Festa ao Divino Pai Eterno de Trindade, desdobrando-se em três objetivos específicos: (a) examinar o papel dos redentoristas na implantação do modelo católico apostólico romano em detrimento da administração leiga; (b) analisar a dinâmica de transformação cultural e religiosa local; (c) discutir a consolidação dessa nova perspectiva e os significados agregados pelos fiéis. O corpus primário de fontes reúne cartas pessoais dos missionários, edições de jornais católicos e leigos, e acervos públicos de Trindade; o estudo combina, portanto, análise documental e historiográfica para reconstituir práticas, normas e disputas de gestão da festa, bem como a ação específica dos missionários. A pesquisa mapeia, assim, conflitos entre agentes eclesiásticos e elites locais, incluindo o embate com o coronel Anacleto Gonçalves e a reordenação administrativa da romaria, evidenciando mecanismos de controle, resistência e negociação. Examina, ainda, a tensão entre padronização litúrgica e práticas de religiosidade popular, identificando acomodações seletivas que garantiram adesão e continuidade do culto. A estrutura articula: (1) historicização da devoção e do campo missionário redentorista; (2) conflitos, dificuldades e arranjos institucionais; (3) religiosidade popular e mediações pastorais (incluindo ex-votos). O resultado é uma interpretação histórica do modo como a Igreja redefiniu a festa, reorganizou rendas e rituais e estabilizou uma nova forma de participação devocional, sem suprimir integralmente práticas locais.

Palavras-chave: Trindade; Divino Pai Eterno; Redentoristas; romanização; catolicismo popular; Goiás.

ABSTRACT

This dissertation investigates the process of the appropriation of the Feast of the Divine Eternal Father in Trindade, Goiás, by the Congregation of the Most Holy Redeemer, focusing on the shift from lay Catholic brotherhoods to a Romanized regime of worship and administration that began in 1894. Our guiding question is: how did the Redemptorist Congregation's process of appropriation and intervention affect the popular Catholicism of the Feast of the Divine Eternal Father in Trindade? The time frame begins at the end of the 19th century with the arrival of the Redemptorists when they took over the administration of the sanctuary, and extends to the beginning of the 21st century, a period in which the Congregation had already consolidated its Romanization project in Trindade, with particular emphasis on the work of missionaries such as Gebardo Wiggermann, Francisco Wand and Pelágio Sauter, as well as other members of the congregation. The overall objective is to understand how the Redemptorist Congregation's process of appropriation and intervention impacted popular Catholicism in the context of the Feast of the Divine Eternal Father in Trindade. This is broken down into three specific goals: (a) to examine the Redemptorists' role in implementing the Roman Catholic Apostolic model at the expense of lay administration; (b) to analyze the dynamics of local cultural and religious transformation; and (c) to discuss the consolidation of this new perspective and the meanings attached to it by the faithful. The primary source corpus includes the missionaries' personal letters, Catholic and secular newspaper editions, and public archives from Trindade. The study, therefore, combines documentary and historiographical analysis to reconstruct the practices, norms, and management disputes of the feast, as well as the specific actions of the missionaries. The research maps out conflicts between ecclesiastical agents and local elites, including the confrontation with Colonel Anacleto Gonçalves and the administrative reorganization of the pilgrimage. This highlights mechanisms of control, resistance, and negotiation. It also examines the tension between liturgical standardization and popular religious practices, identifying selective accommodations that ensured the continued adherence and continuity of the cult. The dissertation is structured as follows: (1) the historicization of the devotion and the Redemptorist missionary field; (2) conflicts, difficulties, and institutional arrangements; and (3) popular religiosity and pastoral mediations (including ex-votos). The result is a historical interpretation of how the Church redefined the feast, reorganized its finances and rituals, and stabilized a new form of devotional participation without completely suppressing local practices.

Keywords: Trindade; Divino Pai Eterno; Redemptorists; Romanization; popular Catholicism; Goiás.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AFIPE - Associação Filhos do Pai Eterno

BNCC - Base Nacional Comum Curricular

GO - Goiás

MP-GO - Ministério Público de Goiás

RJ - Rio de Janeiro

SC - Santa Catarina

SP - São Paulo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	Medalhão de terracota encontrado por Constantino Xavier e Ana Rosa.....	16
Figura 2:	Imagem da Santíssima Trindade esculpida por Veiga Valle.....	17
Figura 3:	Igreja Matriz em 1920.....	35
Figura 4:	Igreja Matriz em 2023.....	35
Figuras 5 e 6:	Altar da Igreja Matriz.....	36
Figuras 7 e 8:	Santuário do Divino Pai Eterno, ainda não finalizado. 1983.....	36
Figura 9	Aparecida em 1917, no detalhe, padre Gebardo Wiggermann.....	50
Figura 10:	Padre Wand.....	53
Figura 11:	Praça do Santuário Matriz em Trindade-GO, no início do século XX.....	56
Figura 12:	Coronel Anacleto.....	76
Figura 13:	Entrada da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	98
Figura 14:	Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	99
Figura 15:	Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	100
Figura 16:	Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	101
Figura 17:	Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	102
Figura 18:	Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	103
Figura 19:	Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	104
Figura 20:	Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)	105
Figura 21:	Ex-voto e vitral (salvamento da menina Luzia)	107

LISTA DE TABELAS

Tabela 1:	Levantamento das paróquias brasileiras em 1860.....	30
-----------	---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1 – TRINDADE E O DIVINO PAI ETERNO: UM CAMPO DE MISÃO REDENTORISTA.....	14
1.1 Catolicismos, romaria e festa: dinâmicas da cultura popular.....	15
1.2 Romanização e ultramontanismo: dinâmicas da cultura erudita e sua relação com o popular.....	27
1.3 A cidade e a festa: de Barro Preto à Trindade.....	33
CAPÍTULO 2 - REDENTORISTAS E TRINDADE: CONFLITOS, DIFICULDADES E CONTRIBUIÇÕES.....	41
2.1 A espiritualidade redentorista e sua expansão: uma análise por meio de traços biográficos.....	41
2.2 Biografias Missionárias e Catolicismo Popular: a espiritualidade redentorista entre a Europa do século XVIII e os territórios de missão em Goiás (1732–1937)	50
2.3 Os Redentoristas e o projeto de romanização.....	59
2.4 Dificuldades e adaptações iniciais.....	69
2.5 O interdito da festa por Dom Eduardo Silva.....	75
CAPÍTULO 3 - ENTRE O SAGRADO POPULAR E O PROJETO ECLESIAÍSTICO: A ATUAÇÃO REDENTORISTA NA CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO EM TRINDADE.....	84
3.1 As tensões entre o popular e o institucional a partir das primeiras décadas de romanização em Trindade.....	85
3.2 Mediações e negociações: os redentoristas e o catolicismo popular goiano.....	89
3.3 Ex-votos, memória e milagre: a Sala dos Milagres de Trindade entre a religiosidade popular e a romanização redentorista.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS.....	113
....	

INTRODUÇÃO

Desde o século XIX, a religiosidade popular goiana expressa modos próprios de vivência do sagrado, constituídos em torno de práticas, símbolos e devoções que precedem a institucionalização e o controle exercido pela Igreja Católica. Em Goiás, essas manifestações assumiram formas diversas, marcadas por um catolicismo enraizado na cultura local, no qual se misturavam elementos de fé, sociabilidade e identidade coletiva. A partir do final do século XIX, entretanto, a Igreja passou a intervir de modo mais sistemático nessas expressões, buscando reorganizá-las conforme suas diretrizes oficiais, sobretudo no caso da romaria ao Divino Pai Eterno, que passou a ser gradualmente controlada e redefinida pelos padres redentoristas.

A presente proposta de pesquisa parte da seguinte questão norteadora: quais foram as transformações culturais e religiosas locais ocorridas como consequência do processo de apropriação da Festa ao Divino Pai Eterno pelos padres Redentoristas a partir do final do século XIX? Com base nessa questão, tem-se como principal hipótese a noção de que o processo de romanização da devoção ao Divino Pai Eterno constituiu uma forma particular de integração do catolicismo popular praticado na região do Barro Preto — hoje Trindade — ao catolicismo romanizado pretendido pela Igreja Católica naquele período. Essa integração se deu a partir das leituras que os padres redentoristas fizeram da devoção popular e das adaptações que promoveram, em consonância com as orientações gerais de Roma sobre as devoções, especialmente no contexto brasileiro.

O final do século XIX foi selecionado como marco inicial porque se trata da chegada dos missionários da Congregação do Santíssimo Senhor Redentor (redentoristas) em Goiás. O recorte temporal inicia-se esta chegada e se estende à atuação de alguns missionários, como padre Wiggermann, padre Wand e padre Pelágio Sauter, que dedicaram-se a este processo de romanização da devoção popular, desenvolvendo atividades pastorais, mas acolheram de forma significativa a religiosidade popular local, de forma a tornar a romanização um processo de apropriação mútua, mais do que uma simples imposição do ortodoxo ao heterodoxo.

Nosso objetivo geral é investigar quais foram as transformações culturais religiosas locais ocorridas nas perspectivas da festa e da devoção do povo ao Divino Pai Eterno após passar a ser comandada pela Igreja Católica a partir do final do século XIX, mais especificamente no ano de 1894 e redefinida nos moldes que Roma desejava. Quanto aos objetivos específicos, tem-se: a) discutir o papel dos padres Redentoristas na implantação do

modelo de catolicismo apostólico romano em detrimento ao que existia na localidade que era o de irmandade; b) analisar a dinâmica de transformações culturais e religiosas na sociedade local considerando o impacto que a nova perspectiva impôs; c) discorrer acerca do processo de consolidação da nova perspectiva e os novos significados agregados pelos fieis dos novos tempos e de outros locais do país.

Para o desenvolvimento da pesquisa em si utilizaremos tanto fontes primárias quanto secundárias, com destaque para crônicas, Livro de Ex-Votos e cartas pessoais trocadas entre os missionários redentoristas, presentes no Arquivo Santo Afonso, da Província da Congregação Redentorista de Goiânia, bem como consulta em sítios eletrônicos e fotos registradas pelo próprio pesquisador em campo.

Esta pesquisa é academicamente justificada pelo fato de a festa religiosa que elencamos como objeto de estudo estar enraizada no contexto cultural local da cidade de Trindade, Goiás, desde o século XIX. Esta manifestação de crença e devoção passou por várias transformações ao longo dos anos, mas mantém-se até hoje como o principal marco da cultura local e identificação da cidade e de seus habitantes, sejam eles religiosos ou não. Ela acontece uma vez por ano com início na última sexta-feira do mês de junho e encerramento no primeiro domingo do mês de julho e sua recorrência já chegou a reunir mais de três milhões de devotos¹, o que representa um permanente interesse da sociedade por esta cultura e um tipo de manifestação religiosa católica que tem grande impacto na economia local, fatores que anunciam a relevância social e até econômica do tema.

Além disso, o interesse acadêmico sobre esta temática se mantém atual e recorrente já que podemos encontrar diversos artigos, dissertações e teses também tratando deste objeto e/ou tangenciando-o para compreender questões relacionadas ao eixo da cultura, religião e religiosidades. Partindo destes estudos (alguns já relacionados no tópico do referencial teórico-metodológico), pretendemos contribuir com o debate do tema investigando quais foram as transformações culturais religiosas locais ocorridas com a mudança de perspectiva da festa e da devoção do povo ao Divino Pai Eterno após passar a ser comandada pela Igreja Católica a partir de 1894 e redefinida nos moldes que Roma desejava.

A presente pesquisa também apresenta interlocução com categorias importantes tanto no seio social quanto acadêmico, como o movimento de transformação e adaptação da Igreja Católica em Goiás contrastava com as demandas populares e com as disputas de poder que atravessam o objeto deste estudo. Esse processo se manifesta em uma dimensão institucional,

¹Informação disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/dino/romaria-do-divino-pai-eterno-atrai-3-milhoes-de-devotos,2e1e350e80e59a6113e400cd88d6bccbs5pvcwfb.html> Acesso em: 21 jul. 2022.

mas seus reflexos atingem também a experiência religiosa individual e coletiva. A romaria, nesse contexto, orienta toda uma comunidade e reúne, ano após ano, enormes contingentes de fiéis

Inscrevemos nosso objeto na história social das devoções e na sociologia histórica do catolicismo. Tomamos “catolicismos” no plural para indicar práticas, normatividades e mediações que não se confundem, mas que se tocam nas festas, promessas e romarias. A categoria “apropriação” é tratada como disputa por autoridade simbólica e por organização material da festa. A romanização e o ultramontanismo são compreendidos como projetos de reordenação ritual, disciplinamento do clero e centralização administrativa que incidem sobre práticas herdadas de irmandades e capelas. Com isso, a romaria aparece como campo de forças no qual se cruzam teologia moral, pastoral missionária, economia da festa e expectativas dos devotos.

A pesquisa considera a Igreja como agente histórico que organiza tempos, corpos e fluxos econômicos, produzindo consentimentos e resistências. A relação entre “erudito” e “popular” não é tomada como oposição fixa, mas como negociação em que missionários, autoridades diocesanas, elites locais e romeiros ajustam práticas, linguagens e controles. Nesse enquadramento, o fechamento da festa e sua posterior reconfiguração não são episódios isolados: são momentos de uma estratégia mais ampla de ordenamento da devoção e de captura de rendas, cargos e prestígios.

No plano técnico, tratamos as fontes como indícios do passado-presente que nos permitem reconstruir, por meio da crítica e da interpretação histórica, possibilidades plausíveis do passado. Essa perspectiva aproxima-se da concepção de Certeau (1982), segundo a qual a operação historiográfica não apenas organiza vestígios documentais, mas também articula a relação entre passado e presente no ato mesmo da escrita.

Para tanto, os procedimentos de análise combinam: (a) a cronologia dos eventos que marcam a presença redentorista e a transição de Barro Preto a Trindade; (b) o mapeamento de normas e instruções pastorais que incidem sobre a festa; (c) a leitura seriada de notícias e notas para captar justificativas, controvérsias e efeitos administrativos; (d) o cotejo entre diretrizes diocesanas e práticas devocionais; (e) a análise temática dos ex-votos para identificar demandas de cura, proteção e mobilidade social. A cada etapa, a interpretação articula estrutura institucional e experiência devocional, evitando tanto a redução economicista quanto a dissolução sociológica da crença em mero discurso.

Do ponto de vista historiográfico, dialogamos com estudos sobre romanização no Brasil, história das missões redentoristas, história de Goiás e pesquisa sobre religiosidades

populares. O objetivo não é ajustar a realidade local a modelos gerais, mas tensionar conceitos a partir do caso de Trindade, evidenciando como uma congregação missionária, ao implementar um programa disciplinar e litúrgico, reordena circuitos de poder e redefine usos do espaço religioso e do tempo festivo, ora impondo mudanças litúrgicas e devocionais, ora se adaptando à realidade local com o fito de “ganhar o coração dos fiéis”. O caso ilumina ainda o trânsito entre promessas individuais e gestão coletiva da festa, entre devoção privada e espetáculo público, entre paróquia e comunidade.

Por fim, apresentamos a arquitetura da presente dissertação: O primeiro capítulo, “TRINDADE E O DIVINO PAI ETERNO: UM CAMPO DE MISSÃO REDENTORISTA”, recompõe o processo de conformação da devoção desde o medalhão (c. 1840) e situa a passagem de Barro Preto a Trindade. Delimitamos os eixos analíticos — catolicismos, romaria e festa — como práticas sociais que articulam território, circulação de pessoas e economia da devoção. Examinamos a romanização/ultramontanismo como diretriz de reorganização eclesiástica que redefine autoridades, normas e rituais, preparando o terreno para a chegada dos redentoristas em 1894. Discutimos a substituição da irmandade por gestão clerical e seus efeitos sobre a condução da festa, o uso do espaço urbano e o manejo de receitas, destacando continuidades e rupturas nas formas de culto. O capítulo mobiliza fontes paroquiais, relatos missionários, periódicos e registros administrativos para explicitar disputas por legitimidade, sentidos da peregrinação e modos de regulação das práticas devocionais.

O segundo capítulo, “REDENTORISTAS E TRINDADE: CONFLITOS, DIFICULDADES E CONTRIBUIÇÕES”, analisa a incorporação da Congregação do Santíssimo Redentor ao projeto romanizador da Igreja Católica e suas reverberações em Goiás. A partir da reconstrução histórica da espiritualidade redentorista e da trajetória missionária de figuras como Santo Afonso de Ligório, São Geraldo Majella, Clemente Hofbauer, Gebardo Wiggermann e Francisco Wand, o capítulo examina como a expansão da congregação se articulou às estratégias ultramontanas de disciplinamento do catolicismo popular. A narrativa acompanha a chegada dos redentoristas à região de Trindade em 1894, seus enfrentamentos com a antiga irmandade local e a progressiva inserção da congregação no processo de romanização diocesana, evidenciando tanto as dificuldades de adaptação às práticas religiosas regionais quanto os mecanismos de acomodação e negociação que emergiram dessa convivência.

Mais do que um inventário de medidas administrativas, o capítulo destaca as dimensões simbólicas, econômicas e sociais desse processo, analisando o modo como a festa do Divino Pai Eterno se tornou espaço de disputa de sentidos entre a normatividade clerical e a

religiosidade popular. Demonstra-se, assim, que a romanização em Trindade foi um processo não linear, marcado por tensões, resistências e reconfigurações que redefiniram o papel do clero, dos leigos e das práticas devocionais no contexto goiano.

O terceiro capítulo, “ENTRE O SAGRADO POPULAR E O PROJETO ECLESIAÍSTICO: A ATUAÇÃO REDENTORISTA NA CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO EM TRINDADE”, examina como a espiritualidade redentorista se converteu em estratégia de mediação entre a romanização institucional e a religiosidade popular goiana. A partir das trajetórias de Santo Afonso de Ligório, São Geraldo Majella, Clemente Hofbauer, Gebardo Wiggermann e Francisco Wand, o capítulo analisa as formas de adaptação pastoral que permitiram aos missionários dialogar com a fé sertaneja sem romper com ela. O argumento se desenvolve em três eixos: a espiritualidade missionária e sua pedagogia da presença; a negociação entre ortodoxia e cultura local expressa na carta de 1897 de padre Wiggermann — onde as categorias “por enquanto” e “boa fé” se tornam princípios de uma teologia da paciência —; e a Sala dos Milagres como resultado simbólico dessa mediação histórica, espaço onde o popular é incorporado ao institucional sem perder sua vitalidade.

A análise dos ex-votos é deslocada de um enfoque descritivo para uma leitura simbólica e historiográfica, compreendendo-os como dispositivos de memória e poder, em que se cruzam os campos de experiência do povo e os horizontes de expectativa da Igreja. Autores como Bourdieu, Ricoeur, Geertz e Chartier sustentam a interpretação da romanização como um processo de conversão simbólica e temporal, no qual a fé popular é reconhecida, disciplinada e reinventada. O capítulo demonstra que a missão redentorista não destruiu o catolicismo popular, mas o transformou em fundamento da fé institucional, fazendo da Sala dos Milagres a síntese visível de uma romanização adaptada, onde o “por enquanto” de Wiggermann tornou-se permanência e a “boa fé” do povo goiano, legado.

CAPÍTULO 1: TRINDADE E O DIVINO PAI ETERNO: UM CAMPO DE MISSÃO REDENTORISTA

Neste capítulo, exploraremos a trajetória histórica e religiosa de Trindade (GO) e como a devoção ao Divino Pai Eterno se desenvolveu e se transformou ao longo dos anos. Desde suas origens humildes, a cidade de Trindade evoluiu de um pequeno arraial (arraial de Barro Preto) para um dos maiores centros de romaria do Brasil, atraindo milhões de peregrinos anualmente. Essa transformação não ocorreu de forma isolada, mas foi profundamente influenciada pela chegada dos missionários redentoristas e pelo processo de romanização¹ das práticas religiosas locais.

A devoção ao Divino Pai Eterno começou por volta de 1840, quando o casal Constantino Xavier e Ana Rosa encontrou um medalhão da Santíssima Trindade em sua propriedade. Esse evento marcou o início de uma tradição de fé que, com o passar dos anos, atraiu um número crescente de devotos. As primeiras manifestações de devoção eram simples e comunitárias, com orações do terço realizadas na residência do casal, que aos poucos passaram a atrair vizinhos e parentes. Esse crescimento orgânico da devoção levou à construção de capelas cada vez maiores e mais elaboradas, refletindo a expansão da comunidade de fiéis.

A chegada dos missionários redentoristas em 1894, a convite do bispo Dom Eduardo, marcou uma nova fase na história de Trindade. Esses missionários trouxeram consigo um movimento de romanização, buscando alinhar as práticas religiosas locais aos padrões do catolicismo romano. Isso envolveu a destituição da Irmandade do Divino Pai Eterno, que anteriormente administrava o santuário, e a implementação de novas normas e rituais que encontraram tanto apoio quanto resistência entre os fiéis locais. A romanização não foi um processo linear e encontrou diversas barreiras culturais e sociais.

A separação entre o sagrado e o profano também foi uma marca importante desse período. Durante anos, as festividades religiosas e os eventos não religiosos, como danças e bingos, ocorriam simultaneamente com a festa religiosa, muitas vezes no mesmo espaço. Com o tempo, e especialmente sob a administração dos redentoristas, houve um esforço crescente

¹Aquino (2013) ao tratar de romanização afirma que o primeiro a se servir do termo foi Rui Barbosa para descrever o controle do papado sobre a Igreja Católica no Brasil durante o século XIX. Para o autor esse controle era a ação clara do romanismo, ação típica dos anticlericais e antiultramontanos da época, para se contrapor e se sobrepor ao poder do Estado. Conforme o autor, Rui Barbosa defendia do Estado liberal e acreditava que este assunto estava voltado para a questão religiosa no Brasil. Enquanto crítico, considerava o movimento de romanização como uma imposição doutrinária de “um catolicismo papista sobre todas as igrejas por ocasião do reconhecimento do dogma da infalibilidade papal durante o inconcluso primeiro Concílio do Vaticano (1869-1870)” (Aquino, 2013 p. 15).

para separar essas esferas, realocando as festividades profanas para áreas específicas da cidade, enquanto o santuário e suas imediações eram reservados às práticas religiosas.

Os missionários redentoristas desempenharam um papel crucial não apenas na transformação das práticas religiosas, mas também na infraestrutura da cidade. A modernização das barracas utilizadas durante a romaria, por exemplo, refletiu um esforço para melhorar a segurança e a organização do evento. A construção de novas estruturas, como a Capela do Santuário, que mais tarde se tornou a Igreja Matriz do Divino Pai Eterno, exemplifica o compromisso dos redentoristas em criar espaços adequados para acomodar o crescente número de devotos.

A devoção ao Divino Pai Eterno em Trindade destaca-se por sua singularidade dentro do catolicismo popular brasileiro. Diferente da devoção a santos específicos, a veneração ao Divino Pai Eterno se centra na figura de Deus Pai, um aspecto raro e teologicamente significativo. Essa devoção se manteve forte mesmo diante das tentativas de controle e normatização por parte da Igreja, refletindo uma profunda conexão espiritual e cultural dos fiéis com a divindade.

O legado dos missionários redentoristas e a contínua adaptação das práticas religiosas às necessidades e realidades contemporâneas mostram como a fé em Trindade é dinâmica e resiliente. A infraestrutura religiosa sempre evoluiu para atender às demandas de uma devoção em constante crescimento. Este capítulo, portanto, não apenas narra a história de Trindade e sua romaria, mas também analisa as complexas interações entre tradição e modernidade, fé popular e controle institucional, que moldaram essa importante expressão de religiosidade no Brasil.

1.1 Catolicismos, romaria e festa: dinâmicas da cultura popular

A cidade de Trindade, chamada de arraial de Barro Preto até 1909², nasceu em meio à simplicidade e devoção. Por volta de 1840, o casal Constantino Xavier e Ana Rosa encontrou um medalhão da Santíssima Trindade³ enquanto trabalhava no pasto. Esta descoberta seria a semente de uma das maiores romarias do Centro-Oeste brasileiro. Segundo a tradição oral, o casal não promoveu amplamente a descoberta do medalhão; em vez disso, rezavam o terço em sua residência todos os finais de semana. Esse ato de fé e devoção começou a atrair

²A mudança de nome do arraial de Barro Preto para Trindade ocorreu por meio da Lei Municipal nº 5, de 12 de março de 1909.

³A medalha milagrosa que originou a peregrinação contém uma figura da Santíssima Trindade coroando Nossa Senhora. Uma cena como essa não é muito ortodoxa. Por outro lado, o dogma da ascensão de Maria ao céu em corpo e alma, ainda não havia sido decretado. Curiosamente, a população goiana não começou a invocar nem Maria nem a Trindade em si, mas a Deus Pai.

gradualmente vizinhos e parentes, estabelecendo as bases para um vínculo espiritual e comunitário que caracterizaria Trindade nos anos seguintes.

Figura 1: Medalhão de terracota encontrado por Constantino Xavier e Ana Rosa



Fonte: AFIPE - Associação Filhos do Pai Eterno (2023)

Lopes (2006) destaca a jornada inicial da cidade de Trindade e o desenvolvimento da devoção ao Divino Pai Eterno, evidenciando algumas etapas importantes. De acordo com ele, Constantino Xavier, com o apoio de amigos, inicialmente construiu uma cabana de palha para abrigar a imagem do Divino Pai Eterno e realizar as orações do terço. Esse humilde começo sublinha a simplicidade e a fé do casal. A devoção cresceu espontaneamente, com cada vez mais pessoas se juntando às orações realizadas na cabana.

A necessidade de um local maior e mais adequado para as orações levou à construção de uma capela de pau-a-pique e palha de buriti, conhecida como Casa de Oração, conforme informa Lopes (2006). Este passo demonstra o crescente número de devotos e a formalização da devoção. Entre 1843 e 1866, a capela original foi substituída por uma nova estrutura feita com telhas de barro, marcando um avanço significativo na infraestrutura religiosa do local. Essa nova capela foi nomeada Capela do Santuário, hoje conhecida como a Igreja Matriz do Divino Pai Eterno (Lopes, 2006). A evolução na construção da capela não apenas evidencia as demandas práticas decorrentes da crescente peregrinação, mas também a necessidade de expandir o espaço para acomodar um número sempre crescente de fiéis.

Essa jornada inicial de Trindade, conforme descrita por Lopes (2006), revela um crescimento orgânico e comunitário da devoção ao Divino Pai Eterno. Começando de forma humilde, a devoção atraiu cada vez mais fiéis, o que levou à construção e ampliação de espaços de cultos mais adequados. Este crescimento foi impulsionado pela fé dos moradores e apoiado

pela construção de uma infraestrutura religiosa que poderia acomodar a crescente comunidade de devotos. A substituição do medalhão original por uma imagem maior e de madeira também aponta para a evolução das práticas devocionais e a adaptação às normas religiosas da época. Além disso, a falta de registros precisos sobre esses eventos sublinha a natureza popular e comunitária da devoção, que muitas vezes não deixa rastros detalhados nos anais históricos, mas que se perpetua na memória coletiva e nas tradições orais da comunidade.

Segundo a tradição oral, devido à crescente devoção, Constantino viajou⁴ para a cidade de Pirenópolis para encomendar ao artista plástico Veiga Valle⁵ outro medalhão. O medalhão original foi substituído por uma imagem de madeira de aproximadamente 36 cm (Lopes, 2006). Segundo Jacob (2000), não se sabe por que Veiga Valle esculpiu uma imagem da Santíssima Trindade em vez de um medalhão. Incapaz de pagar pela encomenda, uma vez que Veiga Valle já era um artista famoso naquela época, Constantino deixou seu cavalo como parte do pagamento, evidenciando o sacrifício pessoal envolvido no processo (Jacob, 2000).

Figura 2 – Imagem da Santíssima Trindade esculpida por Veiga Valle



Fonte: Wikipedia (2016)

⁴Não há uma data exata documentada para a viagem de Constantino Xavier a Pirenópolis para encomendar ao artista plástico Veiga Valle uma nova imagem da Santíssima Trindade.

⁵Veiga Valle, cujo nome completo era José Joaquim da Veiga Valle, foi um renomado artista plástico e escultor brasileiro, nascido em 1806 na cidade de Pirenópolis, Goiás, e falecido em 1874. Ele é conhecido principalmente por suas obras sacras esculpidas em madeira, que desempenharam um papel importante na arte religiosa do Brasil do século XIX. Veiga Valle foi um dos artistas mais destacados de Goiás, deixando um legado significativo de esculturas e imagens religiosas que adornam igrejas e capelas da região. Sua habilidade e talento para a escultura sacra fizeram com que suas obras fossem amplamente procuradas, e ele se tornou uma figura central na arte religiosa goiana. As esculturas de Veiga Valle são reconhecidas por sua expressividade e detalhamento, contribuindo para o enriquecimento do patrimônio cultural e religioso do Brasil. A suposta encomenda feita por Constantino Xavier de uma nova imagem da Santíssima Trindade a Veiga Valle reflete a importância do artista na época e a confiança depositada em seu trabalho para criar uma representação digna da devoção local (Santos, 2018). Todavia, a diferença entre os traços tradicionais da obra do artista e aqueles da nova escultura para Constantino levanta ainda hoje dúvidas sobre a autenticidade desta autoria.

Para Lopes (2006, p. 31) “a necessidade de restaurar o medalhão, de acordo com o jornal do Santuário, se deu não pelo desgaste em seu manuseio, mas, por uma disposição do bispado que proibia a devoção de imagens de pequenas dimensões”. A disposição do bispado mencionada por Lopes (2006) referia-se à norma que impedia a veneração de imagens menores que um palmo e imperfeitas. No entanto, Lopes (2006) não menciona no texto especificamente a qual documento se refere, inviabilizando uma consulta adicional ao texto original para consultar o conteúdo preciso desta disposição. Mas, Duarte (2004) esclarece que Constantino desejava construir uma capela em louvor à Santíssima Trindade e dotá-la do patrimônio necessário; no entanto, já tinha ouvido falar de uma antiga disposição diocesana que proibia a veneração de imagens que tivessem menos de um palmo e fossem imperfeitas, o que provavelmente motivou Constantino a encomendar uma nova imagem.

A substituição do medalhão original de terracota por uma imagem de madeira não gerou resistência significativa entre os devotos, o que sugere que a comunidade atribuía maior importância à entidade divina representada (a Santíssima Trindade) do que ao objeto físico em si. A disposição do bispado que proibia a veneração de imagens de pequenas dimensões pode ter influenciado essa substituição, mas a aceitação tranquila da nova imagem revela uma flexibilidade na devoção que contrasta com outras práticas católicas, onde a sacralidade dos objetos é geralmente central. Essa flexibilidade pode refletir uma compreensão mais abstrata e menos materialista da divindade, e a adesão dos fiéis à nova imagem sem resistência significativa aponta para um respeito às diretrizes eclesiais aliado a uma fé que transcende o objeto físico. Esse comportamento, incomum no catolicismo popular, contribui para a compreensão das diversas expressões de religiosidade popular no Brasil e desafia as generalizações sobre a sacralidade dos objetos no catolicismo (Almeida, 2020; Carvalho, 2017).

Neste viés, o episódio da substituição do medalhão por uma nova imagem evidencia um traço singular da devoção em Trindade: mais do que ao objeto material, os fiéis direcionavam sua fé à entidade divina representada. Esse comportamento contrasta com outras práticas do catolicismo popular, em que a sacralidade frequentemente se projeta sobre o artefato devocional, transformando-o em relíquia. Em Trindade, contudo, a ênfase recaía menos no suporte físico e mais na continuidade da experiência de fé, revelando uma religiosidade capaz de adaptar-se às exigências eclesiais sem ruptura significativa com a tradição local.

A crença na sacralidade dos objetos devocionais é comum, com imagens, medalhas e relíquias frequentemente vistas como portadoras de poder espiritual e graça divina. A sacralidade atribuída a esses objetos muitas vezes se desenvolve a partir de eventos milagrosos associados a eles ou pela crença de que eles contêm uma presença tangível do sagrado.

Relíquias de santos, por exemplo, são veneradas não apenas por representar os santos, mas por serem diretamente associadas a eles, refletindo uma ligação física com o divino (Fernandes, 1982).

De volta à narrativa histórica da devoção, no percurso de volta à Trindade, Constantino foi interagindo com outras pessoas nas fazendas por onde passava, de modo que ao chegar em Trindade a notícia da sua peregrinação tinha se espalhado e a devoção continuou aumentando a cada ano.

Sobre a trajetória de retorno de Constantino, Bento Fleury Curado (2014) afirma que:

Como Constantino deixou o animal como parte do pagamento retornou a pé para Trindade carregando o medalhão esculpido na madeira. As pessoas entenderam que ele fez um sacrifício tão grande que foi como se tivesse cumprido uma penitência, um voto, assim, seus pedidos foram atendidos pela Santíssima Trindade a qual lhe abençoou com muitas graças (Curado, 2014, p. 31).

Todavia, é importante ressaltar que a romaria em Trindade não teve sua origem exclusivamente no ato de Constantino. Romarias religiosas são práticas antigas que remontam a diversas culturas e religiões ao longo da história, não sendo exclusivas do cristianismo.

Jacób (2000) afirma que o século XIX foi marcado pela apologia e ateísmo e pelo surgimento de grandes centros de peregrinações que o mundo ainda reverencia. Ele cita como exemplo a França onde ocorria um paradoxo, pois enquanto seus principais filósofos propagavam a descrença no meio do povo, surgia em 1858 no Santuário de Lourdes a manifestação da Virgem Maria a uma religiosa entregando ao mundo a Medalha Milagrosa.

Gomes Filho e Quadros (2020) descrevem que as peregrinações têm raízes profundas no judaísmo, no islamismo e em várias tradições não-cristãs, nas quais a jornada a um local sagrado é considerada um ato de devoção e busca espiritual. Sobre esses movimentos religiosos, Gomes Filho e Quadros (2020, p. 05) comenta:

Portanto, os movimentos religiosos, especialmente classificados como populares, demonstram um pequeno retrato do que tem sido a identidade nacional brasileira. O desafio de refletir analiticamente sobre nosso povo deve incluir, necessariamente, conhecer as tradições e costumes que tem cultivado religiosamente. Ali temos uma fonte de recursos simbólicos e de força espiritual para enfrentar, cotidianamente, os desafios da sobrevivência.

As romarias, enquanto fenômeno religioso, servem como expressão de fé coletiva, proporcionando um senso de comunidade e identidade entre os participantes. Elas simbolizam um movimento físico e espiritual em direção ao sagrado, um ato de penitência, agradecimento ou súplica. Acerca disso recorreremos à Jacób (2000) ao se reportar à fé coletiva em meio à sua pesquisa sobre o movimento religioso em Trindade “Fé que se traduz em visível intimidade de

amor entre o devoto que reza e a Divindade que escuta na fragilidade de uma pequenina imagem” (Jacób, 2000 p. 16).

O autor reforça que a cada momento novas personagens sociais aparecem no cenário, com inúmeras bagagens, indumentárias e ações diferentes, cada um amarrando um nó na complexa e colorida “colcha de retalhos” que formam a memória de pessoas movidas pela fé. Acerca disso, Jacób faz uma relação entre o passado e o presente ao se referir a grandiosidade do movimento religioso em Trindade anualmente. “Os percalços da Igreja em toda sua trajetória muitas vezes motivados pelos equívocos de seus próprios membros tão triunfalmente superados, é o atestado da Suprema Sabedoria com que Deus conduz seu povo” (Jacób, 2000 p. 16).

No entanto, Fernandes (1982) chama a atenção para as mudanças que podem causar a desvirtualização quando ocorre nesses lugares a comercialização e a exploração turística. De acordo com o autor, a acessibilidade das romarias, tanto financeira quanto fisicamente, pode excluir certos grupos, levantando questões sobre a igualdade e inclusão dentro das práticas religiosas.

No caso que tomamos para esta pesquisa, com o crescente número de fiéis após a descoberta do medalhão em 1840, tornou-se necessário construir um templo em Trindade. Em 1843 ergueu-se a primeira capela de pau-a-pique, substituída entre 1843 e 1866 por outra mais sólida, de telhas de barro, para atender ao crescimento da devoção. Nesse contexto, nas décadas seguintes, formou-se a Irmandade do Divino Pai Eterno, composta por leigos responsáveis por administrar a igreja, gerenciar os recursos financeiros e preservar os costumes religiosos. Essa estrutura permaneceu até 1894, quando os missionários redentoristas assumiram o santuário.

As irmandades são instituições sociorreligiosas existentes desde a Colônia. Estes grupos congregavam uma boa parcela da sociedade incluindo homens, mulheres simples e leigas cujo interesse era cultuar santos, vivenciar a religião católica, procurar proteção em face das adversidades da vida ou da morte, bem como encontrar pessoas, constituir relações, vivenciar a caridade e o auxílio mútuo.

Segundo Tavares (2007) havia muitas irmandades em reverência a vários santos ou invocações da Virgem e de Jesus e cada uma incluía membros que se identificava entre si e que dividiam traços culturais distintos. Três irmandades também chamadas de confrarias são citadas na pesquisa do autor: São Miguel e Almas, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário sendo elas destinadas a brancos, pardos e negros, todas delimitadas na cidade de Porto Alegre.

A exemplo das irmandades do Divino Pai Eterno (abordada mais adiante) aquelas citadas por Tavares datam do século XVIII sendo “a de São Miguel e Almas a primeira a ser fundada, em 1773, a de Nossa Senhora do Rosário em 1786, e a de Nossa Senhora da Conceição em 1790” (Tavares, 2007 p. 15). Portanto, são instituições antigas que surgiram entre o catolicismo popular e o romanizado.

Ao tratar do assunto Santos (1978) esclarece que as irmandades religiosas no Brasil, surgiram principalmente como resposta à escassez do clero nas regiões mais remotas, especialmente no sertão. Do período colonial ao século XIX, a presença de sacerdotes era limitada nas vastas áreas rurais e interiores do país. As irmandades, formadas por leigos, desempenharam um papel crucial na manutenção das práticas religiosas, na administração das igrejas e na organização de festividades e eventos litúrgicos. (Santos, 1978).

Além de sua função administrativa, as irmandades contribuíam para a coesão social, oferecendo uma estrutura organizacional que assegurava a continuidade das tradições religiosas e culturais. Elas também eram responsáveis pela arrecadação de fundos, a manutenção dos templos e a organização de celebrações religiosas, que incluíam procissões, missas e festivais. (Scarano, 1978).

A existência dessas irmandades é um reflexo da adaptação do catolicismo às condições locais. Em muitas áreas, a Igreja dependia dessas confrarias para garantir a prática religiosa regular e a transmissão dos ensinamentos católicos. A falta de clero suficiente fazia com que essas organizações leigas assumissem responsabilidades que, em outras circunstâncias, seriam de competência exclusiva dos sacerdotes. Assim, as irmandades não só preenchiam uma lacuna institucional, mas também fortaleciam a identidade religiosa e comunitária dos fiéis. (Tavares, 2008).

De acordo com o fragmento 003, descrito no trabalho de Lorrana Laila Silva de Almeida:

[...] a romaria do Divino Pai Eterno ela começou com a organização dos leigos que são as pessoas que são devotas, mas que não tem nenhuma formação religiosa, que não são consagradas. Depois chegaram os missionários e redentoristas pra organizar. [...] eles organizaram não só a questão religiosa, mas eles ajudaram a cidade a desenvolver. Porque eles trouxeram primeiro o cinema, [...] a primeira praça foi construída depois que eles chegaram ali, essa igreja no monte que está hoje foi construída já quando eles estavam aqui, e a romaria é isso. [...] a gente sabe que o centro sempre foi o Divino Pai Eterno, essa cidade não existiria sem ele aqui, ou existiria com um outro perfil né (Poder público). (Almeida, p.65, 2020)

No entanto, essa irmandade foi destituída em 1894, quando os missionários redentoristas assumiram total responsabilidade pelo santuário. Esta destituição se deu porque segundo o

bispo romanizador D. Eduardo Leite e Silva a Irmandade do Divino Pai Eterno estava se apossando das rendas obtidas nos festejos surgindo assim um conflito entre eles. Silva (2017) cita que tal conflito fez com que o bispo passasse a administração da festa a um padre de sua confiança e, mais tarde, aos padres redentoristas.

A chegada dos redentoristas foi um marco significativo, resultado de uma viagem do bispo Dom Eduardo Duarte Silva ao exterior em busca de congregações religiosas que pudessem ajudar a reorganizar a administração e a espiritualidade de sua diocese. Com a aceitação da missão pelos redentoristas bávaros, iniciou-se uma nova fase na história de Trindade, marcada pela romanização das práticas religiosas locais e pelo fortalecimento do controle da Igreja sobre o santuário. Este período foi crucial para a consolidação da devoção ao Divino Pai Eterno e para a estruturação das romarias que atraíam cada vez mais peregrinos.

A destituição da irmandade e a chegada dos redentoristas refletiram não apenas uma reorganização administrativa, mas também uma mudança na orientação espiritual e na gestão dos recursos do santuário, estabelecendo uma nova era de centralização e ortodoxia na condução dos eventos religiosos de Trindade.

Neste viés, cabe destacar que o fim do padroado régio no Brasil, oficializado com a Proclamação da República em 1889, marcou uma ruptura significativa na relação entre a Igreja e o Estado, que anteriormente havia sido caracterizada por uma estreita aliança na qual o governo tinha influência direta sobre a administração eclesiástica. Esta mudança teve repercussões profundas para a Igreja Católica, que perdeu privilégios e a capacidade de controlar diretamente a organização religiosa em diversas regiões do país. No contexto do objeto de estudo desta pesquisa, que aborda o processo de apropriação da Festa do Divino Pai Eterno em Trindade, Goiás, pelos padres redentoristas, o fim do padroado é particularmente relevante.

Segundo Santini (1974), a desintegração do padroado obrigou a Igreja a se reorganizar internamente, buscando novas formas de administração e evangelização sem o apoio estatal. A chegada dos redentoristas e a consequente destituição da Irmandade do Divino Pai Eterno podem ser vistos como parte desse processo de reorganização. Os redentoristas assumiram o controle total do santuário, refletindo uma tentativa de reafirmar a autoridade eclesiástica e fortalecer as estruturas internas da Igreja em um período de transição e adaptação às novas condições políticas e sociais do Brasil republicano. Essa mudança foi essencial para manter e expandir a influência religiosa em uma época de redefinição das relações entre Igreja e Estado.

O catolicismo popular no Brasil se formou a partir de uma mescla de tradições religiosas

indígenas e africanas com a religião trazida pelos colonizadores europeus. Esse sincretismo⁶ resultou em práticas religiosas que diferem significativamente do catolicismo oficial de Roma, uma vez que incorporam elementos culturais e espirituais locais.

As práticas do catolicismo popular em Goiás, especialmente no contexto do século XX, se baseavam fortemente na devoção aos santos. Festas religiosas, grupos de oração, procissões e romarias eram expressões comuns dessa religiosidade. Conforme Gomes Filho (2018), essas manifestações eram profundamente enraizadas na cultura local e refletiam a maneira como as comunidades sertanejas integravam a fé em seu cotidiano, muitas vezes distantes da ortodoxia romana.

Apesar de sua natureza popular, essa forma de catolicismo foi reconhecida como uma demonstração legítima de fé. Caracterizada pela preocupação com a salvação da alma, a religiosidade popular se manifestava em eventos religiosos como grupos de oração e procissões, evidenciando a vitalidade espiritual das comunidades envolvidas. De acordo com Santos (2004), essas práticas não foram erradicadas, pois estavam profundamente enraizadas na cultura local, sendo sustentadas por uma comunidade em grande parte analfabeta, o que dificultava a adoção completa da doutrina oficial do catolicismo.

A romanização, ou a tentativa de alinhar o catolicismo brasileiro aos padrões romanos, encontrou resistência significativa, especialmente em áreas onde o catolicismo popular estava bem estabelecido. Em Goiás, os missionários redentoristas enfrentaram desafios ao tentar implantar o catolicismo romanizado, devido à forte presença das práticas religiosas que já seguiam os costumes religiosos locais que eram administrados pela Irmandade do Divino Pai Eterno. Essa Irmandade, formada por leigos, surgiu na segunda metade do século XIX, provavelmente após a construção da capela de telhas, para administrar a igreja em Trindade, gerenciar os recursos financeiros e preservar os costumes religiosos locais. As dificuldades encontradas pelos missionários eram exacerbadas pela escassez de sacerdotes, que não eram suficientes para impor completamente o modelo romano a todas as comunidades.

Esse movimento refletia a tentativa de romanização, mas também a necessidade de adaptação às realidades locais para manter a adesão dos fiéis.

Segundo Amir Salomão Jacób, (2000, p. 187):

Com a chegada do Bispo em 1891, diante de tantas irregularidades, ele dissolveu a dita Irmandade e nomeou o Diretor de Romaria, só que esta atitude do prelado, diante

⁶ O termo *sincretismo* é aqui entendido como o processo de interação e fusão de elementos de diferentes tradições religiosas e culturais, que, ao serem apropriados e reinterpretados, geram novas formas de prática e crença. Ver: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

do costume já instituído não surtiu efeito algum; a Irmandade continuou a gerir o santuário e suas rendas normalmente. O Diretor de Romaria, Pe. Francisco Inácio de Souza, das vezes em que esteve em Trindade, não teve autoridade alguma como diretor, tanto que, para sua segurança, dormia dentro da igreja, mas logo abandonou o lugar. A recepção dos padres redentoristas na festa de 1895 foi marcada pela desconfiança e velada agressivamente por parte dos mandantes do lugar. No contrato feito por Dom Eduardo com a congregação Redentorista, estava estipulado que a renda da romaria seria revertida para a manutenção dos padres.

A romanização não teve sucesso completo e, de acordo com Santos (2004), resultou em uma forma de adaptação entre o catolicismo popular e o romanizado. Embora o clero tentasse purgar as práticas populares, como as benzeduras e as promessas, a devoção popular permaneceu forte, refletindo uma fé que transcende as imposições institucionais. Essa dinâmica de adaptação é evidenciada pela aceitação das práticas populares pelos redentoristas, que reconheceram a necessidade de trabalhar com a realidade local em vez de contra ela.

A devoção ao Divino Pai Eterno, especificamente, ilustra essa interação complexa entre o catolicismo popular e o oficial.

De acordo com Gomes Filho (2020) a religiosidade popular católica é, sem dúvida, uma das características mais marcantes do sertão brasileiro. Ela é fruto de quatro séculos de predominância religiosa no Brasil, tendo se desenvolvido durante a colônia e o império e não pode ser entendido apenas por meio do catecismo, manuais litúrgicos ou documentos canônicos da Igreja Católica.

Em razão do regime de padroado o catolicismo no Brasil congregou uma mistura de diversos elementos culturais e religiosos, incluindo tradições indígenas e africanas, além das influências culturais ibéricas, que nem sempre se alinhavam com os preceitos romanos. No âmbito acadêmico, é comum encontrar uma distinção nas pesquisas que abordam a religiosidade cristã-católica, que permeia entre um catolicismo institucional, litúrgico e doutrinário (chamado de oficial) e um mais familiar, ritualístico, leigo e menos preso às normas litúrgicas e doutrinárias (denominado popular).

Conforme Gomes Filho (2020), tanto nos estudos sobre a Europa quanto nas diferentes regiões coloniais, as características de um catolicismo que se distancia de Roma têm sido apontadas e definidas pela expressão catolicismo popular. No Brasil, tanto a historiografia, quanto a sociologia da religião católica seguem essa tendência, comumente demonstrando essa divisão entre o oficial e o popular como fundamental para compreender o catolicismo no país.

Ainda de acordo com o autor supracitado, embora se explique acerca das práticas católicas heterodoxas, há uma diferença muito grande destas duas categorias que se afastam da realidade religiosa vivida por muitos indivíduos envolvidos nos diferentes perfis de religiosidade popular no Brasil. Os motivos para essa inadequação tipológica estão relacionados

a questões tanto teóricas quanto metodológicas. Um dos resultados dessa distinção inflexível entre o catolicismo popular e o oficial na análise da religiosidade católica no Brasil é a interpretação, comumente aceita pela historiografia, de que o movimento ultramontano se opôs ao catolicismo popular.

A leitura da autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva — principal bispo ultramontano da história de Goiás — e do manuscrito do Pe. Francisco Wand, datado de 1920, possibilita repensar de que forma o clero, enquanto representante do catolicismo oficial, reinterpretou, disciplinou e reelaborou as práticas do catolicismo popular em Goiás no início do século XX. Essa reavaliação permite compreender os mecanismos institucionais e simbólicos por meio dos quais o projeto de romanização procurou integrar, corrigir ou domesticar elementos da religiosidade local, revelando zonas de tensão e negociação entre a ortodoxia e a devoção popular (Gomes Filho, 2020, p. 52).

Embora a divindade seja distinta dos santos venerados tradicionalmente, na visão popular, o Divino Pai Eterno era muitas vezes tratado com a mesma reverência e práticas devocionais. Esse fenômeno demonstra a flexibilidade e a adaptabilidade da fé popular, que integra elementos de diferentes tradições em um sincretismo único.

Conforme Eduardo Gusmão de Quadros (2017), a fama do santuário do Divino Pai Eterno se espalhou além dos limites de Goiás, devido aos relatos de milagres e curas atribuídos à divindade. A prática da romaria ao santuário, mesmo fora da época festiva, evidencia a perenidade da devoção popular. Além disso, a obrigação imposta pelo clero de participar das missas mostra a tentativa de institucionalizar a devoção, ao mesmo tempo em que se adaptava às práticas locais.

A chegada dos redentoristas em 1894 marcou uma nova fase na administração da romaria e na promoção da fé católica em Goiás. Esses missionários foram trazidos para implementar as mudanças desejadas pelo bispo, conhecidas como "Romanização". Esse processo visava alinhar a prática religiosa local aos padrões romanos, mas encontrou resistência devido à forte tradição do catolicismo popular.

Os missionários redentoristas, ao assumir a administração do santuário, trouxeram consigo novas formas de devoção e organização, mas também reconheceram a necessidade de aceitar e integrar elementos das práticas populares. A aceitação de promessas, benzeduras e outras manifestações de fé local ajudou a fortalecer a presença da Igreja, ao mesmo tempo em que preservava aspectos importantes da religiosidade popular.

As romarias, uma prática bastante antiga, assumiram uma importância central no catolicismo popular em Goiás. Essas peregrinações eram expressões de devoção coletiva e

ofereciam um senso de comunidade e identidade aos participantes. A prática da romaria, com seu movimento físico e espiritual em direção ao sagrado, refletia uma forma de fé que combinava elementos de tradição e inovação.

Os relatos de milagres associados ao Divino Pai Eterno ajudaram a consolidar a importância do santuário de Trindade como um centro de devoção. Esses milagres, muitas vezes relacionados à cura de doenças, atraíam peregrinos de diversas regiões, reforçando a reputação do santuário e aumentando o número de devotos. A interação entre a fé popular e a institucional foi essencial para o desenvolvimento e a manutenção dessa devoção.

A história da romanização em Goiás, particularmente em Trindade, ilustra, portanto, a tensão entre o catolicismo popular e o romanizado. A aceitação das práticas populares pelos redentoristas, mesmo que parcial, evidencia a necessidade de adaptação e compromisso para manter a adesão dos fiéis. O catolicismo popular, com suas práticas de devoção aos santos, romarias e festas religiosas, oferece uma janela para compreender a cultura e a espiritualidade das comunidades locais. Essas práticas, embora distintas do catolicismo oficial, são expressões autênticas de fé e refletem uma rica tradição de sincretismo e adaptação cultural.

A atuação dos redentoristas em Trindade não só ajudou a consolidar a devoção ao Divino Pai Eterno, mas também demonstrou a importância de integrar elementos do catolicismo popular nas práticas institucionais.

Essa integração foi crucial para a aceitação e o crescimento da fé católica na região. A história do santuário do Divino Pai Eterno em Trindade é um testemunho da força e da resiliência da fé popular. A devoção ao Divino Pai Eterno, embora distinta na sua expressão, é uma parte integral da identidade religiosa da comunidade local e continua a ser um foco de peregrinação e devoção.

Ao se analisar as práticas religiosas em Goiás, especialmente no contexto da romanização, revela-se as complexidades e os desafios de se alinhar tradições populares com normas institucionais. Essa análise é essencial para entender as dinâmicas de poder e a evolução das práticas religiosas no Brasil. As práticas de devoção popular, como as romarias e as festas religiosas, desempenham um papel crucial na manutenção da identidade cultural e espiritual das comunidades locais. Essas práticas não só fortalecem a coesão social, mas também oferecem uma forma de resistência às imposições institucionais.

A interação entre o catolicismo popular e o romanizado em Trindade evidencia a capacidade de a fé adaptar-se e reinventar-se diante de novos desafios. Práticas como promessas, benzeduras, romarias e festas religiosas, frequentemente consideradas secundárias ou mesmo supersticiosas pelo clero, revelam-se expressões autênticas de espiritualidade e

mantêm papel central na identidade comunitária. Ao mesmo tempo, a atuação dos redentoristas demonstra que a Igreja, para consolidar a romanização, precisou absorver e reelaborar elementos dessas tradições locais, transformando-os em instrumentos de fortalecimento institucional. Esse processo de negociação entre práticas populares e projeto eclesial assegurou tanto a continuidade da devoção ao Divino Pai Eterno quanto a coesão social das comunidades envolvidas.

1.2 Romanização e ultramontanismo: dinâmicas da cultura erudita e sua relação com o popular

A prática de experienciar milagres, participar de romarias, celebrações religiosas e compartilhar as graças alcançadas estava profundamente entrelaçada com a dinâmica da Igreja que buscava apoio de sacerdotes para atuar na região. Preocupado, todavia, com a falta de controle eclesial sobre essas práticas, Dom Eduardo, então Bispo de Goiás, foi à Europa em busca de congregações religiosas dispostas a atuar no estado, com foco específico em Barro Preto (Trindade). Após várias negativas em Roma, uma resposta positiva veio da Congregação do Santíssimo Senhor Redentor (Redentoristas), cujas províncias alemãs estavam suspensas devido ao *Kulturkampf*.⁷ Assim, a província bávara, no sul do império alemão, aceitou o chamado, e os religiosos chegaram a Goiás em dezembro de 1894 com o objetivo de transformar a festa de um evento profano para uma solenidade religiosa.

Antes da chegada dos redentoristas, Dom Eduardo já havia colocado o Monsenhor Inácio de Souza para administrar o santuário, mas seu fracasso em controlar as práticas populares levou o bispo a buscar uma congregação estrangeira. A substituição da irmandade que dirigia e administrava a Igreja do Divino Pai Eterno pelo clero redentorista visava cumprir a romanização e cristianização da romaria, uma iniciativa liderada por Dom Eduardo. O conceito de romanização refere-se ao esforço de alinhar as práticas religiosas locais aos padrões do catolicismo romano, combatendo o que o bispo via como excessos das práticas populares.

Dom Eduardo via as práticas católicas populares como algo a ser controlado e criticado. Em suas palavras, a festa de Trindade estava repleta de “jogos, bersundelas [sic], brequefestes e reúnem-se as bilhardonas e as calonas de todas as freguesias, bem como sujeitos avilanados e rapazes mariolas que aproveitam essas reuniões de gente ruim e de marafonas para saciarem

⁷*Kulturkampf* foi um período de 21 anos durante o qual o governo imperial alemão decretou uma série de leis limitando a ação e poder do clero católico, sob o argumento de interferência de um estado estrangeiro no império recém-fundado (no caso, o Vaticano). Nisso, muitos padres foram presos e diversas congregações religiosas foram expulsas do país, dentre elas os jesuítas e os redentoristas. Sobre o assunto, ver: Gomes Filho (2019)

a sua luxúria e executarem suas vinganças; de sorte que não há ano algum em que não haja assassinatos e ferimentos graves” (Silva, 2007, p. 86). A chegada dos redentoristas, que assumiram o controle tanto religioso quanto financeiro do santuário, intensificou os conflitos entre a comunidade local, a irmandade e os missionários.

Os redentoristas chegaram com a missão de erradicar as práticas profanas denunciadas por Dom Eduardo e transformar a festa do Divino Pai Eterno em uma celebração estritamente religiosa. As mudanças promovidas incluíam a proibição de atividades comerciais que não fossem da Igreja e a eliminação das festas seculares. Essas determinações provocaram resistência entre comerciantes, moradores e autoridades locais, gerando uma série de conflitos.

Um exemplo significativo desse conflito ocorreu na primeira metade da década de 1890, quando Dom Eduardo Duarte Silva entrou em disputa com o Coronel Anacleto Gonçalves de Almeida, ainda antes da chegada dos redentoristas. O embate se agravou novamente em 1900, já sob a administração redentorista, quando Anacleto liderou resistência contra os missionários. Segundo Dom Eduardo Silva (2007, p. 162) narra em sua autobiografia:

“Quem é o senhor que me fala com tanta autoridade?” Perguntei. “Sou Coronel Anacleto, católico apostólico, mas não romano”. “E o senhor?”, perguntei ao outro indivíduo que o acompanhava. “Sou o coronel Gonçalves, também católico, apostólico, mas não romano”. “Pois então o que pretendem se não são católicos romanos, quando eu o sou, os padres o são, o povo o é, e este santuário é de católicos romanos?”. “Qual nada”, contestou o Anacleto, “estamos em República e quem governa é o povo, e o povo há de fazer como e quando quiser; eu é que hei administrar as rendas da romaria, e não estes frades estrangeiros”. Fiz quanto pude para convencer o homem de que estava completamente laborando em erro, mas foi debalde.

Essa briga precisa ser detalhada para se compreender todo o contexto. Anacleto, um líder local, contestou a autoridade do bispo e dos redentoristas, argumentando que em uma república, o povo deveria governar e administrar as rendas da romaria. Esta resistência não só mostrava a resistência ao controle eclesiástico, mas também o poder e a influência das elites locais em um novo contexto político republicano.

É importante notar que esse primeiro embate entre o coronel Anacleto e Dom Eduardo ocorreu antes da chegada dos redentoristas. Já a intervenção do superior dos redentoristas, Padre Wiggermann, se deu em um conflito posterior, quando Anacleto liderou uma rebelião local contra os redentoristas em 1900. Esse segundo confronto entre Anacleto e a congregação evidencia as complexidades e os desafios da romanização, com Wiggermann reconhecendo a necessidade de adaptar as práticas religiosas às realidades locais para garantir a liberdade da comunidade.

Também sobre esse conflito, Idaibes da Páscoa Silva (2020), afirma que:

O conhecido conflito entre fazendeiros, encabeçado pelo coronel Anacleto Gonçalves, foi o ponto de partida que culminou na saída dos padres do arraial do Barro Preto. Nesse período, todos os trabalhos religiosos foram transferidos para Campinas e somente retornaram à antiga Barro Preto, após quatro anos. (Silva, 2020, p. 25)

As mudanças impostas pelo bispo e, depois, pelos redentoristas buscavam transformar a festa em uma celebração alinhada aos padrões romanos, eliminando práticas vistas como pagãs ou profanas. Essa tentativa, no entanto, encontrou forte resistência entre fiéis e autoridades locais, que valorizavam suas tradições. A romanização, concebida como processo de controle e homogeneização, deparou-se com barreiras culturais profundamente enraizadas. Nesse contexto, os redentoristas precisaram negociar: ao mesmo tempo em que impunham normas e disciplinamentos, incorporavam elementos do catolicismo popular, como as romarias e devoções locais. Essa dinâmica de confronto e adaptação revela a resiliência da fé popular e explica a consolidação da devoção ao Divino Pai Eterno em Trindade.

Os relatos de milagres associados ao Divino Pai Eterno ajudaram a consolidar a importância do santuário como centro de devoção, atraindo peregrinos de diversas regiões. Essas narrativas fortaleciam a fé popular e resistiam às tentativas de controle institucional. A prática de romarias ao santuário, mesmo fora da época festiva, evidenciava a perenidade e a profundidade da devoção. A intervenção dos redentoristas, embora tenha trazido mudanças significativas, também reconheceu a necessidade de integrar elementos das práticas populares no cotidiano da instituição. Essa integração foi crucial para o sucesso da romanização na região. Assim, a aceitação parcial das práticas populares pelos redentoristas mostra que a imposição de normas não foi absoluta, e que houve um grau significativo de negociação e adaptação. Essa dinâmica continua a ser relevante na análise das práticas religiosas contemporâneas.

No caso específico de Goiás, o catolicismo popular não apenas expressava a fé das comunidades, mas também funcionava como espaço de disputa simbólica e política. As práticas devocionais, ao mesmo tempo em que afirmavam identidades locais, eram atravessadas por tensões de autoridade com o clero romanizador. Assim, mais do que manifestações de religiosidade, constituíam arenas de negociação de poder e de redefinição cultural, fundamentais para compreender a trajetória do catolicismo no Brasil.

A atuação dos redentoristas em Trindade não só ajudou a consolidar a devoção ao Divino Pai Eterno, mas também demonstrou a importância de integrar elementos do catolicismo popular às práticas institucionais. Essa integração foi crucial para a aceitação e o crescimento da fé católica na região, mostrando a necessidade de um equilíbrio entre tradição e inovação.

A trajetória do santuário do Divino Pai Eterno em Trindade evidencia, portanto, como a devoção popular se articulava com o projeto eclesial em um processo marcado por disputas,

acomodações e reelaborações. Mais do que um simples contraste entre tradição popular e normas institucionais, esse percurso revela um campo dinâmico de negociação, que ajuda a compreender os conflitos e arranjos que marcaram a história religiosa em Goiás.

Essa análise é essencial para compreendermos as dinâmicas de poder e a evolução das práticas religiosas no Brasil. As práticas de devoção popular, como as romarias e as festas religiosas, desempenham um papel crucial na manutenção da identidade cultural e espiritual das comunidades locais de Goiás e do Brasil. Essas práticas não só fortalecem a coesão social, mas também oferecem uma forma de resistência e adaptação às mudanças sociais e culturais. A interação entre o catolicismo popular e o romanizado em Trindade é um exemplo de como a fé pode se adaptar e evoluir diante de novos desafios.

No caso da devoção ao Padre Eterno, trata-se de uma das poucas no Brasil dedicada à pessoa de Deus Pai, apesar da imagem consagrada representar as três pessoas da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. Um estudo realizado por Cândido Mendes de Almeida mostra a particularidade do fenômeno desta devoção na segunda metade do século XIX (1860) sobre as paróquias brasileiras (Tabela 1).

Tabela 1: Levantamento das paróquias brasileiras em 1860.

Titulos	Números	%
Trindade e Espírito Santo	28	02,17
Cristo	93	07,21
Maria	599	46,43
Santos	427	33,10
Santas	125	09,69
sem indicações	18	01,40
Total geral	1.290	100

Adaptado do estudo de Cândido Mendes de Almeida (1866).

Apesar de a tabela acima reunir em um único dado as três pessoas da Santíssima Trindade cristã, observa-se que a maior parte das paróquias dedica-se ao “Sagrado Coração de Jesus” ou ao “Divino Espírito Santo”. São raríssimas, contudo, as igrejas devotadas especificamente ao “Pai Eterno” — à primeira pessoa da Trindade —, sendo o Santuário de Trindade uma das poucas conhecidas no Brasil (e mesmo no mundo) com essa dedicação exclusiva.

Embora a devoção a Santíssima Trindade, em termos teológicos, devesse se sobrepor a qualquer outra devoção, o fato é que não é comum uma devoção direta a “Deus Pai”, uma vez

que a ideia de uma devoção denota no catolicismo geralmente a ideia de interceção de uma entidade junto a Deus. Por esta razão, não raramente os devotos do “Padre Eterno (teológica, mas não devocional) ao tratá-lo como “santo”, chegando a pedir a interceção do próprio Deus a Ele mesmo.

A devoção ao Deus Pai, especialmente no contexto da festa do Divino Pai Eterno em Trindade, apresenta uma singularidade rara dentro da prática religiosa católica. Jacques Le Goff, em sua obra "O Deus da Idade Média", discute a percepção de Deus durante esse período, destacando a multifacetada relação dos fiéis com a divindade. Na Idade Média, Deus Pai era frequentemente percebido como uma figura distante e autoritária, o supremo juiz e legislador do universo. Essa imagem, embora imponente, criava uma barreira entre o devoto e a divindade, frequentemente necessitando da intercessão dos santos para mediar essa relação (Le Goff, 2007).

A transformação dessa percepção de Deus Pai ao longo dos séculos é fundamental para entender a devoção contemporânea em Trindade. Le Goff destaca que, durante a Idade Média, o culto a Deus Pai era muitas vezes absorvido pela devoção a Cristo e à Virgem Maria, que eram vistos como intercessores mais acessíveis. Essa estrutura intermediária pode ser observada na prática devocional de Trindade, onde a imagem da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria representa uma continuidade dessa tradição intermediadora, mas com um foco distinto na figura de Deus Pai (Le Goff, 2007).

A especificidade da devoção ao Divino Pai Eterno em Trindade, comparada com outras práticas devocionais, revela uma adaptação única do catolicismo popular. Le Goff argumenta que a Idade Média estabeleceu a base para muitas das práticas devocionais modernas, mas a devoção direta a Deus Pai, como observada em Trindade, é uma inovação significativa. Essa devoção desafia a tendência medieval de intercessão e sugere uma relação mais direta e pessoal com a divindade, refletindo uma evolução no entendimento teológico e devocional dos fiéis (Le Goff, 2007).

Outro aspecto importante discutido por Le Goff é a maneira como a teologia medieval moldou a relação dos fiéis com o espaço sagrado. Durante a Idade Média, os santuários e igrejas eram considerados lugares de encontro direto com o divino. Em Trindade, essa tradição é mantida, mas com uma particularidade: o espaço sagrado do santuário do Divino Pai Eterno não apenas acolhe os fiéis, mas também é continuamente transformado por eles. As práticas devocionais dos romeiros, que incluem a peregrinação e as oferendas, tornam o santuário um lugar vivo e dinâmico, refletindo a interação contínua entre o sagrado e o profano (Le Goff, 2007).

A devoção ao Divino Pai Eterno também pode ser vista como uma expressão da resistência e adaptação das práticas religiosas locais às influências externas. Le Goff observa que, na Idade Média, a Igreja frequentemente impunha formas de culto que buscavam centralizar e uniformizar a prática religiosa. Em Trindade, a romanização tentou alinhar a devoção local aos padrões romanos, mas a forte presença da devoção popular ao Divino Pai Eterno resistiu a essa uniformização. Essa resistência não é apenas um reflexo da persistência das tradições locais, mas também uma demonstração da capacidade de adaptação e ressignificação das práticas devocionais pelos fiéis (Le Goff, 2007).

A análise de Le Goff sobre a figura de Deus na Idade Média também destaca a evolução da compreensão de misericórdia e justiça divina. Durante a Idade Média, Deus Pai era frequentemente visto como um juiz severo, mas também como fonte de toda misericórdia. Essa dualidade está presente na devoção ao Divino Pai Eterno em Trindade, onde a imagem de Deus Pai é simultaneamente uma figura de poder e de compaixão. Os fiéis recorrem a Ele não apenas em busca de bênçãos, mas também como um intermediário capaz de compreender e responder às suas necessidades humanas (Le Goff, 2007).

A importância do contexto histórico e cultural na formação das práticas devocionais é outro ponto destacado por Le Goff. A Idade Média foi um período de intensas transformações sociais e religiosas, que moldaram profundamente a relação dos fiéis com o divino. Em Trindade, a devoção ao Divino Pai Eterno reflete essas influências históricas, mas também incorpora elementos culturais específicos da região. A presença dos redentoristas e a romanização são exemplos de como influências externas foram assimiladas e transformadas pela comunidade local, resultando em uma prática devocional única e profundamente enraizada na identidade cultural de Trindade (Le Goff, 2007).

Desta forma, podemos perceber a dimensão simbólica e emocional da devoção ao Divino Pai Eterno. A relação dos fiéis com o sagrado é mediada por símbolos e rituais que conferem significado e coesão à comunidade. Em Trindade, a imagem do Divino Pai Eterno e a prática da romaria são elementos centrais que articulam a fé e a identidade coletiva dos romeiros. Esse processo de simbolização e ritualização é essencial para a manutenção e continuidade da devoção, evidenciando a profunda conexão entre o sagrado e a vida cotidiana dos fiéis (Le Goff, 2007).

As romarias, como expressão coletiva de deslocamento físico e espiritual, podem ser interpretadas à luz das categorias de religiosidade popular que tensionam práticas instituídas e vivências comunitárias. Seguindo a análise de Camargo (1973), o catolicismo popular no Brasil constitui-se como um sistema de crenças capaz de reelaborar normas oficiais e ressignificar

símbolos institucionais. Nesse sentido, a devoção ao Divino Pai Eterno exemplifica a forma como a fé popular não apenas resiste, mas também transforma a própria dinâmica de romanização, produzindo um campo híbrido em que coexistem imposição clerical e criatividade devocional. Tal perspectiva permite compreender a romaria não apenas como tradição cultural, mas como arena de negociação simbólica e social.

Desse modo, as práticas de devoção em Trindade revelam mais do que manifestações espontâneas de fé: elas constituem um espaço de mediação entre diferentes lógicas religiosas. Ao mesmo tempo em que preservam elementos do catolicismo popular — como promessas, festas e peregrinações —, também incorporam os mecanismos de disciplinamento introduzidos pela romanização. Essa dupla dinâmica mostra que a religiosidade local não pode ser reduzida a mera resistência ou assimilação, mas deve ser entendida como processo histórico de negociação, no qual Igreja e comunidade se moldam mutuamente

1.3 A cidade e a festa: de Barro Preto à Trindade

A cidade de Trindade, ainda no final do século XIX, teve seu nome alterado de Barro Preto para Trindade em 16 de julho de 1890, em homenagem à Santíssima Trindade e ao movimento religioso que se consolidava na região. Segundo Jacob explica esse processo de mudança de nome:

A própria cidade, no final do século passado, deixando o nome de Barro Preto, firmou-se como Trindade, numa alusão à Santíssima Trindade e a seu santuário. Ainda assim houve quem tentasse mudar o nome da cidade para Divinópolis, em função do Divino Padre Eterno. Isto se deu quando da elevação à condição de cidade e criação da Comarca, pela Lei 825 de 20 de junho de 1927. A lei trouxe o nome de “Comarca de Divinópolis”, porém o nome ficou somente no papel, não teve aplicação geral. (Jacob, 2000, p. 86-87).

Ao se discutir o desenvolvimento da romaria do Divino Pai Eterno ao longo dos anos, faz-se importante debater não apenas seu aspecto histórico, mas igualmente sua atualidade. Os registros históricos deixados no Museu da Memória em Trindade,² além de outros presentes no Arquivo Histórico de Goiás⁸, mostram que a romaria foi acompanhando o crescimento da cidade.

⁸O Arquivo Histórico Estadual de Goiás é uma instituição localizada na Praça Cívica, em Goiânia, e faz parte do complexo da Agência Goiana de Cultura (AGEPEL). Este arquivo é responsável por abrigar e organizar documentos históricos significativos do estado de Goiás. Sua fundação está ligada aos primeiros tempos de Goiânia, sendo oficializado em 1976 após a transferência de documentação considerada permanente e histórica do Arquivo Geral do Estado.

Outra mudança fundamental foi a tentativa de separação entre o sagrado e profano, pois durante muitos anos esses eventos aconteciam de forma única, ou seja, ranchões de dança, bingos, música ao vivo entre outros ocorriam em lugares que hoje é reservado para aqueles que vão a Trindade para rezar e descansar. Atualmente, todavia, os demais festejos como *shows*, bares e demais tipos de lazer foram transferidos para uma área pública próximo ao lago municipal.

Na literatura encontramos referências importantes sobre esta tentativa de separação entre “sagrado” e “profano” durante festas religiosas. A começar por Émile Durkheim (2001), que estabeleceu a distinção radical entre estes dois termos. Desde então, as ciências sociais têm trabalhado pela configuração das religiões ao estabelecer quais os elementos possíveis cada sociedade seleciona como sagrado e quais entende como profano. Ou seja, o que caracteriza qualquer religião, na perspectiva durkheimiana, é a clara separação entre o sagrado e o profano e os elementos que ele inclui cada uma dessas categorias.

Mais tarde, Mircea Eliade (1959) retomou esta discussão a partir de uma perspectiva da fenomenologia, diferenciando lugares sagrados ou teofanias, das manifestações que nelas ocorrem, o que chamou de “hierofanias”. Esses espaços sagrados onde os ritos aconteceriam em tempos também sagrados, existiriam em todas as sociedades, mas com predominância absoluta nas chamadas sociedades arcaicas. Todavia, mesmo nas sociedades modernas, mais secularizadas, o sagrado permanece presente, embora com dinâmicas diferentes. Ali a tentativa de separação mais visível dos espaços sagrados (dentro de uma diversidade religiosa que dificulta sua delimitação) dos espaços seculares, tornou-se o ponto de partida de uma tentativa de “Estado Laico”, o que pode ser observado na citada tentativa do poder público de Trindade de levar as festas “profanas” para um espaço público adequado da cidade.

No que tange às peregrinações, há uma confluência de espaços (ermidas⁹ e santuários) e tempos sagrados (festival), mas também profanos, que estão entrelaçados, o que demonstra muito visivelmente que a separação demasiado rígida entre sagrado e profano proposta por Durkheim tem seus limites como categoria histórica. (Deus, 2000)

Em estudo realizado sobre as romarias numa perspectiva antropológica Salvador Becerra (2009, p. 14-15) descreve o sagrado e profano nesses eventos a partir da seguinte reflexão:

O santuário é um lugar privilegiado para estabelecer esta comunicação direta; a missa, que costuma ser celebrada na chegada dos peregrinos, ou o terço em outra ocasião,

⁹ *Ermida* é uma pequena capela ou templo, geralmente localizado em áreas rurais ou afastadas dos centros urbanos, destinada à devoção popular. Diferencia-se das igrejas paroquiais por sua simplicidade arquitetônica e pela função de acolher práticas religiosas locais.

nem sempre é o momento ideal ou o mais frequentado para estes contactos. A imagem será visitada ao longo do dia ou várias vezes por ocasião de oferendas de velas, esmolas, orações e visitas, como se de um amigo ou conhecido, mas o momento mais esperado é a procissão pelo santuário. Esta separação radical entre o sagrado e o profano, que não é apoiada pela Etnografia, influenciou as sociedades ocidentais e as ciências da religião, embora pareça, vacilam em muitas sociedades mediterrânicas atuais. Para explicar a gênese, esta dissecação nítida deve ser levada em conta [...] Estes locais são visitados em tom festivo, sem ignorar a natureza penitencial, que sem dúvida tem sido um fator importante no desenvolvimento de devoções e peregrinações, e com o propósito de vivenciar emoções intensas [...] O interesse geral pelo estudo das festas populares surge da convergência não só de todas as artes populares, mas da maior parte das artes populares, atividades sociais e econômicas de uma cidade. Assim, as artes rítmicas: dança, canto, música, poesia, fantasia, decoração, as chamadas manifestações folclóricas, nunca manifesta-se melhor do que nesses atos espontâneos e expansivos; juntamente com as ações econômicas que com feiras e mercados sempre acompanham ou servem de base para o festival e manifestações estritamente religiosas.

Estas manifestações que se fundem num mesmo evento ou espaço permanecem nas festas populares, e em Trindade não seria diferente, pois há pessoas que participam da festa anual para participar das novenas, e tem aqueles que vão somente para acompanhar *shows* ou sentar-se à mesa de um estabelecimento para acompanhar o movimento das pessoas que chegam em Trindade no período da Festa, principalmente nos três últimos dias.

Figura 3: Igreja Matriz em 1920



Figura 4: Igreja Matriz em 2023



Fonte: <https://trindadego.com.br/igreja-matriz>

Na figuras 03 (fotografia de 1920), é possível analisar a igreja matriz como ponto principal da cidade em razão de sua edificação, ladeada pela casa dos padres (à sua direita), e tendo de frente a praça principal com coreto, bancos e árvores (à frente). A instituição é centralizada na cidade de Trindade e se observa a manutenção de seu estilo pelas décadas seguintes; nela, há a entrada principal e as duas torres em destaque” (Silva, 2020, p. 27-28).

Figura 5: Altar da Igreja Matriz, início do século XX



Figura 6: Altar da Igreja Matriz, início do século XX



Fonte: Arquivos redentoristas de Goiânia e de Gars.

Já o Santuário do Divino Pai Eterno (Figuras 07 e 08) é um lugar marcado por uma trajetória de edificação e que representa a fé de devotos de todo o mundo. Em 1957, com a criação e instalação da Arquidiocese de Goiânia, Dom Fernando Gomes dos Santos, primeiro arcebispo desta Arquidiocese, apresentou um projeto para a construção do Santuário (Silva, 2020).

Figura 7 e 8: Santuário do Divino Pai Eterno, ainda não finalizado. Trindade GO – 1983



Fonte: Silva, 2020.

A partir de 1974 já se celebrava missas e novenas no local em construção. Todavia, já em 1943, Dom Emanuel Gomes de Oliveira, arcebispo de Goiás à época, fez o lançamento da Pedra Fundamental do atual Santuário Novo e no ano de 1955, apesar de todos os esforços, a obra ainda não havia saído dos alicerces.

Conforme Silva (2020), o conceito de templo vai além de um espaço físico estático; ele é vivenciado e modificado pelos fiéis, especialmente em relação ao lugar, conferindo-lhe novos significados e dimensões. Esta perspectiva se torna evidente com o crescimento contínuo da romaria ao Divino Pai Eterno em Trindade, que tem transformado o santuário tanto em termos físicos quanto simbólicos.

A distinção entre sagrado e profano, discutida por Durkheim (2001) e Eliade (1959), ajuda a compreender não apenas a organização espacial da festa em Trindade, mas também os mecanismos de controle social nela implicados. Ao relegar feiras, barracas e apresentações musicais a áreas periféricas, a administração do santuário não só preserva o espaço religioso central, mas também estabelece fronteiras simbólicas que reforçam a autoridade eclesiástica sobre a definição do que é legítimo ou não no interior da romaria. Assim, mais do que uma simples separação de atividades, trata-se de um processo de ordenamento do sagrado, que evidencia as tensões entre práticas populares e disciplina institucional.

A transformação do santuário reflete, assim, uma relação dinâmica entre o espaço sagrado e a comunidade de fiéis. Silva (2020) argumenta que o santuário é continuamente modificado pela vivência e pelas práticas dos romeiros, que conferem novos significados e usos ao espaço. Essa relação é um testemunho da adaptabilidade da fé popular, que se molda às condições contemporâneas sem perder suas raízes históricas e culturais.

Sendo assim, a análise da relação templo/território em Trindade destaca a importância da territorialidade na formação da identidade religiosa. O santuário do Divino Pai Eterno não é apenas um local de culto, mas um espaço de encontro, memória e significação coletiva. A evolução do santuário, desde suas origens humildes até a os dias de hoje, ilustram como o espaço sagrado é um reflexo vivo da fé e da devoção das comunidades que o vivenciam e transformam (Almeida, 2020; Silva, 2020; Tavares, 2016).

Dom Eduardo Duarte e Silva (que esteve à frente da diocese de Goiás entre 1890 e 1907) teve uma presença significativa na história da romaria do Divino Pai Eterno. Apesar de seu temperamento intempestivo e seu rigorismo doutrinário, muitas vezes Dom Eduardo se comoveu pelas manifestações de fé que encontrou no povoado. Em sua autobiografia, o bispo dedicou dois capítulos às celebrações do Pai Eterno. Sua preocupação com a ortodoxia católica e com a manutenção da ordem levou-o a buscar ajuda externa para administrar o crescente fluxo de fiéis que se dirigiam ao santuário em Trindade.

A chegada dos redentoristas ao Brasil representou, portanto, para os confrades bávaros que há 21 anos sofriam com o exílio imposto pelo Império Alemão¹⁰ um retorno ao antigo espírito missionário tão encorajado por Santo Afonso. Na Europa, onde se registrava um intenso avanço da secularização, os espaços para missões estavam se reduzindo. Para aqueles sacerdotes, a vinda para o Brasil significou a continuidade de sua missão evangelizadora em um novo continente, onde poderiam desempenhar um papel crucial na disseminação da fé e na organização das práticas religiosas.

Segundo Silva (2020), o movimento missionário católico durou muitos séculos na Europa, sendo impulsionado inicialmente pelas missões internas para reforçar a fé em tempos de Reforma e Contrarreforma. Peter Burke (1989) descreveu a “vitória da Quaresma” sobre as celebrações populares, referindo-se ao triunfo das práticas religiosas mais austeras sobre as festividades mais exuberantes, um reflexo do rigorismo religioso de certos setores da Igreja nos séculos XVII e XVIII.

Durante os séculos XVIII e XIX, o combate iluminista aos missionários foi significativo, especialmente na Europa, onde a modernidade e o racionalismo buscavam deslegitimar as tradições religiosas. No entanto, na contramão desse movimento, o missionarismo católico cresceu de forma significativa, demonstrando resistência e adaptação às novas condições culturais e sociais. Este foi o caso dos redentoristas, cuja expansão principal ocorreu ao longo do século XIX, e dos jesuítas, reabilitados sob o ultramontanismo, que promoveram a centralização do poder papal e a defesa da ortodoxia católica.

A chegada dos redentoristas e sua administração do Santuário de Trindade reorganizaram a prática religiosa local e reforçaram a presença e a influência da Igreja na região. Embora a romaria já fosse um evento central antes da chegada dos redentoristas, sua presença constante introduziu novas formas de organização e disciplina. Na prática, eles estabeleceram um calendário litúrgico regular, implantaram novenas e missões populares, ampliaram a estrutura física do santuário e centralizaram a administração dos recursos, antes controlados pela Irmandade leiga. Ao mesmo tempo, procuraram disciplinar as práticas festivas consideradas excessivas, como danças e atividades comerciais, redirecionando a devoção para ritos mais alinhados à romanização. Assim, mesmo enfrentando resistência, conseguiram progressivamente consolidar sua autoridade sobre a festa.

A celebração de festas religiosas foi alvo privilegiado da política de romanização. Em várias partes do Brasil, grandes centros de devoção sofreram com o afastamento de leigos de

¹⁰Sobre o assunto, ver: Gomes Filho (2019)

sua liderança, sendo a gestão transferida, às vezes à força, para o clero. A diocese de Goiás, assumida por Dom Eduardo, tinha duas grandes romarias com grande afluência de pessoas: a festa da Nossa Senhora da Abadia, na região de Muquém (no atual município de Niquelândia), e a do Padre Eterno, em Barro Preto (atual município de Trindade) (Tavares, 2016).

Dom Eduardo Duarte e Silva, em sua autobiografia, frequentemente contestava a clareza e a autenticidade das devoções populares que encontrava. Segundo ele, essas práticas, apesar de expressarem uma religiosidade fervorosa, estavam distantes dos padrões ritualísticos e doutrinários estabelecidos pela Igreja Católica Romana. Essa resistência se deve, em grande parte, ao movimento de romanização que buscava alinhar as práticas religiosas locais aos preceitos da Santa Sé. Conforme Quadros (2017), os redentoristas foram enviados para Goiás com a missão de normatizar e controlar as romarias populares, consideradas excessivamente sincréticas e desvinculadas da ortodoxia católica.

A crítica de Dom Eduardo às práticas religiosas populares pode ser entendida dentro do contexto maior da romanização. Esse movimento visava substituir práticas consideradas “pagãs” pelo catolicismo romano. A presença dos redentoristas em Goiás e em outros centros de peregrinação do Brasil era uma estratégia sistemática e organizada para obter maior controle clerical sobre essas celebrações. A romanização, portanto, não era apenas uma imposição doutrinária, mas também uma tentativa de disciplinar as expressões de fé e centralizar o poder religioso nas mãos do clero (Quadros, 2014).

Como observa Quadros (2017), os esforços romanizadores não se traduziam apenas em resistência aberta, mas também em processos de negociação que geraram formas híbridas de prática religiosa. Em Goiás, isso significou que elementos do catolicismo popular - promessas, rezas e rituais comunitários - foram parcialmente incorporados aos formatos oficiais, ao passo que outros foram reconfigurados ou marginalizados. A contribuição dos redentoristas, nesse sentido, não pode ser vista apenas como imposição, mas como parte de um campo de disputas em que práticas se perderam, outras foram transformadas e algumas ganharam novo sentido.

A resistência à romanização era também política. Goiás, na transição para o século XX, era liderado por maçons e anticlericais, representados pelos Bulhões, que se opunham ao controle eclesiástico. Esse cenário político dificultava ainda mais os esforços de Dom Eduardo e dos redentoristas, que tinham que lidar com uma população majoritariamente rural e isolada, além das pressões externas de um governo pouco favorável à Igreja Católica (Quadros, 2014).

No entanto, a presença dos redentoristas, foi crucial para a romanização das romarias em Goiás. A atuação desses religiosos, exemplifica como a estratégia missionária conseguiu, gradualmente, influenciar e modificar as práticas religiosas locais. Esses missionários não

apenas introduziram novos rituais e normas, mas também procuraram moldar a devoção local segundo a liturgia oficial. Implantaram novenas e missas regulares, organizaram procissões com roteiros definidos e reforçaram a prática da confissão e da comunhão como parte essencial da romaria. Ao mesmo tempo, estabeleceram normas disciplinares que limitavam danças, festas e atividades consideradas profanas, além de centralizar a administração dos recursos do santuário. Assim, a devoção popular foi progressivamente integrada aos preceitos católicos, promovendo uma transformação significativa no perfil da romaria (Quadros, 2014).

Dom Eduardo, em seus escritos, reconheceu a complexidade de integrar a devoção popular ao sistema ritualístico da Igreja. Ele percebeu que, para muitos fiéis, a romaria ao Divino Pai Eterno era mais do que um ato religioso; era uma expressão de identidade comunitária e cultural. Esta percepção levou a uma abordagem mais conciliatória por parte dos redentoristas, que começaram a valorizar e incorporar alguns aspectos das práticas populares, mantendo a essência da romanização, mas respeitando a vivência espiritual das comunidades locais (Quadros, 2014).

Portanto, a história da romanização em Goiás, particularmente em Trindade, ilustra a tensão contínua entre a centralização e a autonomia das práticas religiosas. Dom Eduardo e os redentoristas enfrentaram o desafio de equilibrar a imposição de normas doutrinárias com a necessidade de manter a adesão e a fé dos devotos. Essa dinâmica de conflito e negociação é uma parte crucial da história religiosa brasileira, mostrando como a fé popular e a estrutura eclesial podem, eventualmente, encontrar um terreno comum para coexistência e crescimento mútuo (Quadros, 2014).

Com o passar das décadas, Trindade e sua romaria ao Divino Pai Eterno continuaram a se desenvolver. No início do século XXI, a romaria, que antes era mais restrita ao estado de Goiás, tornou-se uma das maiores e mais conhecidas do Brasil.

CAPÍTULO 2: REDENTORISTAS E TRINDADE: CONFLITOS, DIFICULDADES E CONTRIBUIÇÕES

A história da Congregação do Santíssimo Redentor e de sua inserção em Goiás é parte de um processo mais amplo de circulação religiosa entre a Europa e o Brasil, no qual espiritualidade, política e práticas devocionais se entrelaçam. Este capítulo examina como o carisma redentorista, nascido na Itália do século XVIII, foi reinterpretado em contextos de fronteira missionária, culminando na presença dos padres alemães em Trindade e na reorganização da festa do Divino Pai Eterno.

O capítulo está dividido em cinco seções. A seção 2.1 analisa a espiritualidade redentorista e sua expansão a partir de traços biográficos de Santo Afonso Maria de Ligório, São Geraldo Majella e São Clemente Maria Hofbauer, evidenciando como suas trajetórias moldaram um modelo missionário voltado aos pobres e marginalizados. A seção 2.2 explora as biografias de Gebardo Wiggermann e José Francisco Wand, contextualizando o encontro entre o carisma redentorista e o catolicismo popular em Goiás, entre 1894 e 1937. A seção 2.3 discute o projeto de romanização, os conflitos entre os missionários, e a antiga irmandade local, incluindo o interdito da festa e as tensões com Dom Eduardo Duarte da Silva. A seção 2.4 aborda as dificuldades na romanização da devoção ao Divino Pai Eterno, situando-a no processo mais amplo de disciplinamento e centralização da Igreja Católica no Brasil republicano. Por fim, a seção 2.5 analisa os desdobramentos socioculturais da presença redentorista em Trindade, enfatizando as formas híbridas de religiosidade que emergiram da negociação entre a autoridade clerical e a fé popular.

A leitura conjunta dessas partes permite compreender que a atuação redentorista em Goiás não se limitou à imposição de normas litúrgicas ou à reorganização institucional da Igreja, mas expressou um contínuo processo de adaptação e tradução cultural da espiritualidade europeia diante das realidades do sertão brasileiro. O capítulo, portanto, investiga a romanização não como ruptura, mas como campo de tensão, onde práticas e crenças locais foram reinterpretadas à luz de uma religiosidade missionária itinerante, moralizadora e sensível à experiência popular do sagrado.

2.1 A espiritualidade redentorista e sua expansão: uma análise por meio de traços biográficos.

A Congregação do Santíssimo Redentor foi fundada no contexto da crise da cristandade barroca e das transformações sociais do século XVIII europeu. Sob o impacto do Iluminismo,

do Jansenismo e da centralização absolutista, a Igreja Católica buscava redefinir sua presença social diante de um mundo cada vez menos submisso à autoridade eclesial. É nesse cenário que Santo Afonso Maria de Ligório organiza, em 1732, um modelo de missão popular voltado para os pobres e “abandonados” (sob a ótica eclesiásial) das regiões rurais do Reino de Nápoles, dando origem a uma forma específica de atuação religiosa: pastoral, itinerante, fortemente moralizada e articulada à experiência do sagrado vivida nas margens da Igreja oficial (Peña, 2013; Perpétuo Socorro, 2023).

Santo Afonso nasceu em Marianella (a 8 km de Nápoles) em 27 de setembro de 1696. Foi batizado em 29 de setembro, na paróquia de Santa Maria dei Vergini, em Nápoles. No registro de batismo constam vários prenomes, conforme a prática devocional da época: “Afonso Maria Antônio João Francisco Cosme Damião Miguel Ângelo Gaspar de Ligório”, sendo “de Ligório” o sobrenome familiar; no uso corrente, fixou-se “Afonso Maria de Ligório”. Seu pai era José Liguori (Ligório) e sua mãe, Catarina Ana Cavalieri, de origem espanhola. O prenome “Afonso” decorreu da devoção materna a Santo Ildefonso de Toledo; “Maria” indicou consagração mariana; “Cosme” e “Damião” referiram-se à festa litúrgica celebrada na véspera do nascimento; “Miguel” ao dia do batismo (São Miguel Arcanjo). Os demais prenomes repetiam padroeiros de parentes próximos.

Em 1721, aos 25 anos, Afonso atuava como advogado e a família projetava para ele carreira no foro. Por orientação do pai, passou a frequentar teatro e ópera e a visitar famílias de posição social elevada. Segundo o mesmo autor, desde os 18 anos o pai o levava anualmente a retiros espirituais, ora com os jesuítas em Cornocchia, ora na casa dos Padres da Missão (Vicentinos). Em 1714, durante o retiro com os jesuítas em Cornocchia, começou a considerar dedicar a vida ao serviço de Deus como leigo. Aos 19 anos, transferiu-se do oratório juvenil de sua paróquia — associação leiga de formação espiritual para jovens — para o Oratório de Nossa Senhora da Visitação, destinado a jovens bacharéis e doutores em Direito, onde passou a integrar um grupo de prática espiritual e serviço.

Por muito tempo, tais médicos iam ao Hospital de Santa Maria del Popolo ou ao Hospital dos Incuráveis, em Nápoles, para realizar atos de caridade em favor dos doentes. Esse hospital contava então com mais de 600 mulheres e 500 homens. Era uma das maiores e mais bem organizadas instituições hospitalares da Europa. Nessa época, Afonso pertencia a outra instituição de caridade, a Irmandade de Santa Maria da Misericórdia, comumente conhecida como Misericordiella, que prestava assistência a padres e peregrinos pobres ou aos detidos nas prisões do arcebispado. Ele renunciou à instituição em 1726, quando estava prestes a ser ordenado padre e não podia mais cumprir com suas obrigações. Em 23 de setembro do ano

seguinte, Afonso recebeu a tonsura, tornando-se membro do estado clerical. Em 23 de dezembro daquele ano, 1724, recebeu as quatro ordens menores. No ano seguinte, Afonso renunciou formalmente a todos os seus direitos de primogênito perante um tabelião em favor de seu irmão. Em 22 de setembro de 1725, recebeu o subdiaconato e, em 6 de abril de 1726, recebeu o diaconato e autorização do Cardeal Pignatelli para pregar nas igrejas da capital. Iniciou sua carreira como um pregador muito requisitado, especialmente nas igrejas onde se celebravam as Quarenta Horas de Adoração ao Santíssimo Sacramento (Peña, 2013).

Ordenado sacerdote, recebeu do Cardeal Pignatelli a autorização para ouvir confissões. O número de penitentes de todas as classes e condições que vinham a ele era expressivo. A principal característica da vida apostólica de Afonso foi realizar missões populares, especialmente nas aldeias mais remotas, onde se encontravam as pessoas mais pobres e ignorantes em matéria religiosa.

Quanto à sua vida missionária, ao iniciar as missões, ele exigiu que o clero o recebesse às portas da cidade com o toque de todos os sinos, bem como um convite foi feito na praça, seguido por um breve sermão. Juntamente com o povo, ele ia à igreja onde adorava o Santíssimo Sacramento e abria a Missão. De manhã, ele fazia um sermão para aqueles que iriam para o campo, e então alguns missionários iam ouvir as confissões dos homens e outros das mulheres. Após o almoço, dois de seus missionários faziam palestras: uma para os meninos e outra para as meninas. À tarde, após as vésperas¹¹, ele reunia as mulheres e cantava o terço à Virgem em italiano, não em latim.

Afonso viveu numa época em que a Igreja Católica passava por um período de grandes desafios e mudanças e enfrentava um período em que a autoridade do Papa era questionada num momento de crescente afirmação do poder dos Estados nacionais, que muitas vezes tentavam controlar a Igreja em seus territórios, diminuindo a influência papal. Ademais, as ideias iluministas se espalhavam com a promoção da razão e da ciência, contra as quais a Igreja Católica buscou reafirmar sua liderança e seu papel na sociedade, tentando se adaptar às novas realidades sem renunciar a sua doutrina e autoridade (Perpétuo Socorro, 2023).

Assim, a Congregação do Santíssimo Salvador, que mais tarde se tornaria a Congregação do Santíssimo Redentor (os Redentoristas), foi idealizada e fundada por Afonso de Ligório, Maria Celeste Crostarossa e padre Antônio Maria Tannoia entre as décadas de 1720 e 1730. À época, a Igreja enfrentava desafios como a crescente tensão entre o poder da Igreja e o dos Estados, a necessidade de fortalecer sua própria estrutura hierárquica e a luta contra

¹¹ Oração do entardecer da Liturgia das Horas (Ofício Divino), rezada diariamente como parte do ciclo litúrgico.

práticas religiosas que eram consideradas desregradas ou sem disciplina. O principal motivo para a fundação da Congregação do Santíssimo Salvador estava profundamente ligado aos ideais do *contemptus mundi*, ou seja, o desprezo pelas coisas do mundo material, que eram bastante presentes naquela época (Perpétuo Socorro, 2023).

A partir de 1732, ele se uniu a outros padres, sob a direção de Monsenhor Falcoia, Bispo de Castellammare, para se dedicar a esses camponeses. Ele notou que muitas vezes eles não tinham acesso aos sacramentos ou à pregação, o que levava muitos a morrer na ignorância das doutrinas católicas. Afonso atribui essa situação à escassez de sacerdotes dedicados especificamente a esse público, devido aos custos e dificuldades envolvidas (CSSR, 2004).

Em 1734 Santo Afonso escreveu uma carta ao Papa cujo objetivo era obter a aprovação para fundar uma congregação que pudesse fortalecer o trabalho missionário, atendendo às necessidades espirituais das comunidades mais pobres e distantes das seis províncias do reino de Nápoles. Assim ele propôs à Igreja a criação de uma congregação religiosa composta por padres seculares, dispostos a servir às necessidades espirituais desses camponeses pobres. Ao mesmo tempo, ele estabeleceu um princípio de religiosidade que busca romper com práticas religiosas superficiais, controladas pelo Estado ou consideradas pouco ortodoxas.

Para os líderes religiosos da época, incluindo Afonso, a falta de atenção da Igreja nas áreas rurais dos reinos italianos abria espaço para o surgimento de uma religiosidade popular misturada com práticas mágicas. Santo Afonso, no início, não via essas práticas como parte da fé cristã. Pelo contrário, ele as entendia como resquícios do paganismo, portanto, um sinal do abandono religioso que essas regiões mais afastadas sofriam.

A base da atuação dos padres da Congregação do Santíssimo Redentor como missionários foram as ideias religiosas mencionadas. Tais concepções foram essenciais para o trabalho dos religiosos não apenas na Europa, entre a segunda metade do século XVIII e o século XIX, mas também serviram de guia para os redentoristas que se aventuraram em regiões mais distantes, incluindo o Brasil. E foram sacerdotes desta congregação que adentraram o sertão goiano, vindo a atuar no antigo arraial do Barro Preto e hoje conta com um número grande de padres.

À luz desse horizonte, a formalização canônica seguiu em etapas complementares no início da década de 1730. Conforme Gomes Filho (2025), foi por meio desta última que Afonso obteve a permissão do bispo de Scala, Monsenhor Guerreiro, para guiar a fundação de uma nova congregação feminina sob a liderança de Crostarosa, em 1731. Já o braço masculino dos Redentoristas, surgiu no ano seguinte, igualmente impulsionado por supostas revelações místicas da freira, e teve sua Regra aprovada pelo Papa Clemente XII.

O ponto central do carisma da nova congregação era a premissa de que na Europa tinha cristãos subcristianizados, particularmente nas áreas rurais. Afonso acreditava que provavelmente tais cristãos europeus necessitavam da mesma atenção que há dois séculos era dedicada a gentios e pagãos nas Américas, Ásia e África.

Para além da figura de Santo Afonso, a trajetória de São Geraldo Majella (ou Magela) — irmão leigo redentorista — permite observar como o carisma da Congregação se materializou em práticas de missão popular e serviço cotidiano. Nascido em Muro Lucano em 06/04/1726, filho de Domenico (alfaiate) e Benedetta Galella, trabalhou em alfaiataria, serviu ao bispo de Lacedônia e tentou ingressar entre capuchinhos sem êxito por motivos de saúde.

Em 1749, após missão redentorista em sua cidade, foi aceito na Congregação do Santíssimo Redentor; cumpriu o noviciado em Deliceto e professou os votos em 16.7.1752. Como irmão leigo, combinou tarefas internas (sacristia, alfaiataria, portaria, enfermaria) com deslocamentos missionários no interior do antigo Reino de Nápoles (atual Foggia e Potenza), em atividades de catequese, visitas e assistência (Redemptorists Uk, 2024).

A saúde frágil reduziu sua permanência nas frentes itinerantes. Em 1755, com quadro compatível com tuberculose, foi transferido para Materdomini (Caposele), onde faleceu em 16/10/1755, aos 29 anos. Fontes devocionais registram ampla afluência popular aos ritos fúnebres, dado útil para compreender a rápida formação de memória santificadora em torno de um irmão leigo. A recepção posterior estruturou-se em marcos institucionais: beatificação em 29/01/1893, pelo papa Leão XIII e canonização em 11/12/1904, por Pio X.

Nessa direção, a biografia de São Geraldo funciona no capítulo como instrumento interpretativo: evidencia a centralidade dos leigos consagrados na logística e na pedagogia das missões redentoristas e explicita a articulação entre missão itinerante, espiritualidade doméstica e objetos devocionais, inclusive na recepção. Ademais, no contexto dessa mobilização simbólica e pastoral promovida pelos redentoristas, a difusão do culto a santos específicos articulava-se com trajetórias pessoais de missionários que assumiram o compromisso de enraizar a espiritualidade da congregação em novas fronteiras geográficas.

Todavia, este movimento de expansão para fora da península itálica somente se deu por meio de outro membro redentorista canonizado: São Clemente Maria Hofbauer. Entre repressões políticas, deslocamentos forçados e reconstruções institucionais, a trajetória de Hofbauer revela formas de ação que articularam missão, resistência e reinvenção do carisma redentorista fora do contexto italiano. É nesse campo tenso entre a impossibilidade de permanecer e a urgência de atuar que a expansão para a Europa Central se desenhou, não como

difusão linear, mas como resultado de movimentos que cruzam fronteiras geográficas, linguísticas e eclesiais. Para Gomes Filho (2025):

O sucesso da Congregação, no entanto, não foi a principal motivo para sua expansão para além dos reinos italianos. Antes, foram problemas políticos com o tradicional regalismo italiano que forçaram os redentoristas a atravessarem os Alpes em busca de missões na Europa central. Tal processo ocorreu principalmente por meio de Clemente Maria Hofbauer (1751-1820), cuja origem alemã levou ao Sacro Império os ideais da ‘recristianização’ do catolicismo popular reinante na Europa germânica. Este personagem foi o principal responsável pela expansão e sobrevivência da congregação, sendo consenso entre os estudiosos do tema que ‘Clemente foi, para a expansão da Congregação, o que foi o apóstolo Paulo para a expansão do cristianismo’ (Gomes Filho, 2025, p. 7).

Como se pode depreender do excerto acima, São Clemente assim como Santo Afonso foram essenciais para a fundação e consolidação da Congregação do Santíssimo Redentor, além de terem sido exemplo no trabalho missionário. Desta forma, constatamos que a atuação de São Clemente Maria Hofbauer no processo de expansão redentorista revela como deslocamentos forçados, experiências eremíticas e práticas pastorais inseridas em contextos de instabilidade política puderam conformar novas formas de presença eclesial em territórios marcados pela fragmentação social e pelo enfraquecimento da fé popular. Sua trajetória, longe de ser episódica, contribuiu para redefinir os limites geográficos e institucionais da Congregação, alicerçando-a em práticas cotidianas de cuidado, ensino, acolhimento e resistência.

A presença redentorista em espaços centrais e periféricos da Europa não apenas ampliou os horizontes missionários da ordem, mas reafirmou o compromisso com os segmentos socialmente vulnerabilizados. Essas experiências, incorporadas posteriormente à atuação redentorista em diferentes partes do mundo, tornaram-se referências duradouras de uma espiritualidade encarnada, itinerante e sensível às rupturas do tempo histórico.

A trajetória de Clemente Maria Hofbauer, nascido João Hofbauer em 26 de dezembro de 1751, em Tasswitz — atual território da República Tcheca —, expressa as tensões entre vocação religiosa e barreiras socioeconômicas no contexto europeu do século XVIII. Nono filho de uma família camponesa, enfrentou limitações materiais que dificultaram o ingresso em instituições eclesiais. Ainda que tenha cogitado a carreira militar, optou pelo sacerdócio, consolidando uma trajetória marcada por interrupções, apoios inesperados e constantes reconfigurações. Seu percurso desloca os limites da atuação religiosa tradicional, articulando inserção popular, enfrentamento a estruturas institucionais e ressignificações de pertencimento em um continente atravessado por conflitos, reconfigurações territoriais e perda de coesão social. Esses elementos foram fundamentais para o enraizamento da Congregação Redentorista em espaços extra-italianos.

Aos catorzes anos, deu início aos estudos de latim na casa paroquial. Impedido de prosseguir com os estudos eclesiásticos por limitações financeiras, precisou aprender um ofício. Em 1767, começou seu aprendizado em uma padaria, e em 1770, passou a trabalhar na padaria do mosteiro premonstratense Klosterbruck (Redentoristas, 2024).

As primeiras viagens de Clemente à Itália devem ser inseridas no contexto que animava os peregrinos do norte no século XVIII, o que culminaram em um período eremítico de Hofbauer em Tivoli. Assim, seu constante chamado ao sacerdócio encontra novas circunstâncias, enquanto o período de sua vida eremítica surgiu como um parêntesis na linha de continuidade e clareza que caracteriza sua personalidade e vocação. Foi nesse período que o até então João Hofbauer adotou o nome de Clemente Maria, mantendo por toda a vida o hábito da oração e do trabalho. Retornou ao mosteiro para retomar a profissão de padeiro e reiniciar seus estudos de latim. Apesar de ter concluído os estudos de Filosofia em 1776, percebeu que essa não era a trajetória de vida desejada, pois não se alinhava com seu anseio por apostolado.

Voltou para casa e viveu dois anos como eremita em Mühlfrauen. Por insistência de sua mãe, deixou o eremitério e tornou-se novamente padeiro. Desta vez, conseguiu um emprego em uma renomada padaria em Viena, onde conheceu duas senhoras influentes que custearam seus estudos. Aos 29 anos, ingressou na Universidade de Viena, mas frustrou-se com os cursos das disciplinas eclesiásticas, que considerava imersos em racionalismo e doutrinas não católicas (Ferrero, s/d).

Durante uma peregrinação à Itália em 1784, Clemente e seu companheiro de viagem, Tadeu Hübl, decidiram ingressar em uma comunidade religiosa. Ambos foram aceitos no noviciado redentorista de São Julião, em Roma. Em 19 de março de 1785, na festa de São José, Clemente e Tadeu tornaram-se redentoristas, proferindo os votos de pobreza, castidade e obediência. Dez dias depois, foram ordenados sacerdotes.

Poucos meses após a ordenação, os dois redentoristas estrangeiros foram convocados pelo Superior Geral, Pe. de Paola. Receberam a incumbência de retornar à Áustria e fundar ali uma casa da Congregação Redentorista. Essa nomeação era considerada um desafio incomum para dois recém-ordenados. Para Afonso de Ligório, a expansão da Congregação para além dos Alpes era um indício claro de que os Redentoristas perdurariam até o fim dos tempos.

A instabilidade política impediu a permanência de Clemente em sua terra natal. O imperador austríaco, que havia suprimido mais de mil mosteiros e conventos, não permitiria a fundação de uma nova ordem religiosa. Diante desse cenário, os dois redentoristas seguiram para a Polônia, chegando a Varsóvia em fevereiro de 1787. Embora a cidade, com seus 124.000 habitantes, abrigasse 160 igrejas e mais de 20 mosteiros e conventos, a realidade era de extrema

pobreza e baixa instrução, com moradias precárias e muitos indivíduos que haviam abandonado o catolicismo pela maçonaria.

A Polônia enfrentava uma grande turbulência política na chegada de Clemente em 1787. O rei Estanislau II era, na prática, um fantoche de Catarina II da Rússia. Anos antes, em 1772, o país já havia sofrido a primeira partição entre Áustria, Rússia e Prússia, processo que se repetiria em 1793 e, pela terceira vez, em 1795. A marcha conquistadora de Napoleão e seu exército pela Europa intensificaria ainda mais a tensão política. Durante os vinte anos de Clemente em Varsóvia, a paz foi quase inexistente (Owczarski, 1998).

Em Viena, Hofbauer e Hübl encontraram Pedro Kunzmann, um ex-colega padreiro e eremita na Itália, que se tornou o primeiro irmão redentorista fora da Itália. Os três chegaram a Varsóvia sem recursos financeiros. Reuniram-se com o Delegado Apostólico, o Arcebispo Saluzzo, que lhes confiou a Igreja de São Beno para o trabalho com a comunidade de língua alemã. Clemente deu início a um trabalho com órfãos. Quando o número de meninos ultrapassou a capacidade de sua residência, inaugurou o Refúgio Menino Jesus. Para garantir alimentação e vestuário aos garotos, dependia da mendicância.

Inicialmente, a abertura da igreja pelos Redentoristas atraiu poucos fiéis. A população tinha muitos elementos que os afastavam da fé católica e encontrava dificuldades em confiar nos padres estrangeiros. Com o tempo, contudo, São Beno transformou-se em um centro efervescente da Igreja em Varsóvia. Lá, Clemente e seu grupo de cinco padres e três irmãos redentoristas iniciaram o que chamaram de missão perpétua. Qualquer pessoa que visitasse São Beno podia ouvir sermões em alemão e polonês, e os padres estavam sempre disponíveis para atender confissões, a qualquer hora do dia ou da noite.

Em 1800, o crescimento era notável, não apenas no trabalho da igreja, mas também na própria comunidade redentorista. Naquele ano o número de Redentoristas em São Beno subiu para 21 padres e 7 irmãos, além de cinco noviços e quatro seminaristas poloneses.

Após o fechamento de São Beno e a ordem de retirada de 1808, Hofbauer deslocou-se para Viena, onde passou a atuar em âmbito paroquial e educativo, com faculdades restritas e sob vigilância civil. Nesse período, assumiu funções de capelania vinculadas às Ursulinas, mantendo rotina de confissões, direção espiritual e formação de grupos, enquanto a Congregação permanecia sem autorização para se instalar na monarquia austríaca (Redentoristas, 2024).

Em Viena, registraram-se proibições temporárias de pregação e advertências motivadas pela correspondência de Hofbauer com o Superior Geral em Roma, classificada pelas autoridades como indesejada em contexto de controle sobre ordens religiosas. A hipótese de

expulsão administrativa foi aventada, mas não se consumou naquele momento, em razão de interlocuções simultâneas com instâncias eclesiásticas e civis.

No desfecho desse impasse, uma viagem a Roma permitiu a Hofbauer expor o quadro ao Papa Pio VII, que registrou apreço pelo trabalho realizado na Europa Central. Dessa interlocução derivou a possibilidade de fundação redentorista em território austríaco, cuja execução se consolidou apenas em etapa posterior, já após a morte de Hofbauer, quando as condições políticas se tornaram menos restritivas (Redentoristas, 2024).

Esses movimentos Varsóvia–Viena elucidam a estratégia de continuidade pastoral sob restrição: redução de frentes missionárias itinerantes, concentração em capelanias urbanas, manutenção de pregação e confissões dentro dos limites legais e busca de reconhecimento institucional para reabrir o caminho da Congregação no espaço de língua alemã (Owczarski, 1998).

Contudo, antes que a expulsão¹² fosse formalizada com a assinatura do Imperador Francisco da Áustria, realizou uma peregrinação a Roma. Lá, visitou o Papa Pio VII e tomou conhecimento da alta estima em que o trabalho de Clemente era tido. Soube também que poderia recompensá-lo por seus anos de serviço dedicado, permitindo-lhe estabelecer uma fundação redentorista na Áustria.

Consequentemente, em vez de um decreto de expulsão, Clemente recebeu uma audiência com o Imperador Francisco. Os planos foram rapidamente elaborados: uma igreja foi selecionada e restaurada para ser a primeira fundação redentorista em território austríaco. Entretanto, Clemente não presenciaria o início dessa empreitada. Ele adoeceu no começo de março de 1820 e faleceu no dia 15 do mesmo mês, com a satisfatória notícia de que seu segundo grande sonho havia sido concretizado (Redentoristas, 2024).

Clemente Hofbauer foi beatificado no dia 29 de janeiro de 1888 pelo Papa Leão XIII, e canonizado no dia 20 de maio de 1909. Em 1914, o Papa Pio X concedeu-lhe o título de Apóstolo e Patrono de Viena.

Gomes Filho (2025) menciona que Clemente Hofbauer foi tão fundamental quanto o próprio Afonso para a congregação redentorista, sobretudo no que se refere à sua expansão. Por um lado, o autor ressalta que a jornada religiosa de Afonso, profundamente moldada pelo rigorismo de Monsenhor Tomás Falcóia e pelas revelações místicas da freira Maria Celeste

¹² A medida de expulsão em curso tinha natureza administrativa: proposta pelas autoridades vienenses, ligada à vigilância sobre ordens religiosas e à troca de correspondência com Roma; sua execução dependia de despacho imperial (assinatura do imperador Francisco). O procedimento estava pendente, sem consumação jurídica no momento da tramitação.

Crostarosa, fundaram o carisma redentorista de equilibrar rigorismo e acolhimento pastoral. Mas, por outro, foi em Clemente que tal carisma se consolidou num campo apostólico que ganharia caráter de atuação global.

As biografias até aqui abordadas apontam para o caminho a ser trilhado em novas expansões da Congregação Redentorista no final do século XIX. Sob a influência de Hofbauer, os missionários de Santo Afonso se instalaram em diversos países: Portugal (1826), Bélgica (1831), Holanda (1836), Inglaterra (1838), Alemanha (1841), Noruega (1849), Irlanda (1853), Checoslováquia (1855), Polônia (1883), Dinamarca (1899). No caso brasileiro, como já vimos, os Redentoristas chegaram a partir da expansão da província holandesa, em 1893, e bávara, em 1894. Para compreendermos a influência das personalidades que até aqui descrevemos nos missionários que vieram para Goiás, faremos igual esforço de análise de traços biográficos de importantes nomes da missão bávaro-brasileira.

2.2 Biografias Missionárias e Catolicismo Popular: a espiritualidade redentorista entre a Europa do século XVIII e os territórios de missão em Goiás (1732–1937)

Dentre os principais nomes da missão bávaro-brasileira que migrou para Goiás em 1894 destaca-se, de maneira especial, a liderança daqueles que foram selecionados para serem os pioneiros: Gebardo Wiggermann.

Gebardo Wiggermann nasceu no natal de 1843, em Tett nang, Baviera (hoje Alemanha), filho de Conrado e Carlota Wiggermann. Proveniente de uma família católica, modesta e diligente, ele completou seus estudos iniciais na sua cidade natal. Posteriormente, aprofundou-se em seus estudos na Universidade de Tübingen e no Seminário Diocesano de Rotenburg, locais onde sua propensão à vida religiosa foi notada por seus educadores.

Figura 09: Aparecida em 1917, no detalhe, padre Gebardo Wiggermann



Fonte: Maciel, 2020.

Gebardo foi ordenado padre diocesano em 10 de agosto de 1868 e, três anos mais tarde, optou por se juntar à Congregação do Santíssimo Redentor, mesmo diante da desaprovação familiar, e sua consagração religiosa ocorreu em 1873. A chegada ao Brasil se deu em 1894, após o padre Matias Raus, então superior geral dos redentoristas, aprovar o estabelecimento de novas comunidades em Goiás e São Paulo. Ali, Gebardo emergiu como a figura central desse grupo pioneiro que desembarcou em Aparecida no mesmo ano.

Sua liderança, marcada pela sua notável força de vontade, estabeleceu um legado que ressoa até hoje no Santuário Nacional de Aparecida. A esse grupo inicial coube a árdua tarefa de organizar as instalações, gerenciar a administração e conduzir as atividades pastorais, assumindo tudo o que fosse necessário para sustentar a missão.

No Santuário de Aparecida, Gebardo potencializou a Ação Pastoral, ao valorizar a catequese e a doutrina católicas presentes na piedade popular do povo brasileiro. A presença dos redentoristas no início do século foi fundamental de modo que, no cotidiano, em contato com o povo, foram desenvolvendo atividades complexas. Entre elas, a instalação da Via-Sacra na igreja de Aparecida em 1896, a fundação do Jornal Santuário para divulgar a devoção mariana, as primeiras missões populares, em 1896, e nesse trabalho o costume de levar a imagem de Nossa Senhora Aparecida nas missões, a partir de 1902.

Antes de suas contribuições em Aparecida, todavia, como Vice-Provincial da missão bávaro-brasileira, Gerardo viajou com alguns Padres e Irmãos para Goiás, com o objetivo de criar a fundação em Campininhas das Flores. A viagem foi feita de trem até Uberaba e o restante à cavalo. Chegando a Campinas, Gebardo encontrou muitas dificuldades para criar esta fundação.

Em 1894, Dom Eduardo Duarte da Silva regressou da Europa com o primeiro grupo redentorista. Designado superior da missão, Gebardo recebeu o bispo ainda na Baviera e conduziu a instalação em Campininhas das Flores (sede da paróquia), deixando Barro Preto/Trindade como polo romeiro. A divisão do contingente entre Goiás e Aparecida (SP), as barreiras linguísticas dos mais velhos e a escolha de Campininhas por clima mais salubre aparecem nas crônicas e cartas do período (Wiggermann e Gahr, 1982; Lorena, 2004).

No contato inicial com a Festa do Divino Pai Eterno, a documentação registra diagnóstico severo de práticas “excessivamente profanas” e interesses seculares ao redor da romaria, quadro que embasou correções pastorais e administrativas posteriores.

No plano sacramental, o “Livro de Determinações” (Aparecida, 1897) orientou os missionários, em Goiás, a evitar rigorismo no confessional: diante da escassa catequese, rezar com o penitente o ato de contrição e conceder absolvição *sub conditione*, reforçando depois a instrução cristã. A diretriz marcava mudança em relação a práticas mais duras herdadas da Baviera (Wiggermann, 1897).

No livro de Determinações, como superior, padre Gebardo Wiggermann, orientava seus subordinados para tratar o povo simples com menos rigor:

Quero admoestar os confessores para não serem muito rigorosos, nas pregações e no confessional, quanto aos preceitos da igreja (santa missa aos domingos, observância da sexta-feira). Em Goiás quase ninguém está obrigado a eles, porque é simplesmente impossível. Como assistir a uma santa missa, se faltam vestes ou animal, etc. ou se chove? E, prescindindo de tudo isso, ninguém sabe lá que missa no domingo é preceito grave. Seria uma imprudência terrível, se um padre dissesse: “quem falta à missa, ou come carne na sexta-feira, comete pecado mortal”. *Por enquanto deixemos o povo em sua boa fé; tanto mais por ser impossível para quase todos os goianos a observância desses preceitos.* [...] (Wiggermann, 1897)

Nos conflitos com a Diocese, a documentação assinala tensões de fundo disciplinar, litúrgico e financeiro. Na virada do século, a interdição do santuário (1901–1903) agravou a clivagem entre diocese, elites locais e romeiros; a mediação redentorista — sob a liderança que Gebardo exercia na missão — incluiu abaixo-assinado garantindo a sinceridade do pedido de perdão do diretório civil de Barro Preto, passo relevante para recompor relações. Em paralelo, contratos e revisões posteriores (1919–1925) redefiniram a participação da diocese nas rendas da romaria, tema de longa disputa.

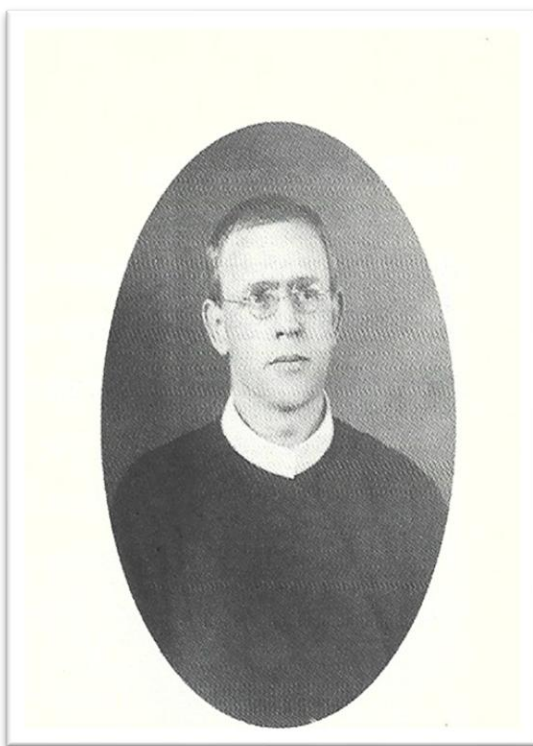
Em termos organizacionais, Gebardo transferiu a sede da Vice-Província para Aparecida (jun. 1895), sem deixar de circular entre as frentes; em 1899, descreveu a ida a Goiás como “viagem mais difícil do que para a Europa”, sublinhando o peso logístico do acompanhamento das casas e da romaria (Wiggermann e Gahr, 1982).

Padre Gebardo viveu seus últimos dias no Convento Velho, a primeira casa redentorista em Aparecida, no qual ajudou em sua construção em 1912. Veio a falecer no dia 15 de outubro de 1920. Seus restos mortais estão depositados na capela do Memorial Redentorista, nos fundos do Convento, com outros pioneiros alemães.

Com o avanço da presença redentorista em terras brasileiras, novas lideranças passaram a assumir funções estratégicas tanto na expansão territorial quanto na consolidação institucional da congregação. Nesse movimento, destaca-se também a trajetória de Francisco Wand, cuja inserção no Brasil e posterior protagonismo em diferentes frentes missionárias revelam os desdobramentos da presença redentorista nas décadas seguintes à fundação pioneira conduzida por Gebardo.

Wand nasceu em Heiligenstadt, Prússia (atual Alemanha), em 1º de dezembro de 1882, sendo ele um dos poucos prussianos em meio a padres bávaros da congregação redentorista que veio para o Brasil. Tinha nove irmãos, dos quais dois seguiram a vida religiosa: um era padre secular e o outro franciscano. Este último atuou com os indígenas do Xingu.

Figura 10: Padre José Francisco Wand



Fonte: Wand, 2023

Em 1893, Wand ingressou no Juvenato de Gars tendo feito seus votos em 1902 e foi ordenado padre em 16 de junho de 1907. No ano seguinte, chegou ao Brasil, onde atuou como redator do Jornal Santuário de Aparecida, traduzindo diversas obras de Santo Afonso de Ligório (fundador da Congregação Redentorista). Foi professor do Juvenato redentorista de São Paulo e, mais tarde, superior da Casa de Campininhas (GO), entre 1918 e 1924.

Tornou-se Vice-Provincial (cargo mais alto da Congregação Redentorista no Brasil de então), entre 1930 e 1935. Não foram anos fáceis pois, durante sua gestão em Goiás, lidou com a Gripe Espanhola e suas penosas consequências. Durante seu tempo em Aparecida (SP), lidou com Revoluções: a Paulista ocorrida em 1924, a Revolução de 1930 e a Revolução de 1932, entre outros conflitos políticos e sociais. Também nos 1930, Wand foi responsável, junto com a Província Redentorista de Buenos Aires (Argentina), pela fundação de um Seminário Maior para brasileiros e argentinos para enviar seminaristas para a Alemanha nazista a partir de 1932. Foi considerando um ato corajoso e que lhe rendeu muitas críticas e conflitos, mas sua dedicação foi

vista posteriormente como compromisso humano contra o que acontecia na sua pátria-mãe no final da primeira metade do século passado.

De acordo com Lorena (2004, p. 174):

Suas provações não foram apenas externas e políticas, entretanto. Francisco Wand era natural de Heiligenstadt, cidade que, ao que indicam as fontes, pertencia até 1870, quando da unificação do império alemão, ao império prussiano. De tradição protestante, a Prússia dominou quase todos os estados alemães ao longo de todo o século XIX, inclusive estados católicos como a Renânia do Norte e Vestfália. Os missionários redentoristas fundaram, à época, três províncias nos estados alemães: a Niederdeutschen Ordensprovinz (na Renânia do Norte, pertencente ao império da Prússia), a Oberdeutschen Ordensprovinz (na Baviera, estado independente até a unificação alemã) e a Österreichischen Ordensprovinz (na Áustria).

Ocorre que, historicamente, entre bávaros e prussianos existiam profundas desavenças culturais que se deram em razão de guerras históricas entre católicos e protestantes, ocorridas entre estados alemães ao longo de décadas, particularmente na chamada Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que ocorreu devido diferenças étnico-culturais e políticas (a Baviera, por exemplo, recusou-se a se submeter ao império alemão, dominado pela Prússia, até o limite da unificação), e mesmo depois desta, conseguiu a manutenção de uma monarquia local dentro do regime imperial até o fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). A verdade é que bávaros e prussianos tendiam, até pelo menos o final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a não se aceitarem muito bem.

Na Vice-Província bávaro-brasileira, a heterogeneidade de origem dos missionários esteve presente desde o início. Um episódio documentado foi a visita canônica de 1902, conduzida pelo Pe. Grote, visitador alemão vinculado à missão da Província Bávara na Argentina. Cartas daquele ano registram tensões em Campininha/Campinas: críticas ao regime de economia doméstica e à observância de clausura resultaram em determinações disciplinares do visitador. A correspondência coeva (por exemplo, carta de 4 out. 1902 do Pe. Johann B. Kiermeier) evidencia o impacto imediato das medidas e o desconforto local diante da intervenção externa.

A composição interna também não era exclusivamente bávara. Entre os perfis de referência do período estão o Pe. Antônio Jorge Hechenblaickner, austríaco, que atuou entre Goiás e Aparecida, e o Pe. José Francisco (Josef Franz) Wand, prussiano, reconhecido nas memórias redentoristas como o único dessa origem entre os padres bávaros na Vice-Província. Essas trajetórias atestam circulação transnacional e formação diversa no interior do mesmo projeto missionário.

As fontes consultadas não apontam um quadro reiterado de conflitos explícitos entre bávaros e prussianos no Brasil; indicam, porém, diferenças de socialização e disciplina que

emergem em episódios administrativos e nas visitas canônicas do início do século XX. Estudos de fôlego sobre a missão alemã em Goiás (1894–1930) situam essas diferenças no contexto de adaptação institucional e de redefinição de práticas pastorais no sertão goiano.

No caso de Pe. Wand, a década de 1930 marca sua ascensão a funções de governo (vice-provincial) e sua presença documental em momentos públicos relevantes, como as anotações no livro de ponto por ocasião da consagração de Nossa Senhora Aparecida (1931). Esses registros demonstram que, apesar das distinções de origem, Wand exercia autoridade reconhecida e papel articulador nas frentes paulista e goiana.

Padre Wand atuou em Goiás durante boa parte das primeiras décadas do século XX, quando escreveu uma obra que seria publicada apenas um século depois¹³. Nesta obra, Wand narra suas experiências no sertão goiano. Trata-se de uma extensa narrativa que revela a atuação do padre Wand no sertão goiano junto aos demais redentoristas que também adentravam o interior em missão.

Em uma das missões Padre Wand comenta a necessidade de descanso, após estarem moídos de cansaço:

Era preciso encontrar um pouso antes do anoitecer. Tivemos a sorte de achar, muito perto, uma choupana coberta de folhas de palmeira, a qual oferecia lugar suficiente para um curto descanso noturno. O camarada cuidou dos nossos animais, deixando-os num pasto bem verde e nós, os padres, começamos a preparar o jantar. Embora nem eu nem meu companheiro tivéssemos sido treinados numa organização de escoteiros, já aprendêramos em nossas viagens a arranjar-nos sem cozinha e sem cozinheiro. Juntamos um pouco de lenha, acendemos o fogo, e em pouco tempo, estava pronto um saboroso cafezinho, que tomamos junto com apetitosos pedaços de queijo assado sobre as brasas; uma succulenta janta para um missionário goiano! (Wand, 2023, p. 15).

A experiência descrita por padre Wand revela não apenas o cotidiano das missões redentoristas em Goiás, mas também a adaptação dos religiosos às condições materiais da região, marcadas pela escassez de infraestrutura e pela necessidade de improvisação. Esse modo de viver e registrar as viagens missionárias compõe um rico acervo descritivo que documenta aspectos culturais, sociais e espaciais dos locais por onde passaram. A figura a seguir exemplifica esse olhar atento, capturando a ambiência de um dos principais espaços religiosos frequentados pela população local.

¹³ A obra de Wand foi publicada com o título *Costumes e riquezas de Goiás: histórias contadas por um missionário do Brasil Central*, pela Editora Scala, em 2023.

Figura 11: Praça do Santuário Matriz em Trindade-GO, no início do século XX.



Fonte: Wand, 2023

Tem-se a seguir uma descrição de padre Wand sobre Trindade a partir de suas observações

Aí neste santuário tudo é original e a devoção dos fiéis se manifesta de diversas maneiras as mais variadas e curiosas: pode-se observar que, às vezes, se juntam oito a dez grupos de romeiros em pontos diferentes da grande igreja, para ali rezarem e cantarem, sem que um grupo desse atenção ao outro. Não é raro que algum romeiro, que fora salvo de um perigo ou um desastre pela invocação do Divino Pai Eterno, repete ao vivo a cena, tal qual se deu com ele, por exemplo, o ataque de uma onça, ameaça de ser esmagado debaixo das rodas dum carro de boi etc. (Wand, 2023 p. 120).¹⁴

Padre Wand, destaca também sobre as caridades feitas por pessoas que, em agradecimento a graças alcançadas, acabavam se convertendo em ações para ajudar outros romeiros que, em suas caminhadas e com o clima seco da região no período da festa do Divino Pai Eterno, entre final de junho e início de julho, encontravam uma maneira de amenizar o sofrimento de algumas pessoas.

[...] Então pode-se ver entre os romeiros pessoas que, em virtude de promessa, carregam na cabeça uma talha com água; quando alguém lhe dá sinal que deseja beber, ajoelha-se para assim facilitar tirar a água; uma cena comovente de se praticar a caridade. Muito edificante também é a maneira como, no fim da festa, os romeiros se despedem do santuário: antes de partir, todos assistem ainda missa e à benção do

¹⁴ As descrições do padre Wand são corroboradas na Sala de Milagres do Santuário Basílica presentes nos ex-votos.

Santíssimo. Se alguém não pode ficar a semana toda e tem que sair antes do fim da festa, pede para isto a licença para alguns dos padres do santuário e a sua benção (Wand, 2023 p. 120).

Este religioso vivenciou também o trabalho dos redentoristas na região e as dificuldades de romanização da festa durante o bispado de Dom Eduardo Silva, que não via a festa do Divino Pai Eterno com o mesmo olhar de Wand. Nesse Sentido, Gonçalves (2021, p. 527) afirma que há pontos relevantes a considerar nas descrições de padre Wand e de Dom Eduardo.

[...] Dom Eduardo é considerado pela historiografia goiana como o principal bispo romanizador de Goiás, portanto, que buscou enquadrar o catolicismo goiano dentro dos parâmetros oficiais romanos. Nascido em Florianópolis, mas com sua formação eclesiástica toda em Roma, durante o pontificado de Pio IX, Dom Eduardo, ao contrário de Francisco Wand, via as manifestações devocionais ao Divino Pai Eterno pelo povo goiano com olhar crítico e debochador.

Segundo Dom Eduardo Duarte da Silva, antes da presença redentorista o arraial de Barro Preto era identificado sobretudo pelos milagres que a população atribuía diretamente ao conjunto de imagens, e não a Deus; esse é o quadro que ele afirma ter encontrado “até que instalasse os padres redentoristas” no local (Silva, 2007, p. 165). Durante os doze dias da festa, conforme o autor, convergiam para o arraial negociantes de diferentes partes de Goiás, boiadeiros, mascates e circos itinerantes; os devotos acorriam para cumprir promessas, incluindo pedidos que ele considera contrários à moral cristã — vinganças, separações conjugais e adultérios —, além da presença de mulheres que o próprio autor qualifica como “de má vida” (Silva, 2007, p. 165).

Nota-se na narrativa de Dom Eduardo um distanciamento entre a devoção que crescia entre os devotos e a romanização da romaria e, na perspectiva do bispo, o movimento que era realizado pautava-se muito mais na parte material do que espiritual, embora Dom Eduardo mencione a simplicidade do povo e a busca por milagres com características de religiosidade popular.

Segundo José Francisco Wand, no Brasil a religiosidade popular atribui centralidade às almas do purgatório, expressa em orações por elas e em sua invocação. Nessa moldura devocional, práticas espíritas encontram ambiente receptivo.

Gonçalves (2021) reforça que o medo da morte era comum e principalmente em relação às crianças, pois devido à falta de infraestrutura e condições sanitárias havia alta taxa de mortalidade infantil.

Desse modo, assim que a criança nascia havia pressa em batizá-la, pois no início do século XX a alta taxa de mortalidade infantil ainda era uma realidade, principalmente por três fatores: primeiro a falta de avanços tecnológicos médicos e os poucos que tinham não eram acessíveis; segundo, como já foi dito, grande parte da população

moravam em zona rural, muito distante umas das outras, ou seja, dificultava o acesso às cidades onde se encontravam ajuda médica; e, terceiro, a falta de recursos financeiros era muito grande, pois a maioria era pobre e vivia das coisas que a terra lhes oferecia. Portanto, havia por parte da população goiana o medo da morte prematura das crianças sem o devido batismo cristão, o que poderia acarretar na perda da sua “salvação”. Com a ausência quase que permanente de sacerdotes para o batismo, portanto, boa parte da população, como parte do catolicismo popular, criava seus rituais próprios para suprir essas necessidades (Gonçalves, 2021, p. 528).

Diante desse quadro, a irregularidade de acesso aos sacramentos, por baixa presença clerical, longas distâncias e calendário de missões itinerantes, levou as comunidades a suprirem a lacuna com práticas não sacramentais: recitação do terço e ladainhas em vernáculo, novenas domésticas, promessas e ex-votos, além da busca por bênçãos em situações de doença e risco (Silva, 2007).

No campo da catequese, a elevada taxa de analfabetismo no sul de Goiás restringia o uso de catecismos impressos e do latim; a instrução religiosa recorria a memorização oral, cantos e fórmulas breves. Nesse contexto, Wand (2023) registra a centralidade da devoção às almas do purgatório, articulando orações, missas sufragistas e pedidos de intercessão por distintas categorias de falecidos (escravizados, executados na Colônia e no Império, soldados, vítimas de desastres e as chamadas “almas mais abandonadas”). Esse repertório mantinha a continuidade da prática católica entre as passagens dos missionários, ao mesmo tempo em que fornecia linguagem comum para a vida religiosa cotidiana (Wand, 2023).

Como é possível notar, Francisco Wand realizou amplo trabalho missionário em Goiás e conforme descrito no posfácio de seu livro, o religioso viveu anos difíceis em Goiás nos lombos de burros e mulas no sertão goiano que não foram fáceis. O aprendizado que teve com a cultura da gente simples marcou sua vida, chamada por ele de estigma vivido com ardor da fé e dedicação missionária. Devido às baixas condições de recursos necessários para a subsistência da população da época, ele desempenhou vários papéis como: padre, médico, enfermeiro, farmacêutico os quais ele realizava até a exaustão para suprir a carência que o povo goiano tinha desses profissionais.

A sua longa trajetória missionária fez dele um sacerdote reconhecido. No final de sua trajetória terrena ele foi acometido por uma doença desconhecida que o impediu de manter-se de pé. Por não conseguirem diagnosticar a enfermidade, os médicos lhe submeteram a um tratamento penoso e inútil. Em 16 de junho de 1937 quando se completaram trinta anos de sua ordenação ele manifestou-se sobre sua morte dizendo que estava pronto para partir, porque já tinha cumprido sua missão entre os empobrecidos. No dia 4 de julho do mesmo ano ele veio a falecer deixando um importante legado para os Redentoristas alemães e brasileiros.

Portanto, a atuação dos missionários redentoristas em Goiás articula, de maneira complexa, espiritualidade e pragmatismo diante das contradições sociais, culturais e econômicas que marcavam a realidade local. As trajetórias de Santo Afonso, São Geraldo, padre Gebardo Wiggermann e padre Wand revelam como a experiência redentorista se moldou a partir de um engajamento concreto com os desafios vividos pelas populações historicamente marginalizadas, priorizando a escuta, o cuidado e a adaptação pastoral. Ao ocupar o espaço social com práticas que conciliavam fé e acolhimento, os redentoristas não apenas difundiram elementos da tradição católica, mas também reconheceram e incorporaram formas locais de religiosidade popular.

Desse modo, a espiritualidade missionária redentorista, longe de se limitar à reprodução de um modelo europeu, foi continuamente ressignificada a partir do contato direto com as realidades brasileiras, especialmente no sertão goiano. A convivência com as desigualdades estruturais e a escassez de agentes eclesiais impuseram aos redentoristas o exercício de múltiplas funções, dando origem a uma práxis religiosa inserida nas necessidades concretas do povo. Tal experiência não apenas evidencia o dinamismo da atuação redentorista, mas também marca a construção histórica de um catolicismo popular que, embora tensionado pela tentativa de romanização, manteve elementos de resistência e enraizamento cultural.

2.3 Os Redentoristas e o projeto de romanização

O processo de romanização da Igreja Católica, consolidado na segunda metade do século XIX, constituiu uma ampla reforma eclesial que buscava centralizar o controle doutrinário, disciplinar e litúrgico em torno da Cúria Romana. Essa transformação se deu em um contexto de intensas mudanças políticas e culturais, em que a Igreja reagiu à emergência de Estados nacionais laicos e à expansão de ideologias liberais, como à Reforma Protestante e revoluções científicas (Hoornaert, 1979).

Conforme Santos (2006), a romanização tinha por objetivo retomar os preceitos do Concílio de Trento (1545–1563), enfatizando a moralização do clero, a sacralização dos espaços litúrgicos, a hierarquização das relações eclesiais e o combate às práticas populares tidas como desviantes. Tratava-se de um movimento liderado pelos setores ultramontanos da Igreja, que defendiam a supremacia da autoridade papal sobre as Igrejas nacionais.

No contexto latino-americano, a romanização ganhou impulso após o declínio do regime do Padroado Régio, que atrelava a nomeação de bispos e a administração eclesial aos reis de Portugal e Espanha, e, no caso específico do Brasil, a partir de 1822, do imperador brasileiro.

Com a independência das repúblicas latino-americanas no século XIX, abriu-se caminho para a ação direta da Santa Sé sobre as Igrejas nacionais da região, sem intermediação estatal (Roux, 2014).

O pontificado de Pio IX (1846–1878) foi um marco fundamental nesse processo. Em 1858, a criação do Colégio Pio Latino-Americano, em Roma, dirigido pelos Jesuítas, teve como objetivo formar uma elite clerical alinhada à doutrina romana. Em 1899, por ocasião do Concílio Plenário da América Latina, constatava-se que dezenove bispos formados nessa instituição já ocupavam posições de liderança na região (Roux, 2014).

A centralização das estruturas eclesiásticas foi acentuada durante o pontificado de Leão XIII (1878-1903), que impulsionou uma série de medidas voltadas à consolidação da autoridade papal sobre as Igrejas nacionais. Nesse contexto, intensificou-se o papel dos núncios apostólicos, que passaram a atuar como representantes diretos da Santa Sé junto às conferências episcopais e aos bispados locais, contribuindo para o enfraquecimento das margens de autonomia antes desfrutadas por clérigos e fiéis nos contextos periféricos (David, 2003).

No entanto, a autora supracitada, analisa a conjuntura eclesial do período em questão e identifica um movimento distinto, em que o catolicismo popular poderia ser não apenas tolerado, mas integrado ao catolicismo oficial. Nas palavras de David (2003, p. 608):

Os autores da REB (Revista Eclesiástica Brasileira) assinalam, com relação ao período que estão vivendo, que o catolicismo popular teria uma boa possibilidade de integração com o catolicismo oficial: a postura dos membros da igreja seria acessível e a integração poderia levar a uma integração teológica de cunho e acentuamento brasileiro. Ou seja, para o catolicismo ser considerado brasileiro, terias que representar a síntese das duas manifestações: a tradicional e a renovada.

Os delegados apostólicos, por sua vez, reforçaram esse movimento, servindo como canais de fiscalização e implementação das diretrizes romanas. Uma das expressões mais visíveis desse processo foi a reativação da visita *ad limina Apostolorum*, tornada obrigatória a cada cinco anos, mediante a qual os bispos deviam prestar contas de suas dioceses diretamente ao papa. Tal mecanismo consolidou-se como um instrumento de supervisão contínua e efetiva da Santa Sé sobre as Igrejas particulares, evidenciando a lógica hierárquica e disciplinadora da romanização naquele período (David, 2003).

O pontificado de Pio X (1903–1914) representou o aprofundamento da centralização eclesiástica ao reforçar a autoridade papal como eixo estruturante da Igreja. Nesse período, intensificou-se a identificação entre a figura do papa e a própria essência da instituição eclesial, consolidando a hegemonia da Santa Sé sobre as Igrejas nacionais. A obediência exigida dos bispos e demais clérigos extrapolava as determinações formais do magistério pontifício,

estendendo-se também às orientações doutrinárias e políticas emanadas pelos diversos dicastérios da Cúria Romana¹⁵. Como observa Azevedo (2003), essa configuração marcou a dissolução prática da distinção entre Igreja universal e a Sé romana, impondo um modelo monárquico centralizado que subordinava toda a estrutura eclesial à direção direta do papado.

No Brasil, os conflitos entre Estado e Igreja no final do período imperial marcaram intensamente o processo de transição para o modelo romanizado. Dois dos episódios mais emblemáticos do período foram a chamada “Questão Religiosa” (1872-1875) e a recusa de Dom Pedro II em autorizar a publicação da encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus Errorum* (1864), emitidos pelo papa Pio IX, documentos considerados frontalmente opostos aos ideais liberais defendidos pelo monarca. A Proclamação da República, em 1889, instituiu a laicidade do Estado e rompeu formalmente com o regime do Padroado, marcando o início de uma nova configuração nas relações entre Igreja e poder público no Brasil.

Segundo Roux (2014), o número de dioceses brasileiras passou de 12 em 1891 para 30 em 1910, 100 em 1940 e 212 em 2013. Essa expansão institucional foi acompanhada por forte influxo de religiosos europeus enviados pela Santa Sé para compensar a escassez de vocações locais. Entre as congregações masculinas que chegaram ao Brasil estão os Jesuítas, Lazaristas, Dominicanos, Salesianos, Capuchinhos, Carmelitas e Redentoristas. As congregações femininas também se multiplicaram, sobretudo vindas da França, Alemanha, Itália e Bélgica. Como argumenta Roux (2014), esse movimento representou uma volta aos trabalhos missionários da Igreja: “A Igreja retomou o trabalho missionário nas regiões periféricas das repúblicas, trabalho que havia entrado em crise desde a época da Independência, no início do século XIX” (Roux, 2014, p. 43, tradução nossa).

A expansão das dioceses e a chegada de congregações religiosas no Brasil, sob orientação direta da Santa Sé, configuraram um novo cenário para a ação pastoral no território. Nesse contexto, diversas ordens e congregações foram mobilizadas para consolidar o projeto de romanização em áreas consideradas estratégicas, tanto pela ausência de estrutura eclesial consolidada, quanto pela força das manifestações de religiosidade popular. Entre essas congregações, destaca-se a atuação dos Redentoristas, cuja missão no Brasil se alinhou diretamente aos objetivos ultramontanos de reafirmação da autoridade papal e disciplinamento das práticas religiosas locais.

¹⁵ *Dicastérios da Cúria Romana* são organismos da administração central da Igreja Católica, sediada no Vaticano, responsáveis por auxiliar diretamente o Papa no governo da Igreja universal. Equivalem, em termos funcionais, a “ministérios” e se dividem em áreas como doutrina, culto divino, evangelização, entre outras.

A Congregação do Santíssimo Redentor chegou ao Brasil em 1893, vinda da província holandesa para Minas Gerais. No ano seguinte chegou também os missionários da província bávara, atendendo ao convite dos bispos Dom Eduardo Duarte Silva (da diocese de Goiás) e Dom Joaquim Arcoverde (da diocese de São Paulo), alinhados ao projeto ultramontano de fortalecimento da Igreja Católica e da autoridade papal. O objetivo inicial proposto para os religiosos bávaros, alinhado ao seu carisma inicial, era o trabalho missionário voltado às populações interioranas, sobretudo nas regiões onde a presença do clero era mais rarefeita e a religiosidade popular se desenvolvia de forma autônoma em relação à hierarquia eclesiástica.

Em Goiás, a chegada dos redentoristas ocorreu em 12 de dezembro de 1894, com a instalação de uma comunidade missionária em Campininhas de Goiás, localidade próxima ao atual município de Trindade, mas hoje pertencente à cidade de Goiânia. Essa escolha estratégica se deu em um contexto de crescente atenção da Igreja aos santuários de devoção popular, como era o caso da romaria ao Divino Pai Eterno, em Goiás e Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo. No sertão goiano, a atuação redentorista se intensificou nas décadas seguintes. Especificamente em Trindade, em 1924, um sacerdote e um irmão da congregação passaram a residir permanentemente ali, e, em 1948, foi canonicamente instituído o convento redentorista na cidade, formalizando a presença da ordem e ampliando seu protagonismo na condução das práticas religiosas locais (Guimarães Filho, 2020; Santos, 2006). Essa presença física mais permanente no local, todavia, pode ser entendida como tardia e se deu tanto pelo fato de, segundo o próprio Dom Eduardo Silva (2007), Campininhas possuir melhor estrutura e abastecimento de água, quanto pelo evidente conflito com a população de Trindade no processo de tomada da festa para o controle eclesiástico.

Como discutimos no capítulo anterior, a devoção ao Divino Pai Eterno teve início em Barro Preto, atual Trindade, por volta de 1840, com a construção de uma capela coberta de folhas de buriti em 1848, fruto de iniciativa espontânea dos moradores locais (Santos, 2006). Em 1912, já sob influência e direção dos Redentoristas, foi erguido o primeiro santuário em alvenaria, hoje Igreja Matriz de Trindade. A festa do Divino atraiu milhares de romeiros, muitos dos quais viajavam a pé, em carros de boi ou montados, configurando uma manifestação de religiosidade popular alheia à institucionalização eclesial (Guimarães Filho, 2020). Essa expressão religiosa comunitária, inicialmente dirigida por leigos, apresentava formas litúrgicas e devocionais que escapavam aos padrões romanizados. Com a chegada dos Redentoristas, sob a orientação do então bispo de Goiás, Dom Eduardo Duarte Silva, iniciou-se o processo de incorporação da festa ao Divino à estrutura clerical oficial. Essa integração se deu por meio da substituição de práticas locais por rituais sacramentais, do controle da organização da festa e da

centralização da autoridade religiosa na figura do padre. Segundo Santos (2006, p. 205) “o padre deixava de ser apenas um convidado do festeiro para ser o centro da festividade”.

Desta forma, os Redentoristas se inserem no contexto da devoção ao Divino Pai Eterno, em Trindade/GO, representando um marco na tentativa da Igreja Católica de incorporar as práticas religiosas populares ao projeto de romanização ultramontano. A presença dos Redentoristas deve ser entendida, portanto, como parte de uma estratégia institucional não apenas do bispado goiano, mas igualmente da Santa Sé para disciplinar e homogeneizar as manifestações do catolicismo popular no interior brasileiro. De acordo com Santos (2006), em Trindade os redentoristas buscaram “cristianizar a romaria”, atuando na paróquia local, nas missões e nas comunidades rurais, com o objetivo de moldar a mentalidade dos fiéis e integrar a devoção popular ao catolicismo oficial romano. Nas palavras da autora:

Era meta dos redentoristas pregar sobre doutrina e moral para tocar a consciência dos devotos, impondo rituais e sacramentos de Roma [...] buscaram-se transferir os eixos do catolicismo: da figura do leigo para a do bispo, da religião familiar para a do ambiente das igrejas, das rezas das beatas para as missas nas igrejas, das rezas dos terços para as práticas dos sacramentos, da religião aliançada a posições políticas locais para uma religião interiorizada e elevada às questões espirituais e alheias aos acontecimentos mundanos (Santos, 2006, p. 203-204).

A atuação redentorista em Trindade implicou mudanças substanciais na forma de organização do culto popular ao Divino Pai Eterno. Anteriormente conduzida por leigos da comunidade local, que organizavam romarias, promessas, rituais e orações sem a mediação institucional da Igreja, a devoção foi sendo progressivamente estruturada sob a autoridade clerical. A construção de um convento, a introdução de uma agenda litúrgica centralizada, a padronização das missas, novenas e procissões, e o fortalecimento do papel do sacerdote como agente exclusivo da mediação sacramental constituíram os principais eixos dessa transição (Gomes Filho, 2011).

A tensão entre as formas tradicionais da religiosidade popular e as exigências da romanização revela uma das principais contradições do catolicismo no Brasil republicano: de um lado, o esforço da Igreja institucional em impor um modelo disciplinado, hierarquizado e canonicamente regulado; de outro, a persistência de práticas religiosas espontâneas, marcadas por sincretismos, promessas pessoais, uso de sacramentais fora do escopo definido pela Igreja, crenças em milagres e organização comunitária autônoma. A festa do Divino Pai Eterno foi, nesse sentido, palco de conflitos, resistências, acomodações e compreensões sobre o catolicismo popular brasileiro e goiano.

Segundo Santos (2006), embora as romanizações da Igreja no Brasil tenham promovido um avanço significativo no plano institucional, com a imposição de uma hierarquia mais clericalizada e o reforço da disciplina sacramental, seus efeitos sobre a religiosidade popular foram limitados. A tentativa de transformar a vivência da fé em termos mais individuais e sacramentais, moldados pelo projeto ultramontano, encontrou resistências no tecido social brasileiro, majoritariamente composto por uma população analfabeta, vinculada a práticas tradicionais de religiosidade oral e coletiva. Assim, elementos simbólicos, mágicos e ritualísticos da cultura popular continuaram a escapar ao controle do clero, revelando a persistência de uma religiosidade enraizada em códigos não sistematizados e pouco afetados pela doutrina oficial. Esses aspectos, segundo a autora:

O individual e o sacramental, porém, não se efetuaram. O individual, pelo fato de o espelho do catolicismo não ter sido a doutrina introjetada na consciência dos fiéis. O sacramental, também pelo fato de os reflexos do mesmo terem sido sentidos apenas no aspecto ritualístico. Logo, as práticas da religiosidade popular não foram erradicadas, a religião não se sobrepôs à magia, pois as crenças populares já estavam enraizadas na cultura da sociedade e por esta comunidade ser, em sua maior parte, analfabeta, o que dificultava o aprendizado da doutrina do catolicismo oficial (Santos, 2006, p. 78).

Dessa forma, a romanização não conseguiu erradicar esses elementos simbólicos profundamente enraizados na cultura religiosa das camadas populares. Com isso, sua eficácia restringiu-se sobretudo ao plano externo e institucional, sem alcançar uma reformulação profunda da vivência religiosa cotidiana (Santos, 2006).

Por outro lado, para alcançar os resultados, ainda que parciais, segundo Roux (2014), a estratégia redentorista não foi simplesmente de repressão, mas também de adaptação e mediação política e religiosa. Em diversas localidades da América Latina, inclusive no Brasil, os missionários souberam dialogar com elementos locais da religiosidade popular, incorporando certos símbolos e práticas às liturgias oficiais, desde que pudessem ser reelaborados à luz da doutrina romana. No caso de Trindade, isso implicou a manutenção de algumas formas de peregrinação, devoção aos santos e realização de promessas, ainda que reorganizadas sob o controle do santuário e subordinadas à figura sacerdotal.

Roux (2014) também observa que a Igreja buscava, com isso, atrair as massas católicas não enquadradas em sua doutrina para uma experiência religiosa mais próxima da ortodoxia romana. As grandes festas religiosas e romarias tornaram-se instrumentos eficazes nesse projeto de aproximação e controle, constituindo eventos de grande visibilidade social, cultural e política. A construção de uma infraestrutura permanente para receber os romeiros, a ampliação

do santuário e a criação de meios de comunicação católicos associados à festa do Divino Pai Eterno fizeram parte dessa reconfiguração.

Nesse contexto, a devoção ao Divino Pai Eterno foi reorganizada em torno dos sacramentos. A missa, a confissão e a comunhão passaram a ser os pontos centrais da experiência religiosa durante a romaria, substituindo práticas devocionais que anteriormente se baseavam em rezas comunitárias, pagamentos de promessas e uso de objetos de proteção, como medalhas, lenços e imagens. Conforme argumenta Aquino (2013), a romanização consistiu em deslocar o eixo da devoção popular do espaço doméstico e comunitário para o espaço sagrado controlado pela Igreja, o que implicou uma reconfiguração do papel do fiel, do clero e da própria experiência religiosa. Essa reorganização segundo David (2003), se insere em um movimento mais amplo, promovido pela Igreja no século XX, de afirmação de sua presença nas sociedades latino-americanas republicanas e laicas. Após as separações entre Igreja e Estado no continente, a Santa Sé investiu na ampliação das estruturas eclesiásticas, na formação de um clero disciplinado e na articulação com os poderes políticos locais. Para Aquino (2013) a nomeação de nuncios apostólicos, a multiplicação das dioceses, a institucionalização de seminários e o apoio a figuras episcopais alinhadas ao ultramontanismo foram algumas das estratégias implementadas nesse sentido (David, 2003; Aquino, 2013).

A década de 1930 representa, no Brasil, um momento importante dessa articulação. Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, então arcebispo do Rio de Janeiro, liderou um movimento de aproximação com o governo de Getúlio Vargas, organizando grandes manifestações religiosas, como o jubileu em homenagem à Nossa Senhora Aparecida e a consagração do Cristo Redentor, em 1931. Tais eventos demonstraram à elite política brasileira a capacidade de mobilização da Igreja e sua utilidade como aliada num contexto de crise do sistema político. (Roux, 2014)

No mesmo período, a Igreja apoiou a Constituição de 1937, que instituiu o Estado Novo, com perfil corporativista e autoritário. A Santa Sé declarou-a compatível com a doutrina social de Pio XI, fortalecendo a presença institucional da Igreja na vida pública. Esse reposicionamento político foi acompanhado de uma nova expansão eclesiástica: entre 1900 e 1950 foram criadas na América Latina 44 arquidioceses, 144 dioceses, 31 vicariatos apostólicos, 34 prelazias e 15 prefeituras apostólicas, totalizando 268 novas circunscrições. (Roux, 2014)

A atuação redentorista em Trindade, portanto, deve ser compreendida como parte dessa lógica de afirmação institucional, em nível político nacional, e também de disciplinamento das práticas religiosas, em nível local e pastoral. A festa do Divino Pai Eterno, embora mantivesse

aspectos de religiosidade popular, foi progressivamente incorporada a um sistema de controle litúrgico, teológico e pastoral vinculado à ortodoxia romana. As transformações promovidas pelos missionários não eliminaram as expressões populares, mas as reconfiguraram segundo os parâmetros institucionais definidos pela Igreja.

Desta forma, esse processo demonstra que a romanização não se deu de forma homogênea ou linear. Em vez disso, foi marcada por tensões, acomodações e resistências. O caso de Trindade é emblemático dessa dinâmica: uma devoção originalmente popular, apropriada e reorganizada por agentes eclesiais, mas que conservou elementos simbólicos, culturais e afetivos enraizados na história e na experiência comunitária do povo goiano.

Logo, o processo de romanização da festa do Divino Pai Eterno, embora promovido por uma lógica institucional verticalizada, não resultou em total apagamento das expressões culturais e religiosas da população local. Ao contrário, o que se observou em Trindade foi a construção de um campo religioso tensionado, em que os elementos da tradição popular coexistem com os dispositivos da ortodoxia católica romana. Essa convivência, marcada por conflitos e acomodações, gerou uma configuração híbrida de religiosidade, cuja análise revela os limites do projeto romanizador no Brasil e, ao mesmo tempo, a vitalidade da fé popular como forma de resistência e expressão histórica. (Santos, 2006; Gomes Filho, 2011)

Como observa Gomes Filho (2011), o catolicismo popular em Goiás, no século XX, caracterizava-se pela devoção familiar e comunitária, pelas orações espontâneas, pelas romarias organizadas por leigos e pelas festas em homenagem aos santos padroeiros locais. Essas práticas, profundamente enraizadas nas crenças e no cotidiano das comunidades sertanejas, articulavam fé, cultura e relações sociais. A presença dos santos era vivida de forma concreta, mediando relações de proteção, cura, promessa e gratidão. Nesse contexto, a devoção ao Divino Pai Eterno emergiu como uma forma singular de religiosidade que expressava a identidade e a experiência espiritual do povo do interior goiano.

A tentativa de romanizar essas práticas encontrou barreiras estruturais. Primeiramente, o analfabetismo de parte significativa da população dificultava a internalização da doutrina oficial, muitas vezes acessível apenas por meio da catequese formal. Em segundo lugar, a própria estrutura agrária e a dispersão demográfica da região limitavam o alcance das ações institucionais da Igreja. Além disso, as práticas devocionais locais não eram vistas pelos fiéis como inferiores ou “atrasadas”, mas como legítimas expressões da fé herdada de seus antepassados. Conforme Santos (2006), essas características explicam o porquê de a romanização ter sido eficaz no plano organizacional, mas limitada em termos de transformação profunda das crenças e práticas populares.

A romanização, nesses termos, deve ser entendida como um processo incompleto, que gerou tanto reconfigurações quanto permanências. Os Redentoristas, ao reorganizarem a festa do Divino Pai Eterno, não apenas impuseram mudanças, mas também precisaram se adaptar aos modos de expressão já consolidados pelos fiéis. Essa adaptação incluiu, por exemplo, a manutenção de promessas individuais, a aceitação de determinados elementos simbólicos da festa e o reconhecimento da importância dos romeiros enquanto protagonistas da experiência religiosa. A lógica da mediação e do diálogo se impôs como uma necessidade prática para a continuidade da festa e da devoção.¹⁶

No plano teórico, é necessário considerar que a Igreja Católica não constitui um bloco monolítico, mas um campo de forças em disputa, atravessado por projetos concorrentes de organização eclesial (Aquino, 2013). A romanização foi promovida principalmente por setores ultramontanos e conservadores da Cúria Romana, que buscavam eliminar tanto o catolicismo liberal quanto as vertentes do catolicismo social que emergiam nas periferias do sistema eclesial (Aquino, 2013). No entanto, nas margens e periferias da instituição, desenvolveram-se formas alternativas de viver a fé, que não foram totalmente suprimidas. A festa do Divino Pai Eterno ilustra esse embate entre dois projetos distintos: de um lado, um catolicismo controlado, centralizado e teologicamente regulado; de outro, um catolicismo vivido no cotidiano, permeado por afetos, experiências e simbolismos locais.

Assim, a própria noção de “romanização” deve ser problematizada. Embora seja útil para designar o esforço institucional de padronização da Igreja, o termo corre o risco de sugerir um processo unidirecional, em que a instituição impõe sua vontade de forma absoluta. A análise histórica, contudo, mostra que a realidade foi mais complexa. Como aponta Hoornaert (1977), a Igreja atuou muitas vezes de forma contraditória, ora reprimindo, ora assimilando, ora incentivando as práticas populares.

Neste momento intervém a autoridade estabelecida, que – percebendo a importância da movimentação popular – começa a tentar recuperar o movimento em benefício próprio, ou manipulando-o ou reprimindo-o. Temos que saber, por conseguinte, que nas manifestações religiosas, tais quais elas nos apresentam, a repressão por parte da autoridade está presente e não existem “puras” formas de cultura religiosa popular. Daí a complexidade do fenómeno e o carácter necessariamente provisório destas nossas observações (Hoornaert, 1979, p. 383).

Essa dinâmica permite interpretar que a romanização operou mais como um mecanismo de gestão das diferenças do que como um processo de supressão total. No caso específico de

¹⁶ Para além da adaptação dos Redentoristas às tradições populares da festa do Divino Pai Eterno, os missionários precisaram abrir mão de toda uma visão germanizadora inicialmente presente em muitos deles. Para uma discussão sobre este processo de adaptação, ver: Gomes Filho (2025).

Trindade, a presença redentorista provocou transformações significativas, mas não eliminou o protagonismo dos romeiros e das famílias locais. A festa continuou sendo organizada em torno da fé no Divino Pai Eterno, cuja figura simbólica não se confunde com as imagens sacralizadas de Roma. A devoção ao Divino, com seus cânticos próprios, promessas corporais, vestimentas simbólicas e itinerários de peregrinação, resiste como prática identitária de uma comunidade que, embora acolha a estrutura do Santuário, não renuncia a seus modos próprios de se relacionar com o sagrado.

Além disso, a própria atuação redentorista não foi isenta de tensões internas. Como em outras congregações missionárias, os religiosos que atuaram em Trindade nem sempre apresentavam homogeneidade de posicionamentos ou estratégias pastorais. Alguns mostraram-se mais sensíveis às práticas populares, enquanto outros tentaram impor reformas mais rígidas. Esse dado, embora pouco explorado na literatura, é fundamental para entender a dinâmica do processo: a romanização não foi apenas um embate entre clero e povo, mas também um campo de negociações internas ao próprio corpo eclesial.

Desse modo, ao longo do século XX a festa do Divino Pai Eterno consolidou-se como uma das maiores expressões do catolicismo no Centro-Oeste brasileiro. A criação da Basílica do Divino Pai Eterno, a ampliação da infraestrutura urbana da cidade de Trindade, o envolvimento do poder público e o crescimento do turismo religioso deram nova dimensão ao evento. Ainda assim, a romaria continua sendo vivida, em grande parte, como experiência de fé pessoal e comunitária. Romeiros continuam a percorrer caminhos a pé, a fazer promessas, a levar ex-votos, a cantar ladainhas e a expressar sua fé em práticas que transcendem os limites da liturgia oficial.

Esse quadro reforça a necessidade de compreender a festa do Divino como um fenômeno religioso complexo, resultado de múltiplas camadas históricas, culturais e espirituais. A romanização, ainda que importante para a institucionalização da festa, não foi capaz de suprimir a pluralidade de sentidos que os fiéis atribuem à sua experiência religiosa. Ao contrário, contribuiu para produzir uma forma específica de religiosidade híbrida, que articula elementos da tradição popular com os dispositivos da ortodoxia romana.

Portanto, a presente investigação histórica sobre a romanização da festa do Divino Pai Eterno em Trindade revela a insuficiência das interpretações que enxergam a Igreja como única protagonista da história religiosa. A história da fé, como prática social e cultural, é construída por sujeitos diversos — clero, fiéis, romeiros, comunidades locais — que disputam sentidos, constroem narrativas e atualizam o sagrado conforme suas condições de existência. A devoção

ao Divino Pai eterno, neste sentido, não é apenas uma expressão de submissão à Igreja, mas também um espaço de criação, resistência e afirmação popular.

2.4 Dificuldades e adaptações iniciais

A compreensão das transformações pelas quais passaram as festas religiosas populares em Goiás, especialmente em Pirenópolis e Trindade, exige uma análise detida sobre os impactos do processo de romanização da Igreja Católica, iniciado no Brasil na segunda metade do século XIX. A literatura especializada tem evidenciado que a romanização não foi apenas uma reformulação teológica ou disciplinar, mas um verdadeiro projeto de reordenamento das práticas religiosas, econômicas e culturais da Igreja em sua relação com a sociedade (Santos, 2006; Hoornaert, 1979).

Dois estudos de caso são centrais para essa análise: os trabalhos de Mônica Martins da Silva (2000) e Carlos Eduardo S. Maia e Tito Oliveira Coelho (2005), que abordam, respectivamente, a Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis e a festa do Divino Pai Eterno em Trindade. Ambos os autores discutem como o processo de romanização promoveu modificações profundas nas estruturas das festas religiosas, alterando suas dinâmicas internas e reconfigurando suas relações com o poder eclesial e com o Estado. Em Pirenópolis, a Festa do Divino foi objeto de regulamentação institucional por parte da Igreja, que buscou eliminar os aspectos profanos da celebração e reforçar sua dimensão litúrgica e sacramental (Silva, 2000). Já em Trindade, como veremos, o processo foi mais complexo, envolvendo disputas entre elites locais, irmandade religiosa, missionários redentoristas e a hierarquia católica.

Essas festas populares, tradicionalmente organizadas por leigos, sofreram mudanças significativas após a separação entre Igreja e Estado em 1891, o que possibilitou à Igreja Católica reorganizar-se de forma autônoma e com maior alinhamento à Cúria Romana. Para Silva (2000), a Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, por exemplo, havia integrado elementos sagrados e profanos que se difundiram tanto no espaço rural quanto urbano, e sua estrutura organizativa baseava-se na ação de comunidades locais, sem a mediação direta de padres ou bispos. Nas palavras da autora:

A festa do Divino, em Pirenópolis, estruturou-se a partir de uma diversidade de personagens, símbolos e eventos que, dinamizados pela sociedade local, adquiriram inúmeros significados [...] estes festejos foram grandes polarizadores de outras “festas”, em todo o Brasil, cuja herança ibérica e sincrética reuniu no palco das festas os mais diferentes elementos da cultura popular e erudita, construindo uma cultura heterogênea e multifacetada (Silva, 2000, p. 35).

Como vimos até aqui, a devoção ao Divino Pai Eterno em Barro Preto, atual Trindade, teve origem direta no catolicismo popular por meio da crença no poder miraculoso de um medalhão encontrado na região. Com o seu desenvolvimento, as romarias em direção ao templo ali erguido deram origem a uma festa popular administrada por uma irmandade composta por leigos, geralmente homens de influência local, como os coronéis da época. Esses sujeitos eram responsáveis não apenas pela organização da festa, mas também pela gestão financeira do santuário. Jacób (2000) afirma que a irmandade era formada por pessoas escolhidas pelas autoridades locais, as quais deveriam saber ler e escrever e, em regra, possuíam vínculos com as elites políticas e econômicas da cidade. A concentração de poder nas mãos desses leigos gerou conflitos com o bispado, que buscava integrar o santuário à hierarquia eclesiástica sob controle direto da Cúria.

A substituição da irmandade que administrava a festa do Divino Pai Eterno em Trindade pela direção dos Redentoristas trazidos da Baviera ocorreu por decisão de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goiás, que o fez cioso do controle eclesiástico da devoção e festa, bem como dos seus rendimentos financeiros (uma vez que com o fim do Padroado Régio a Igreja Católica passou a ser responsável pela sua própria receita). Mônica Martins Silva relata que Dom Eduardo censurava os costumes populares que associavam a festa religiosa a manifestações profanas, como danças, festas de largo e jogos. “Este bispo implementou várias medidas de cerceamento das festas populares e folias bem como formas de controle do dinheiro arrecadado antes empregado em festas “profanas”, como bailes, banquetes e cavalhadas” (Silva, 2000, p. 75). Essas práticas, vistas como incompatíveis com a disciplina eclesiástica pretendida pelo projeto romanizador, bem como com o atual momento financeiro vivido pela Igreja no Brasil, motivaram a intervenção episcopal e a entrega da administração do santuário à Congregação Redentorista.

O deslocamento da administração do santuário de Barro Preto para os missionários redentoristas gerou forte oposição por parte dos antigos membros da irmandade local. Conforme relata Jacób (2000, p. 188), “sem a renda da romaria de 1895, durante todo o ano que se seguiu, os destituídos membros da Irmandade procuraram de toda a forma agitar a opinião pública contra os ‘frades alemães’ que haviam dominado o santuário do Divino Padre Eterno”.

Esse clima é confirmado por correspondência do visitador Pe. Gebardo Wiggermann ao Superior Geral, Pe. Matias Raus, nas quais registra a hostilidade política contra o bispo de Goiás e a Igreja: “No dia 20 de maio deste ano foi eleito um novo Presidente de Goiás, que é um encarniçado inimigo da Igreja Católica. [...] Como parece, ameaça um *Kulturkampf* para Goiás”. Além do quadro político adverso, Wiggermann revela a percepção da vulnerabilidade

da missão: “Eu, porém, peço orações para nossa pobre missão. Amanhã viajo novamente para o interior. Que Deus nos proteja nesta difícil viagem” (COPRESP-A, 2º Volume, 1983, p. 279).

Em 1896, quando os redentoristas retornaram para pregar a festa em Trindade, encontraram um clima de animosidade que, segundo Pe. José Wendl, se alimentava de interesses no controle da romaria e de suas rendas. Como ele descreveria mais tarde, “o pomo da discórdia são essas rendas, nada mais” (COPRESP-B, 2º Volume, 1992, p. 260). Até então, a festa havia sido administrada por leigos, que, na visão dos missionários, simplesmente esbanjavam as rendas, de modo que a igreja não tirava nem um centavo em dinheiro. A substituição desse modelo por uma direção eclesiástica foi percebida por muitos como uma perda de poder local, acirrando a resistência.

A situação se agravou em novembro de 1899, quando D. Eduardo, bispo de Goiás, decretou que a festa passaria a ocorrer em 15 de agosto, proibindo música instrumental e determinando que “tanto na procissão como durante a missa proibimos que se tenha o Santíssimo Sacramento exposto”. Justificando-se pela experiência dos anos passados, o bispo afirmou que a romaria era “um elemento de corrupções” e que se fazia necessário conter “tantos e tantos milhares de escândalos” (COPRESP-B, 2º Volume, 1992, p. 158). Essas medidas, defendidas como moralizadoras, foram vistas por parte da comunidade como ofensivas à tradição e ao próprio santuário.

Os episódios de confronto não tardaram. Em 1901, durante a festa, os irmãos redentoristas enviados a Barro Preto relataram ter sido cercados por homens armados de porretes e insultados com gritos de “fora com os padres; não precisamos de nenhum padre, o Padre Eterno nos basta”. Em meio à madrugada, para evitar agressões, “fugiram a pé, passando por trás da aldeia, porque nela tinham sido colocados guardas”, chegando a Campinas ao nascer do sol. Para os missionários, esses episódios confirmavam que o conflito não era apenas religioso, mas profundamente enraizado em disputas pelo controle econômico e simbólico da festa. Para os opositores, representava a defesa da autonomia contra a imposição de normas externas (COPRESP-B, 2º Volume, 1992, p. 263).

Esses episódios ilustram não apenas a tensão entre clero e leigos, mas também o caráter conflituoso da implantação do modelo romanizado de religiosidade. A resistência à romanização se deu não apenas por questões de fé, mas também por interesses políticos, econômicos e identitários que envolviam as estruturas locais de poder, uma vez que, conforme analisa Aquino (2013), o processo de romanização, ao buscar subordinar as práticas religiosas populares ao controle central da Igreja, afetava diretamente as formas tradicionais de

organização do poder religioso e social nas comunidades, gerando disputas que extrapolavam o âmbito estritamente teológico e alcançavam dimensões materiais e simbólicas fundamentais para a reprodução das elites locais.

Nesse sentido, essa conjuntura de conflitos e resistências locais insere-se em um panorama mais amplo de desafios enfrentados pelos missionários redentoristas no processo de implementação do modelo romanizado em Goiás. A aceitação social limitada, as barreiras culturais e as condições materiais precárias do interior brasileiro impuseram obstáculos à adaptação dos religiosos europeus, exigindo não apenas estratégias de reorganização das práticas religiosas, mas também a redefinição das próprias relações entre clero, fiéis e espaços de devoção.

A presença dos Redentoristas em Trindade, iniciada oficialmente em 1894, portanto, marcou uma inflexão nas práticas de religiosidade popular desenvolvidas desde meados do século XIX naquela região. Essa mudança se deu em um momento de transição no catolicismo brasileiro, quando a separação entre Igreja e Estado, consolidada com a Constituição Republicana de 1891, exigiu da Igreja Católica uma reorganização institucional baseada no modelo romano, mais centralizado e hierarquizado (David, 2000; Hoornaert, 1979).

Para além dos conflitos administrativos com a antiga irmandade e com as elites locais, os missionários redentoristas depararam-se com obstáculos estruturais e culturais que marcaram profundamente seus primeiros anos em Trindade. A precariedade da região — caracterizada por estradas intransitáveis, escassez de recursos materiais e ausência de infraestrutura urbana — dificultava a realização das celebrações litúrgicas e a organização das romarias. A população era majoritariamente rural e dispersa, o que tornava o trabalho pastoral contínuo uma tarefa complexa. No entanto, mais significativo do que a carência material foi o olhar profundamente estigmatizante que os próprios missionários expressaram em relação aos habitantes locais. Como aponta Jacób (2000), a Congregação Redentorista via em Trindade não apenas um campo de evangelização, mas um espaço a ser reformado moral, ritual e disciplinarmente.

Essa postura é reiterada em diversos trechos das “Crônicas de Fundação”, escritas pelos próprios redentoristas. Em um dos relatos, lê-se: “O povo é muito atrasado e ignorante nas coisas da religião” (Curado, 2025, p. 47). Em outro momento, o redator observa que “as missas eram mal frequentadas e muitos não sabiam nem fazer o sinal da cruz” (Curado, 2025, p. 53). Tais descrições revelam uma visão civilizatória e hierárquica da missão religiosa, fortemente marcada pela ideologia ultramontana. Para os redentoristas, a religiosidade popular expressa nas promessas, nas danças, nas romarias espontâneas e nos ritos praticados fora do controle litúrgico institucional não era apenas expressão legítima de fé, mas desvio a ser corrigido. Como

sintetiza Jacób (2000, p. 215), a missão redentorista visava “romanizar a festa, suprimir os excessos e submeter a devoção popular aos ditames da ortodoxia católica”. Esse projeto se traduzia, na prática, na tentativa de impor uma nova temporalidade religiosa, baseada em calendário litúrgico, rituais centralizados e comportamental alinhada ao modelo europeu.

Essa reforma passava pela substituição das formas populares de devoção, marcadas por oralidade, simbolismos e práticas comunitárias, por uma religiosidade disciplinada, baseada nos sacramentos e na autoridade clerical. Conforme Eduardo Quadros (2017, p. 224), “o padrão para o catolicismo autêntico era o apresentado pelos códices romanos, pelas regras tridentinas e do Concílio Vaticano I”.

Entretanto, como o próprio autor reconhece, o processo de romanização em Trindade não se deu sem negociações. Em diversos momentos, os redentoristas precisaram adaptar suas estratégias, cedendo parcialmente às práticas e expectativas da população local. Isso se observou, por exemplo, na manutenção dos circuitos das romarias, que continuaram a seguir trajetos tradicionais pelos arredores do santuário, ainda que sob cuidadosa vigilância clerical. A festividade foi reorganizada para se ajustar ao calendário litúrgico e à disciplina eclesiástica, mas sem romper completamente com os marcos simbólicos e territoriais que sustentavam sua legitimidade entre os devotos.

Também no caso das promessas e ex-votos, elementos centrais da religiosidade sertaneja, a aceitação pelos redentoristas foi parcial. Embora não tenham proibido tais práticas, os missionários buscaram enquadrá-las dentro de uma lógica sacramental e moralizante. Os registros das crônicas revelam incômodos com a espontaneidade popular: “alguns devotos trazem objetos curiosos e colocam nos altares. É preciso orientá-los para que não transformem o santuário em feira” (Curado, 2025, p. 88). Além disso, exigia-se que a oferta de ex-votos estivesse acompanhada de confissão, comunhão e conversão de vida, elementos ausentes da forma popular anterior. A manutenção da prática, portanto, se deu sob condições: tolerada enquanto controlada, acolhida enquanto adaptada ao *ethos* romanizado. Esse processo revela não uma simples imposição ou rejeição, mas um reordenamento das práticas populares sob os moldes da ortodoxia eclesial, sem apagar completamente sua base comunitária e simbólica.

No plano institucional, a substituição da irmandade pelos missionários redentoristas foi acompanhada por mudanças significativas na administração do Santuário. Dom Eduardo firmou um contrato com a congregação, cedendo a eles a responsabilidade pela gestão espiritual e financeira do templo, em troca de a diocese reter parte da arrecadação financeira da festa. Conforme relata Jacob (2000), esse acordo não foi, todavia, de fato financeiramente vantajoso para a diocese: os redentoristas passaram a dispor livremente de praticamente toda a renda da

romaria, o que gerou descontentamento entre setores do clero e das elites locais. Segundo Ronaldo Vaz (1997, p. 203), Dom Eduardo

Foi, aliás, extremamente generoso com os redentoristas neste contrato, que permaneceu inalterado até 1919. Nele, foram autorizados aos redentoristas escolherem o patrimônio em terras que desejassem em Campinas e Barro Preto. Os redentoristas receberam ainda todos os bens do Santuário de Barro Preto e, quanto ao mais importante – o dinheiro –, estabeleceu: “Ficamos obrigados a entregar à missão Redemptorista, todos os rendimentos da romaria de Barro Preto que de hoje em diante forem recolhidos, (...)” Deixava ainda a cargo dos superiores da ordem a fixação do número de religiosos na Diocese.

Esse processo de reorganização institucional deve ser compreendido à luz das orientações mais amplas da Cúria Romana. Como aponta Hoornaert (1979), a Igreja Católica, no contexto da romanização, buscava construir uma rede hierarquizada de controle sobre as práticas religiosas locais, substituindo as expressões comunitárias por modelos uniformizados.

A tentativa de disciplinar os sentidos da festa e assegurar o controle eclesiástico sobre o espaço de Barro Preto aparece na carta de 1897 do bispo Dom Eduardo, ao ordenar que “não deixar as chaves da igreja senão em mão de pessoa segura” e que se “arranjar pessoas de confiança para de noite, nos dias de festa dormirem na igreja”, como forma de proteger o espaço religioso das ameaças de grupos opositores. Nesse mesmo documento, Dom Eduardo determina que, caso as tensões se agravem, os redentoristas “retirem-se imediatamente para Campinas com todo o seu pessoal, declarando que não se fará mais festa em Barro Preto caso Moisés leve avante os seus perversos intentos” (COPRESP-A, 2º Volume, 1983, p. 402). reafirmando, assim, a autoridade eclesial sobre o uso legítimo do espaço sagrado.

No decreto de 15 de novembro de 1899, Dom Eduardo sustenta a supressão e transferência da romaria ao classificá-la como “fonte de corrupção moral e desordens” (COPRESP-B, 2º Volume, 1992, p. 157). Pe. Wendl, apoiando-se no Concílio Plenário da América Latina, reforça essa leitura ao condenar e ao descrever o santuário:

Não se pode contestar que também em Barro Preto havia evidente escândalo, uma vez que para lá afluíam atores de teatro, jogadores de jogos de azar e mais meretrizes, a fim de também fazerem sua romaria ao ‘Padre Eterno’; por causa delas verificavam-se habitualmente assassinatos e lesões corporais (COPRESP-B, 2º Volume, 1992, p. 264).

O discurso moralizante, assim, fundamenta a reordenação do calendário e a transferência da festa para Campinas.

Em Trindade, a separação entre o espaço sagrado e as práticas consideradas profanas foi parte explícita do projeto disciplinador do bispo e dos redentoristas. Dom Eduardo descreveu que, antes das reformas, a festa de Barro Preto:

Não passava de um lugar onde para o povo das adjacências negociantes de todo o Estado de Goyaz, boiadeiros, mascates, mulheres de má vida, circos de cavalinhos e milhares de superstições, devotos que lá iam pagar as suas promessas, não poucas vezes feitas para obterem de Deus coisas contra a moral cristã: vinganças, separações de casais, adultérios etc. (Silva, 2007, p. 165).

Tal diagnóstico serviu de justificativa para medidas de restrição e centralização, que, conforme registram as *Crônicas de Trindade*, implicaram a exclusão progressiva de elementos como leilões ruidosos, cavalhadas e outras manifestações culturais não controladas pela Igreja, preservando no recinto apenas as celebrações litúrgicas e as práticas consideradas legítimas (Curado, 2025).

Esse processo foi marcado por tensões com os líderes locais, especialmente os fazendeiros que anteriormente controlavam a romaria. A tentativa do bispo de exigir a prestação de contas das doações e vendas de artigos religiosos foi o estopim para o conflito com o coronel Anacleto Gonçalves, que culminou no interdito ao Santuário em 1900. Durante esse período, os trabalhos religiosos foram transferidos para Campinas (Santos, 2006).

2.5 O interdito da festa por Dom Eduardo Silva

A consolidação do processo de romanização da festa do Divino Pai Eterno em Trindade/GO encontrou um de seus momentos mais críticos durante o episcopado de Dom Eduardo Duarte Silva. Sua gestão foi marcada por esforços radicais para enquadrar as expressões de religiosidade popular à ortodoxia da Igreja Católica Romana, culminando no episódio dramático do interdito ao Santuário de Trindade, decretado em 1899.

Como afirmado acima, a chegada dos missionários Redentoristas em 1894, trazidos da Baviera a convite de Dom Eduardo, visava substituir a irmandade de leigos que, até então, administrava o santuário do Divino Pai Eterno, tanto na dimensão litúrgica, quanto financeira. Essa irmandade, composta por representantes da elite política e agrária local, geralmente coronéis e fazendeiros, exercia um papel central na organização da festa e no controle dos recursos oriundos das doações e promessas dos fiéis (Jacób, 2000). Essa substituição não ocorreu sem resistência. Enquanto a população em geral demonstrou recepção positiva aos novos religiosos, a irmandade sentiu-se atacada em sua autoridade, especialmente por perder o controle dos rendimentos da festa.

Na avaliação de Dom Eduardo, a festa do Divino Pai Eterno não apenas carecia de disciplina litúrgica, como havia se tornado espaço de práticas condenáveis à luz da moral católica. As críticas do bispo às atividades “profanas”, como jogos, bebedeiras, prostituição e

comércio não supervisionado, são recorrentes nos registros da época. Para ele, tais práticas ameaçavam não apenas a função espiritual do evento, mas também a integridade moral dos fiéis, razão pela qual apelava para que os:

Chefes de famílias, que muito se devem interessar para que suas filhas não sejam testemunhas de tantos e tantos milhares de escândalos e também pelas autoridades locais interessadas como nós em bem público, fazendo regressar a seus lares tantas pessoas que excitadas por devoções mal entendidas, por dias e dias abandonam as suas casas, suas lavouras e suas criações e vêm a ser sempre prejudicadas em seus haveres (COPRESP-B, 2º Volume, 1992, p. 158).

Diante desse quadro, Dom Eduardo delegou aos missionários Redentoristas não apenas o controle espiritual, mas também a supervisão das questões logísticas e financeiras do Santuário. As mudanças implementadas incluíram a exclusividade da programação religiosa durante o período da festa, a proibição das atividades comerciais não vinculadas à Igreja, e o veto a qualquer manifestação considerada alheia à moral católica. O projeto do bispo era converter a festa num evento litúrgico canônico, regulado pela doutrina e livre de influências culturais ou econômicas que pudessem comprometer sua espiritualidade (Santos, 2006).

Entre os principais opositores desse processo estava o coronel Anacleto Gonçalves de Almeida, figura de destaque na política local, que acumulava funções como delegado literário, agente da lei e proprietário rural:

Figura 12: Coronel Anacleto



Fonte: Curado, 2025¹⁷

¹⁷ “Coronel Anacleto Gonçalves de Almeida, a liderança que consolidou a Vila do Barro Preto da Santíssima Trindade de Goyaz, desde os tempos do Império. Foi Delegado Literário da Vila de Campinas, com subordinação administrativa à Bonfim de Goyaz e Santa Cruz de Goyaz. Delegado de Polícia na Vila de Campinas. Fazendeiro na região do Arrozal, em Trindade. Desde os anos de 1880 já comandava a entidade leiga que geria as rendas da Romaria do Divino Pai Eterno, desde pouco depois da morte de Ana Rosa de Oliveira, esposa de Constantino Xavier. Criou desavenças e contendas com os Padres Redentoristas desde 1894, quando chegaram. Apreciava ricas montarias. Foi Delegado de Polícia em Barro Preto e sua grande liderança, com austeridade, na oligarquia dos

Em 1900, seis anos após a chegada dos redentoristas, o conflito chegou ao ápice: os missionários foram expulsos de Trindade por um grupo apoiado por setores do coronelismo regional, com o coronel Anacleto à frente da resistência. Em resposta, Dom Eduardo deslocou-se pessoalmente até a cidade em defesa dos religiosos, mas encontrou uma situação insustentável, marcada pela ruptura entre a hierarquia eclesiástica e as lideranças locais. Esse episódio culminaria no decreto do interdito, selando a suspensão da festa e do culto no santuário, e marcando uma cisão temporária entre Igreja e comunidade.

Diante da impossibilidade de impor sua autoridade, Dom Eduardo recorreu a uma das sanções mais severas previstas na tradição do direito canônico, “o interdito”. A medida, uma forma de suspensão coletiva da sacralidade, implicava a retirada dos símbolos religiosos e a interrupção dos sacramentos no local afetado. A cena, conforme descrita por Jacób (2000), foi carregada de simbolismo e impacto social:

Lançou-se, então o interdito na Igreja e no lugar. Com a voz embargada pela emoção e o coração a bater descompassado, o bispo, acompanhado pelos padres, rezou a terrível oração do Interdito, pedindo para afastarem daquele recinto, o Senhor Deus e seus Anjos. Destronizada a imagem sagrada, escancararam o sacrário, desnudaram o altar e bateram o pé das sandálias. Todos, a mando do bispo, cobriram-se com seus chapéus e calçaram as esporas. O lugar deixava de ser sagrado (Jacób, 2000, p. 204).

Esse ritual de exclusão, incompreendido pela maior parte da população, por ter sido realizado em latim, gerou pânico e consternação entre os moradores. “Mulheres e crianças choravam convulsivamente, os homens ardiam em sede de vingança” (Jacób, 2000, p. 205). Ao saírem do santuário, os religiosos se depararam com um grupo de homens armados e mulheres empunhando facas, cenário que revela a dimensão explosiva que o conflito entre a Igreja e a comunidade havia alcançado.

Segundo Jacób (2000), mesmo diante da revolta, Dom Eduardo, tentando conter a crise, tomou duas atitudes que, segundo os cronistas da época, foram interpretadas como movimentos táticos. A primeira foi afirmar que a imagem seria retirada do altar. Como narra o autor:

Tentando sair com a imagem do Divino padre Eterno, Dom Eduardo viu-se cercado paus, foices, facas e garruchas e, na iminência do desastre, teve duas ações espertas – o que lhe era peculiar: primeiro após amaldiçoar o lugar e o povo, disse que mandara retirar a imagem do altar para abençoar aquele mesmo povo; diante da imagem, num ato de extremo respeito e veneração, o povo em prantos, ajoelhou-se na praça, mas de arma em punho; vendo o bispo que se retrocedesse e colocasse a imagem novamente no altar, era perder sua autoridade, mas, avançar era morte certa: Entregou ao Pe.

Bulhões e dos Caiados. Com seu prestígio junto à oligarquia da época e as lideranças de Campinas e Bonfim (Silvânia) e Sussuapara (Bela Vista de Goiás), conseguiu a independência do município. Foi o primeiro Intendente de Trindade em 1920 e faleceu em 1923, em pleno mandato. É nome de uma das principais ruas de Trindade.” (Curado, 2025, p. 18).

Wendel a sagrada imagem e agiu com “sabedoria”: desmaiou (Jacób, 2000, p. 205-206).

Para o autor, foi o ato do próprio bispo de fingir um desmaio diante da multidão, que possibilitou sua retirada com segurança do local. Esse episódio selou o fechamento da festa do Divino Pai Eterno por cerca de três anos. A aplicação do interdito teve como consequência direta a interrupção das atividades religiosas no santuário, afetando profundamente a vida espiritual, econômica e simbólica da cidade. Para os fiéis, a medida representou não apenas uma sanção canônica, mas um rompimento com a expressão de fé coletiva que estruturava o calendário, a identidade e as práticas comunitárias em Trindade.

A narrativa de Jacób confere ao episódio um tom dramático e quase teatral, interpretando as ações do bispo como manobras estratégicas para escapar da multidão armada. No entanto, a autobiografia de Dom Eduardo oferece uma versão mais contida e alinhada à lógica do martírio cristão. Nela, o bispo recorda que, diante da ameaça à sua integridade física, optou por retirar-se e entregar a imagem a outro sacerdote, sem fazer referência explícita ao fingimento do desmaio. Ele escreve:

[...] Foi então que Frei Joaquim Mestellan, meu companheiro de viagens pastorais, gritou com sua voz de estentor: — “Isso é demais, senhor bispo, lance o interdito na igreja e levemos a imagem e vasos sagrados para Campininhas a fim de não serem profanados por gente sem noção da verdadeira religião!”. Assim o fiz, mas ao chegarmos à porta, do lado de fora, havia grande aglomeração de homens armados de garruchas e um bando de mulheres de vida alegre armadas de facas. Diante daquele espetáculo, eu disse àquela gente: — “Filhos, não vim aqui para amaldiçoar-vos, e sim para perdoar-vos, e abençoar-vos. Ajoelhem-se todos que lhes vou dar a benção”. Ajoelharam-se todos, menos o Anacleto, que, exasperado, gritou: — “E quem sou eu? Levantem-se!”. E todos levantaram-se. Reproduziu-se por três vezes esta cena, até que os de fora, com Anacleto à frente, berraram: — “Se dessem mais um passo à frente, disparamos as garruchas”, que apontavam para nós estando eles com os dedos nos gatilhos. Os de Campininhas, de dentro da Igreja e atrás de mim, responderam: — “E nós dispararemos também as nossas” (havia me ocultado tudo aquilo). Prevendo o juiz de direito a hecatombe que ia dar-se e pedindo que eu voltasse para o altar, visto como tinha ele mulher e filhos e não queria morrer, vendo o meu fâmulos Cezar a chorar, ainda os que me pediram, profundamente abatido, e ainda em jejum, porque saíramos de madrugada, caí desfalecido sobre um catre, em uma casa para onde me levaram. Neste ínterim o Anacleto mandou distribuir, pelos seus apaziguados e pelas meretrizes, um pipote de cachaça, os quais já embriagados começaram a espancar a pauladas os nossos animais. (Silva, 2007, p. 162).

Nota-se, portanto, uma divergência relevante entre as fontes: enquanto Jacób interpreta o gesto como “encenação” política, Dom Eduardo o apresenta como prudência pastoral. Além disso, as cartas redentoristas daquela época também revelam a tensão do episódio, como na correspondência de 30 de maio de 1897, em que o bispo orienta os missionários a retirarem-se do povoado caso houvesse risco, declarando que não se faria mais festa “caso Moisés leve avante os seus perversos intentos” (COPRESP-A, Volume 2, 1983, p. 67).

A decretação do interdito por Dom Eduardo, em 1899, gerou efeitos devastadores sobre a vida religiosa, simbólica e material de Trindade. A aplicação desse instrumento jurídico-religioso, ao transformar o santuário em um espaço “não sagrado”, comprometeu as bases da devoção ao Divino Pai Eterno, retirando dos fiéis o local de expressão da fé coletiva. Embora o bispo tenha tentado levar consigo a imagem da Santíssima Trindade, acabou admitindo, em sua autobiografia, não ter conseguido fazê-lo, relatando o abatimento físico e emocional decorrente do episódio (Silva, 2007). O interdito, contudo, não encontrou apoio unânime entre os missionários redentoristas. Em carta ao Superior Geral, Pe. José Wendl relatou que parte da Consulta Provincial, em Gars, manifestou “profundo desgosto e grave reprovação” quanto ao “procedimento arbitrário dos padres de Campinas” no caso da supressão da romaria, considerando que decisões dessa magnitude, tomadas sem consulta ao Visitador, poderiam “abalar toda a vida do lugar” (COPRESP-B, Volume 2, 1992, p. 265). O próprio Wendl, embora justificasse que apenas cumpria ordens diretas do bispo, reconhecia que as circunstâncias e a forma como o interdito foi aplicado provocaram reações contrárias dentro e fora da congregação, evidenciando que a medida não foi um consenso nem entre os redentoristas.

A medida extrema provocou um clima de tensão permanente na cidade. A Festa do Divino, que já mobilizava centenas de fiéis, deixou de ser realizada nos moldes tradicionais. Segundo os registros, as atividades religiosas foram suspensas por ordem episcopal, o que comprometeu não apenas a dimensão espiritual do evento, mas também sua estrutura logística e econômica (Silva, 2021). A ausência de celebrações religiosas impactou diretamente as romarias, o comércio local, as relações comunitárias e a organização anual do calendário festivo.

O interdito decretado por Dom Eduardo Duarte Silva em 1900 afetou significativamente a atuação dos missionários redentoristas em Trindade, especialmente no que diz respeito às finanças da congregação. Como registram os próprios religiosos em correspondência com seus superiores europeus, a suspensão das atividades no santuário comprometeu a principal fonte de renda prevista no contrato com o bispado de Goiás, baseado na arrecadação das romarias (COPRESP, 1992). Contudo, ao contrário da leitura proposta por Jacob (2000), não se pode afirmar que tal episódio tenha provocado uma crise identitária ou institucional ampla entre os redentoristas. Já à época, os missionários desenvolviam um programa de missões itinerantes por todo o centro e sul de Goiás, com presença constante em vilas e povoados distantes, promovendo retiros, confissões e catequese. Documentos internos da congregação demonstram que esses esforços continuaram ativos mesmo durante o período de interdito (Boaventura; Silva, 2021; Maciel, 2010).

Mais do que uma ameaça à identidade missionária, o fechamento temporário do santuário de Trindade representou um revés estratégico no projeto de instalação de um centro permanente de romanização religiosa no interior goiano. A expectativa dos redentoristas, ao aceitar o convite do episcopado brasileiro, era a de consolidar em Trindade um polo exemplar de disciplina eclesial, em consonância com os modelos romanizados vigentes na Europa do século XIX. Nesse sentido, o interdito expôs os limites da autoridade episcopal diante da força da religiosidade popular e revelou a dificuldade da congregação em aplicar rigidamente um modelo disciplinador em um território marcado por práticas devocionais autônomas e negociações locais. O impacto real, portanto, deve ser compreendido em termos de frustração parcial do projeto de centralização eclesial, e não como colapso da missão redentorista em território brasileiro (Silva, 2020).

O fechamento da festa gerou descontentamento generalizado entre os fiéis. Muitos romeiros, impedidos de visitar o santuário e de expressar sua devoção ao Divino Pai Eterno, manifestaram frustração e tristeza. A festa era, para a maioria, não apenas um rito religioso, mas também uma forma de identidade coletiva, um espaço de reencontro e reafirmação de vínculos familiares, sociais e espirituais. A ausência da festa representava, portanto, a interrupção de uma tradição que já havia se consolidado na cultura regional (Quadros, 2014).

Além disso, os impactos do interdito não se restringiram ao campo simbólico. Como destaca Jacób (2000), a ausência da festa comprometeu também a organização econômica da cidade. A romaria movimentava o comércio local, as hospedagens improvisadas, as vendas de artigos religiosos, alimentos e bebidas. Sua suspensão gerou prejuízos diretos para os comerciantes e agricultores que aproveitavam o período da festa para obter renda extra. Isso contribuiu para o aumento da pressão popular pela revogação da medida.

Diante do interdito decretado por Dom Eduardo em 1900, multiplicaram-se as críticas à medida, tanto por parte da população romeira quanto de setores influentes da sociedade local. Comerciantes, fazendeiros e lideranças políticas regionais, cujos interesses estavam entrelaçados à realização da festa, passaram a pressionar pela retomada das atividades religiosas em Trindade. O coronelismo goiano — cuja base de sustentação articulava-se com a Igreja e com o culto popular — viu na suspensão da festa uma ruptura prejudicial à economia local, à coesão social e à reprodução de sua autoridade simbólica. As pressões não vieram apenas da esfera leiga: dentro da própria Igreja, setores divergiam da decisão episcopal.

Entre os redentoristas, a discordância se manifestou de forma explícita. O Superior Vice-Provincial, Padre Gebardo Wiggermann, defensor convicto da importância estratégica de Trindade para a missão da congregação, protagonizou confrontos diretos com o bispo Dom

Eduardo. Em cartas dirigidas a seus superiores e em registros internos da congregação, Wiggermann criticava duramente o interdito, denunciando seus impactos negativos sobre a relação com os fiéis e a viabilidade da missão redentorista no interior de Goiás. O missionário via na festa não apenas uma manifestação popular legítima, mas também uma plataforma fundamental para a ação evangelizadora. A tensão entre a autoridade episcopal e os redentoristas revela a complexidade das disputas intraeclesiais em torno da romanização eclesial, numa conjuntura marcada por conflitos de poder, interesses econômicos e resistências culturais (COPRESP-B, Volume 2, 1992).

Pressionado por essas demandas, Dom Eduardo viu-se forçado a reconsiderar sua decisão. Após três anos de interdito, uma série de pedidos formais de comerciantes, romeiros e lideranças, inclusive da própria Congregação Redentorista, levaram o bispo a revogar a medida e permitir a reabertura do santuário. A Festa do Divino Pai Eterno foi retomada, e os missionários redentoristas voltaram a atuar na cidade.

A revogação do interdito marcou um ponto de inflexão no processo de romanização da festa. A partir desse momento, a diocese e os próprios missionários adotaram uma postura mais pragmática, buscando equilibrar a ortodoxia litúrgica com a manutenção das práticas populares. Como observa Santos (2006), a romanização não conseguiu eliminar por completo a religiosidade popular local, sendo necessário, em muitos casos, um processo de adaptação e conciliação. A Igreja passou a tolerar determinadas manifestações populares, incorporando-as ao calendário litúrgico sob vigilância, mas sem reprimi-las totalmente.

Esse momento de inflexão, todavia, possibilitou que os redentoristas ampliassem sua presença pastoral na cidade. A reabertura do santuário foi acompanhada por novas estratégias de evangelização: criação de escolas, atividades catequéticas, obras sociais e missões populares. Essas ações, embora vinculadas ao projeto de romanização, contribuíram para legitimar a presença dos missionários entre os fiéis, atenuando as tensões iniciais.

A estratégia pastoral passou a incorporar elementos do catolicismo popular em suas práticas. Benzimentos, ex-votos, promessas, terços e objetos devocionais foram ressignificados e integrados às atividades oficiais do santuário. A prática de benzer crucifixos, imagens e terços passou a ser tolerada como forma de aproximação com a comunidade.

Esse processo de reaproximação entre o clero e o povo permitiu o retorno gradual da confiança. Os padres redentoristas passaram a ser vistos com maior respeito, especialmente à medida que adotavam atitudes mais prudentes e acolhedoras. A convivência entre a ortodoxia apostólica romana e as expressões populares passou a ser gerida com mais flexibilidade,

estabelecendo-se um equilíbrio entre controle institucional e valorização da fé vivida cotidianamente pelos romeiros.

Com a revogação do interdito e o consequente retorno das atividades religiosas no Santuário do Divino Pai Eterno, iniciou-se um novo ciclo de ajustamento entre a religiosidade popular e o projeto romanizador conduzido pelos redentoristas. Já reconhecidos pela hierarquia e gradualmente aceitos por parte da população local, os missionários passaram a consolidar sua presença por meio de ações estruturais e pastorais. Nesse contexto, a construção do novo santuário, iniciada em 1909, simbolizou a tentativa de imprimir ao espaço físico da devoção uma arquitetura alinhada aos padrões litúrgicos e estéticos da Igreja Católica pós-tridentina. Mais do que uma obra material, o novo templo representava o esforço de disciplinarização do culto, a centralização institucional da festa e a domesticação dos elementos mais espontâneos da religiosidade sertaneja.

A edificação do santuário — com maior capacidade, altar central, áreas de confissão e organização espacial hierarquizada — correspondeu também à ampliação das atividades missionárias e sociais da congregação. As festividades passaram a seguir uma estrutura litúrgica mais controlada, com novenas, procissões ordenadas e práticas devocionais supervisionadas. Além disso, os redentoristas investiram em obras sociais, como escolas e atendimento de saúde, ampliando sua influência sobre a comunidade local e fortalecendo sua inserção no campo religioso regional. A construção do novo santuário consolidou, assim, uma nova fase de mediação entre o popular e o institucional, marcada por tensões persistentes, mas também por formas de negociação e adaptação mútua.

A retomada da festa não significou a eliminação das tensões que a marcaram nas décadas anteriores, mas sim a redefinição de seus contornos. A convivência entre práticas tradicionais e normas eclesiásticas passou a ser mediada por uma política de tolerância seletiva, em que determinadas manifestações da fé popular eram incorporadas, enquanto outras permaneciam sob vigilância. Nesse cenário, a figura dos padres redentoristas tornou-se central na condução desse processo.

Com a experiência adquirida nas décadas anteriores e diante das dificuldades enfrentadas, inclusive o episódio do interdito, os missionários redentoristas perceberam a necessidade de construir uma relação mais estratégica com a cultura local. Isso implicou não apenas em respeitar elementos simbólicos da religiosidade popular, como também em reinterpretá-los à luz da doutrina católica. Essa estratégia foi fundamental para a consolidação da festa do Divino Pai Eterno como expressão religiosa híbrida: nem totalmente popular, nem completamente romanizada.

Como reconhece Santos (2006, p. 174), esse processo resultou na conformação para com o clero por parte de um catolicismo emotivo, visual e sensorial, onde “Deus e os santos são palpáveis, mais próximos do fiel, em forma de bentinhos, imagens e ramos”. A proximidade entre o devoto e o sagrado não passava necessariamente pelos sacramentos e pela liturgia, mas por experiências concretas de fé, como as promessas, os votos, as romarias e os milagres. Esses elementos foram parcialmente assimilados pela estrutura redentorista, que buscou conciliar sua missão romanizadora com a manutenção da adesão popular.

CAPÍTULO 3 — ENTRE O SAGRADO POPULAR E O PROJETO ECLESIAÍSTICO: A ATUAÇÃO REDENTORISTA NA CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO EM TRINDADE

A compreensão da religiosidade popular em Goiás demanda, antes de tudo, a análise das mediações históricas entre os fiéis e as instituições religiosas. No caso da romaria do Divino Pai Eterno, em Trindade, esse processo se desenvolveu sob forte tensão entre práticas de fé autônomas, ligadas a experiências cotidianas e simbólicas locais, e os esforços romanizadores da Igreja Católica. Neste contexto, a presença dos missionários redentoristas assume centralidade, pois atuaram como vetores de institucionalização da fé e agentes de regulação do sagrado.

Religiosidade popular, como conceito, se refere às expressões do sagrado que emergem fora dos marcos dogmáticos e hierárquicos das religiões oficiais. Conforme Brandão (1986), essas formas não são residuais nem folclóricas, mas compõem uma teologia do cotidiano, enraizada nas condições materiais e nas cosmologias locais. Em oposição, a religião oficial busca disciplinar tais práticas, enquadrando-as nos limites do culto reconhecido pela instituição. A romanização, nesse sentido, deve ser compreendida como um processo simbólico e temporal de negociação, no qual a Igreja redefine o sentido do sagrado sem anulá-lo, operando entre a pedagogia da fé e a disputa pelo controle do tempo religioso.

A Congregação do Santíssimo Redentor, fundada por Santo Afonso Maria de Ligório em meados do século XVIII, surgiu com a missão específica de “recristianizar” os mais pobres. Suas práticas se orientavam pela crítica ao racionalismo e ao jansenismo, e pela defesa de uma fé pastoral, encarnada nas dores do povo. A trajetória de missionários como São Geraldo Majella e São Clemente Hofbauer demonstra como essa espiritualidade se adaptava às realidades locais, reforçando vínculos entre fé, caridade e resistência. Essa mesma lógica foi transposta para o Brasil a partir do final do século XIX, em especial em Goiás.

O processo de inserção dos redentoristas em Trindade, a partir da chegada de padres como Gebardo Wiggermann e José Francisco Wand, insere-se no esforço eclesial de conter, normatizar e reconfigurar práticas religiosas populares tidas como heterodoxas. A carta de Wiggermann, de 1897, constitui um documento-chave nesse percurso, ao expressar um modelo pastoral baseado nas categorias de “por enquanto” e “boa fé” — um tempo pedagógico que reconhece as limitações do povo sem condená-lo, e uma confiança simbólica na possibilidade de sua conversão gradual. Nesse movimento, os redentoristas reinterpretaram o sagrado popular sem rompê-lo, instaurando um modelo de convivência entre ortodoxia e experiência.

Este capítulo propõe, portanto, compreender a ação redentorista como processo de tradução simbólica entre o catolicismo popular e o projeto eclesialístico de romanização. A análise será conduzida em três eixos: (1) a espiritualidade missionária e sua pedagogia da presença; (2) a carta de Wiggermann e a formação de um tempo intermediário da fé - o “por enquanto” - que fundamenta a teologia prática redentorista; e (3) a Sala dos Milagres como espaço de síntese dessa mediação, onde os ex-votos se tornam materialização da fé negociada entre povo e Igreja.

A escolha por figuras como Santo Afonso, São Geraldo, Clemente Hofbauer, Pe. Wiggermann e Pe. Wand não se dá por interesse hagiográfico, mas por sua função histórica na constituição de uma pedagogia pastoral que combina rigor doutrinário e abertura à experiência. Cada um representa, a seu modo, uma estratégia de diálogo entre doutrina e cultura, entre centro e periferia da fé. A análise articula fontes históricas, documentos e objetos devocionais com referenciais teóricos de Bourdieu, Ricoeur, Geertz e Chartier, a fim de compreender como a romanização se fez, paradoxalmente, pela incorporação simbólica do popular.

Ao final, o capítulo demonstra que a romanização em Trindade não eliminou o catolicismo popular, mas o reinterpreto à luz de uma pedagogia redentorista da paciência e da presença. Na Sala dos Milagres, esse processo encontra sua forma mais eloquente: o sagrado do povo convertido em memória institucional, e a fé institucional traduzida na linguagem popular dos corpos, objetos e promessas.

3.1 As tensões entre o popular e o institucional a partir das primeiras décadas de romanização em Trindade

Fernandes (1982) analisa que, no âmbito da religiosidade popular, os santos venerados pelas comunidades locais eram concebidos como verdadeiros heróis, responsáveis por preservar e transmitir a tradição da Igreja. Essa representação simbólica dos santos conferia às práticas populares uma legitimidade particular, distinta da autoridade formal exercida pela hierarquia eclesialística. Mesmo os padres, embora defensores da ortodoxia litúrgica, reconheciam a capacidade de mobilização social proporcionada pelas manifestações de devoção popular, percebendo que, em muitos casos, tais expressões alcançavam dimensões que a simples observância disciplinar não era capaz de atingir.

Além disso, Fernandes (1982) destaca que as práticas populares, frequentemente caracterizadas por inversões simbólicas e adaptações criativas em relação às normas estabelecidas pelos sacerdotes, adquiriam significado exatamente pelo contraste que

estabeleciam com o padrão oficial. Essas inversões não representavam apenas uma ruptura, mas também funcionavam como espaços de tensão e negociação entre leigos e clero. Dessa forma, mesmo em um contexto de conflitos e tentativas de disciplinamento por parte da Igreja, a convivência entre a religiosidade popular e a ortodoxia evidenciava uma dinâmica de reconhecimento mútuo, em que a força das tradições locais não podia ser totalmente anulada pelo projeto de romanização.

Foi nesse contexto que os Redentoristas ampliaram sua atuação em Trindade. A construção de novas igrejas, a sistematização das novenas, o incentivo às missões populares e a organização das romarias em ciclos anuais demonstram a institucionalização progressiva da festa. A Festa do Divino Pai Eterno passou a contar com calendários litúrgicos, cartazes, materiais catequéticos e sistemas de arrecadação e prestação de contas, marcando sua transição de uma manifestação popular espontânea para uma celebração coordenada por uma lógica institucional.

A transferência definitiva da festa para Campinas marcou um ponto de inflexão no modelo de organização da romaria. Em carta de 1902, Pe. José Wendl registra que, após os conflitos e a supressão das antigas práticas em Barro Preto, “foram postos fundamentos sólidos para o proveitoso desenvolvimento da romaria ao Divino Padre Eterno em Campinas. Aqui podemos cuidar da romaria no verdadeiro sentido do termo” (COPRESP-B, Volume 2, 1992, p. 266). Nesse novo contexto, as rendas passaram a ser centralizadas sob controle dos redentoristas, as ofertas contabilizadas e as atividades religiosas estruturadas de modo a seguir um calendário e uma disciplina definidos, sinalizando a transição da romaria de manifestação popular espontânea para celebração regida por uma lógica institucional e clerical.

Essa transição, contudo, não suprimiu o protagonismo dos romeiros. As caminhadas penitenciais, as promessas pagas com sacrifícios físicos, os objetos devocionais depositados no santuário e as bênçãos públicas concedidas durante a festa são manifestações que permanecem ativamente ligadas à experiência popular da fé.

Além disso, as contribuições dos Redentoristas à cidade de Trindade não se limitaram à esfera religiosa. A congregação envolveu-se em atividades sociais e educacionais, fundando escolas, apoiando famílias em situação de vulnerabilidade e oferecendo assistência pastoral às zonas rurais. Essas ações reforçaram sua legitimidade diante da população, que passou a reconhecer nos missionários não apenas representantes da hierarquia eclesial, mas também agentes de transformação comunitária.

Nesse sentido, a trajetória dos Redentoristas em Trindade ilustra um movimento complexo: de um lado, foram parte da imposição inicial, com forte componente disciplinar,

defendido pelo bispo e por parte da congregação; de outro, especialmente após os eventos de 1900, os missionários passaram à gradual acomodação e construção importantes adaptações culturais (Gomes Filho, 2025). O projeto de romanização, embora não tenha alcançado seus objetivos na totalidade, produziu efeitos importantes na estruturação institucional da festa e na redefinição das relações entre Igreja e povo. Essa convivência entre diferentes modelos de religiosidade também revela os limites da ação ultramontana em contextos de forte enraizamento cultural. Como observa Quadros (2017), a presença redentorista, portanto, precisou ajustar-se a essas condições, operando mais pela persuasão e presença cotidiana do que pela imposição canônica pura.

A experiência de Trindade insere-se, assim, em um fenômeno mais amplo do catolicismo latino-americano, onde a articulação entre ortodoxia e tradição popular deu origem a formas singulares de vivência da fé. A festa do Divino Pai Eterno, ao longo do século XX, tornou-se símbolo dessa confluência, agregando valores devocionais, práticas comunitárias, elementos culturais e estrutura litúrgica. A figura do padre, especialmente o redentorista, emergiu nesse contexto como mediador entre esses mundos. Tal mediação tornou-se ainda mais evidente quando os próprios Redentoristas passaram a reconhecer que a completa romanização da festa era inviável, dadas as limitações estruturais, a escassez de clérigos e a força simbólica das tradições locais. A estratégia adotada foi, então, a da adaptação: manter os sacramentos e os ritos litúrgicos como eixo da festa, mas aceitar a convivência com práticas como a bênção de objetos, os ex-votos e as procissões organizadas pelos fiéis.

Esse processo também explica por que, em Trindade, como em todo lugar, o catolicismo popular não foi abolido, mas ressignificado à medida que se intentou algum grau de romanização. A relação entre o povo e os santos continuou sendo central, e as rezadeiras, benzedeiras e promesseiras mantiveram seu espaço como figuras de autoridade religiosa paralela à dos padres. Em vez de tentar eliminar essas figuras, os Redentoristas buscaram integrá-las, garantindo, assim, maior controle e legitimidade.

Os padres redentoristas, inicialmente enviados para implementar uma reforma espiritual e disciplinar, acabaram, assim, inseridos em um processo de reconfiguração da fé, no qual não bastava substituir rituais ou suprimir manifestações populares. Era necessário compreender e reinterpretar o que os romeiros e moradores locais entendiam como sagrado. Conforme destaca Santos (2006), o catolicismo romanizado não conseguiu suprimir completamente o popular. Em vez disso, foi absorvido e reformulado em um hibridismo religioso que passou a compor a identidade espiritual de Trindade.

O episódio do interdito, embora radical, revelou os limites da imposição autoritária da ortodoxia eclesiástica. A reação popular, marcada por consternação, resistência e posterior mobilização pela reabertura da igreja, demonstrou que a fé vivida em Trindade não podia ser disciplinada sem prejuízo da própria vitalidade do culto. Como bem observam Boaventura e Silva (2021), os conflitos ocorridos nesse período produziram rupturas, mas também geraram aprendizados institucionais que levaram a uma política de maior diálogo entre clero e povo, tradição e doutrina, costume e norma.

Essa abertura estratégica tornou possível o avanço da missão redentorista em várias frentes. No campo pastoral, os padres passaram a oferecer atividades como retiros, missões populares, sacramentos e ações educativas. No campo simbólico, mantiveram práticas à religiosidade popular, como a bênção de terços, crucifixos e objetos de fé, o acolhimento de ex-votos no santuário e a legitimação da caminhada penitencial como forma de devoção. Assim, criou-se um modelo misto de festa, no qual o culto litúrgico e o popular coexistem, ora em tensão, ora em complementaridade.

Tal modelo permitiu o crescimento contínuo da festa do Divino Pai Eterno, que hoje é considerada uma das maiores expressões de religiosidade do Brasil. Com mais de três milhões de romeiros por ano, a festa mobiliza setores diversos da sociedade, fiéis, comerciantes, meios de comunicação e a própria Igreja, em torno de uma experiência que ultrapassa a ritualidade e adquire caráter de patrimônio cultural e social.

Fernandes (1982) observa que a presença dos padres era fundamental para a organização simbólica das práticas religiosas populares. Mesmo que as rezadeiras, benzedadeiras e promesseiras desempenhassem funções centrais nas manifestações de fé sertaneja, a referência à autoridade eclesial fornecia um eixo estruturante, capaz de conferir ordem e coesão ao conjunto de crenças e rituais praticados nas comunidades. A atuação do clero, portanto, não anulava a autonomia das lideranças religiosas populares, mas atuava como um elemento de ancoragem institucional dentro de um universo simbólico plural e dinâmico.

A partir dessa constatação, compreende-se que o projeto romanizador não eliminou os intermediários tradicionais da fé popular, mas se inseriu nesse campo, ocupando um espaço de mediação entre o sagrado e os fiéis. A Igreja, ao invés de substituir as práticas locais, adaptou-se em certa medida a elas, integrando-se às redes de significados já consolidadas. Assim, a autoridade eclesiástica passou a coexistir com as figuras populares da religiosidade sertaneja, reforçando a legitimidade de ambos perante a comunidade e configurando uma relação de interdependência simbólica entre clero e leigos (Fernandes, 1982).

O resultado desse processo foi uma “romanização adaptada”, ou, como propõe Eduardo Gusmão de Quadros (2017, p. 224): uma “ação premeditada, sistemática e organizada numa tentativa de obter maior controle clerical sobre as grandes romarias brasileiras”, mas que, em muitos aspectos, cedeu diante da força simbólica e social da fé popular. Em Trindade, os Redentoristas não romanizaram o culto no sentido de apagamento das tradições locais, mas sim moldaram sua atuação a partir da convivência com elas.

É nesse sentido que se pode compreender o legado dos Redentoristas. Sua contribuição à consolidação da festa, à expansão da estrutura do santuário e à oferta de serviços pastorais e sociais foi decisiva. Ao mesmo tempo, sua permanência em Trindade só foi possível porque aceitaram dialogar com uma religiosidade viva, emotiva, resistente e historicamente enraizada no território. Os conflitos com a Irmandade, os episódios de violência e o próprio interdito são parte constitutiva desse processo, demonstrando que o sagrado é também espaço de disputa.

Por este contexto, a história da festa do Divino Pai Eterno sob Dom Eduardo revela que o controle religioso nunca se exerce sem tensões. O esforço de disciplinar o povo e impor normas universais encontrou, em Trindade, a força da cultura popular, a resistência das práticas tradicionais e a resiliência de uma fé construída no cotidiano. Essa história, marcada por embates, concessões e permanências, constitui um exemplo paradigmático das formas pelas quais o catolicismo se enraizou no Brasil: por meio da negociação constante entre tradição e renovação, entre hierarquia e povo, entre Roma e o sertão.

3.2 Mediações e negociações: os redentoristas e o catolicismo popular goiano

A relação entre os missionários redentoristas bávaros e o catolicismo popular goiano alcança sua formulação mais explícita na carta escrita por padre Gebardo Wiggermann, datada de 1897 - documento que sintetiza o ethos pastoral da Congregação do Santíssimo Redentor em seus primeiros anos em Goiás. O próprio missionário escreve:

Quero admoestar os confessores para não serem muito rigorosos, nas pregações e no confessionário, quanto aos preceitos da Igreja (santa missa aos domingos, observância da sexta-feira). Em Goiás quase ninguém está obrigado a eles, porque é simplesmente impossível. [...] Por enquanto deixemos o povo em sua boa fé; tanto mais por ser impossível para quase todos os goianos a observância desses preceitos. [...] Após 100 anos, quando os goianos forem bem instruídos no catecismo, poder-se-á proceder com mais rigor. [...] Não temos por hora e por muito tempo ainda, outra coisa a fazer senão ganhar os corações (Wiggermann, 1897, apud Gomes Filho, 2025, p. 30).

Essa carta, analisada por Gomes Filho (2025), constitui uma peça fundamental para compreender como os redentoristas negociaram a romanização com a realidade do sertão. Ela

expressa uma concepção pastoral fundada na prudência e na mediação temporal: o “por enquanto” e a “boa fé” aparecem como categorias centrais de uma teologia da paciência.

O advérbio “por enquanto” é a chave hermenêutica da carta. Ele não indica omissão ou complacência, mas o reconhecimento de uma defasagem entre o ideal católico europeu e a realidade popular sertaneja. Wiggermann age dentro de um horizonte temporal duplo: o presente da carência e o futuro da plenitude. Como afirma o próprio missionário, “após 100 anos, quando os goianos forem bem instruídos no catecismo, poder-se-á proceder com mais rigor”. Em sua análise, Gomes Filho (2025) utiliza as categorias de Koselleck - campo de experiência e horizonte de expectativa - para interpretar a correspondência dos redentoristas bávaros. Conforme Gomes Filho (2025, p. 10-11):

É possível aferirmos que tais categorias têm uma utilidade analítica bastante elástica, que nos permite pensar os impactos de um campo de experiências para um indivíduo que não se limita ao seu passado individual, mas estende-se às experiências coletivas daqueles que o precederam. [...] quando cada missionário desembarcava no Brasil, ou chegava a Goiás, encontrava ali um outro campo de experiências bastante diverso daquele acumulado pela sua Congregação na Alemanha, cujo resultado foi, em um primeiro momento, o choque cultural e, posteriormente, a experiência da frustração ou adaptação das expectativas religiosas iniciais.

Nessa perspectiva, o “por enquanto” de Wiggermann expressa exatamente essa tensão temporal: o missionário atua entre as experiências concretas do sertão e a expectativa de um futuro romanizado que ainda se projeta no horizonte.

A temporalidade pastoral proposta por Wiggermann é, portanto, uma categoria de mediação. O “por enquanto” delimita o intervalo pedagógico da fé: é o tempo de ensinar antes de exigir, de acolher antes de normatizar. A carta evidencia que a romanização não estava consumada, mas se delineava como um processo em construção, dependente das condições concretas do sertão — a distância, a escassez de sacerdotes e as limitações materiais. Nesse horizonte, o missionário antecipa uma forma de racionalidade temporal na ação evangelizadora: a paciência entendida como método, o tempo como instrumento da fé.

Como explica Ricoeur (2012), o tempo se torna inteligível quando narrado como uma “*concordância de discordâncias*”, ou seja, quando a ação presente articula passado e futuro em uma história comum. Como adverte o próprio autor:

Poderíamos sustentar que quando a ‘concordância’ não é imposta pela violência à ‘discordância’ de nossa experiência do tempo, a distância irônica, tomada ao olhar a totalidade do paradigma, finalmente imita e mesmo amplia essa experiência discordante. [...] Depois de ter enfrentado a violência da interpretação, é preciso que façamos frente à possibilidade inversa, a redundância da interpretação. Nos dois casos, a inteira circularidade do argumento torna-se suspeita, senão viciosa (Ricoeur, 2012, p. 308).

O “por enquanto” é precisamente essa narrativa do intervalo - (uma estratégia) - um tempo intermediário entre a promessa da ortodoxia e a experiência popular da fé. A missão redentorista passa a ter o ritmo da história, não da norma. A evangelização é concebida como travessia, e não como ruptura.

Mas essa prudência não é neutra: ela também é forma de poder. Ao reconhecer o ritmo do sertão, os redentoristas transformam a espera em instrumento de integração simbólica. A romanização torna-se pedagógica - não imposta, mas internalizada. Como analisa Bourdieu (2011), o poder religioso se exerce por meio do reconhecimento: o dominado consente no domínio porque o percebe como sentido. O “por enquanto” é o tempo desse aprendizado simbólico; é o intervalo em que o povo se torna participante da estrutura que o incorpora.

Assim, o “por enquanto” configura-se como dispositivo temporal de negociação. Ele traduz a consciência de que a fé popular não é erro, mas estágio histórico; e que a Igreja, para formar o povo, precisa primeiro habitar o seu tempo. Essa mediação temporal é a base da estratégia redentorista - uma romanização que se realiza no compasso do sertão, acompanhando o ritmo das promessas, das chuvas e das ladainhas.

A segunda expressão central da carta - “deixemos o povo em sua boa fé” - revela o deslocamento teológico operado por Wiggermann. Ele não fala em “superstição”, mas em “boa fé”; não em ignorância, mas em legitimidade. Nesse gesto, a pastoral redentorista reconhece a presença de Deus na religiosidade popular, mesmo que imperfeita. Como observa Boff (2022), toda estrutura eclesial vive a tensão entre carisma e instituição, entre a espontaneidade da fé e o controle da doutrina. Ao afirmar que o povo vive “em boa fé”, Wiggermann permite que o carisma popular continue a existir sob acompanhamento pastoral, mediando o conflito entre liberdade e disciplina.

Essa legitimação tem também uma dimensão cultural. Hoornaert (1994) mostra que o cristianismo latino-americano se construiu como uma Igreja de mediação, “capaz de traduzir a mensagem original para as mais diversas culturas e acabou mestre na arte do diálogo” (Hoornaert, 1994, p. 8). A “boa fé” de Wiggermann é expressão desse mesmo cristianismo encarnado: uma fé que se traduz nas linguagens locais - no canto, no gesto, na promessa. Trata-se de uma teologia da encarnação, na qual a experiência do povo é o primeiro texto a ser lido.

Curado (2013) observa que a religiosidade goiana se expressa no corpo, na música e na terra, e que a Igreja redentorista soube converter esses elementos em pedagogia. As festas, os ex-votos e as romarias tornaram-se mediações visíveis da graça. Como escreve Curado (2013, p. 41), trata-se de “romaria sertaneja e cabocla do coração do Brasil, romaria da gente da terra,

da roça, da poeira de todos os caminhos, como incenso vermelho elevado a Deus”. O sagrado, nesse contexto, é vivido como comunhão comunitária, não como obediência abstrata.

Ao legitimar essa fé, os redentoristas não apenas adaptam a doutrina, mas constroem um campo simbólico novo. Segundo Geertz (2008, p. 67):

A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, formulando concepções de uma ordem geral da existência e revestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A “boa fé” é justamente isso: um conjunto de símbolos práticos que torna o mundo inteligível. O sertanejo acredita, promete, agradece - e, ao fazê-lo, produz sentido. A pastoral redentorista reconhece esse universo como o terreno onde a fé institucional deve lançar raízes.

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo - o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos - e sua visão de mundo - [...]. 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 apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. Essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (Geertz, 2008, p. 66-67).

Em Goiás, como analisam Santos e D’Abadia (2018), a identidade do povo se formou a partir de uma religiosidade católica que uniu o sagrado e o profano, a roça e o altar. As festas e devoções funcionaram como instrumentos de comunhão e de organização social, constituindo uma “identidade em conformidade à religião católica” construída “a partir da religiosidade do povo” (Santos; D’Abadia, 2018, p. 7). Assim, a fé popular expressa mais do que emoção: é uma forma simbólica de pertencimento territorial e histórico.

Nesse ponto, a “boa fé” deixa de ser categoria teológica e se torna categoria política: é o reconhecimento do saber popular como fundamento da própria Igreja. Boff (2022) diria que é o momento em que o carisma vence o poder sem destruí-lo - quando a instituição aprende a se legitimar pelo povo.

O encontro entre o “por enquanto” e a “boa fé” define a pedagogia redentorista como forma de mediação histórica. A pastoral não é imposição nem pura adaptação: é negociação entre tempos, saberes e linguagens. Como sugere Chartier (1990), toda prática cultural é

também uma representação; ao acolher os gestos do povo, a Igreja transforma o vivido em forma. A romanização deixa de ser doutrina e se converte em prática social: uma pedagogia da escuta, uma tradução pastoral.

Essa mediação, contudo, é ambígua. Ela emancipa e disciplina ao mesmo tempo. Bourdieu (2007) chamaria isso de “conversão simbólica”, onde o poder pastoral transforma o reconhecimento afetivo em autoridade legítima. O padre “ganha o coração” para também formar a consciência. Há, portanto, uma dialética entre a liberdade carismática e o controle institucional.

No campo goiano, essa dialética produziu um catolicismo mestiço - popular e hierárquico, local e universal -. Curado (2013) e D’Abadia (2018) mostram que essa síntese permanece viva nas festas, nas promessas e nas romarias: a fé do povo continua sendo o motor simbólico da identidade regional. O catolicismo popular goiano é, assim, herança direta da mediação redentorista, uma fé aprendida no compasso da paciência, onde o rigor doutrinário foi substituído pela pedagogia do afeto.

Em termos históricos, o “por enquanto” e a “boa fé” são as duas faces de uma mesma política do tempo: a espera ativa que transforma a paciência em método e a docilidade em poder simbólico. A missão redentorista não rompeu o sertão; negociou com ele. E foi nessa negociação - entre o horizonte de expectativa da Igreja e o campo de experiência do povo - que se edificou o catolicismo popular goiano: um cristianismo mestiço, paciente e profundamente encarnado na cultura do Brasil Central.

3.3 Ex-votos, memória e milagre: a Sala dos Milagres de Trindade entre a religiosidade popular e a romanização redentorista

A Sala dos Milagres do Santuário do Divino Pai Eterno representa a expressão visível da mediação redentorista. Se, em 1897, padre Gebardo Wiggermann falava em “deixar o povo em sua boa fé” e em “ganhar os corações”, hoje essa fé permanece viva, mas institucionalizada dentro do próprio templo. O espaço votivo é a tradução concreta dessa pedagogia da paciência: a devoção popular não foi suprimida pela romanização, mas assimilada e reconfigurada pela Igreja, que a transformou em linguagem legítima do sagrado. A Sala, ao anexar-se fisicamente ao templo, simboliza o desfecho histórico daquela negociação entre o rigor da doutrina e a espontaneidade da fé popular.

Os ex-votos que a preenchem - próteses, fotografias, quadros e objetos de uso comum - são documentos dessa “boa fé” convertida em memória. Cada oferenda mantém o gesto devocional original, mas passa a operar dentro de um regime institucional de reconhecimento

e exposição. Assim, o que antes era prática popular dispersa torna-se testemunho organizado da graça, unindo fé, arte e catequese. A Sala dos Milagres, portanto, condensa o resultado simbólico da romanização redentorista: uma fé que, embora educada e enquadrada pela Igreja, continua sendo o coração popular do sagrado.

A atuação redentorista junto à população católica goiana, especialmente no que se refere à religiosidade popular, conforme discutimos acima, está profundamente ligada ao carisma de seu fundador e ao campo de experiências absorvido de algumas de suas principais celebridades. Todavia, ao adentrar à realidade goiana, tais missionários se depararam com a necessidade de adaptação à uma cultura que lhes exigiu um olhar diferenciado para com o trato do fiel e suas devoções. Uma das principais fontes de pesquisa dessa adaptação realizada pelos redentoristas em Goiás é a chamada Sala dos Milagres, recheada dos chamados “ex-votos”.

Por “ex-votos” a tradição católica goiana entende um material entregue pelo devoto à Igreja como comprovação de cumprimento de seu voto (promessa) e, conseqüentemente, do milagre supostamente recebido pela divindade. Assim, a presença dos ex-votos na Sala dos Milagres de Trindade permite compreender aspectos centrais da religiosidade popular e os mecanismos de institucionalização operados pela Igreja, especialmente pelos redentoristas. Esses objetos devocionais materializam narrativas de fé, cura e gratidão, configurando um espaço de mediação entre o cotidiano e o sagrado. A diversidade formal dos ex-votos – antropomorfos, zoomorfos, orgânicos, artísticos ou utilitários – evidencia a continuidade de práticas ligadas à experiência religiosa popular.

Simultaneamente, sua ordenação em um espaço específico indica tentativas de sistematização, não em um sentido propriamente museológico de exposição, mas no campo religioso, como uma espécie de narrativa/sermão sobre a crença por meio de imagens e objetos. Assim, a Sala dos Milagres do Santuário-Basílica do Divino Pai Eterno, em Trindade-GO, atua como um dispositivo de memória coletiva e expressão pública da fé vivida.

No espaço em questão encontram-se centenas de objetos chamados de “ex-votos”, antigos e recentes, doados por fiéis em agradecimento por milagres atribuídos ao Divino Pai Eterno. O ex-voto, definido como objeto ofertado à divindade em cumprimento de promessa, expressa a crença em uma intervenção que ultrapassa os meios humanos disponíveis. Trata-se de uma prática amplamente disseminada em diferentes culturas e temporalidades. Sua função é de testemunhar a graça recebida, mantendo viva a relação simbólica entre o devoto e o sagrado. Em Trindade, esses objetos configuram uma iconografia da devoção popular e suas múltiplas experiências.

Segundo Curado (2025), a Sala dos Milagres foi criada por volta de 1920 por iniciativa do padre redentorista Antão Jorge Hechenblaickner (1880-1965), com o objetivo de organizar a crescente quantidade de ex-votos (em forma de objetos ou relatos narrados e registrados pelos próprios missionários) que chegavam ao santuário. Inicialmente instalada nos fundos da antiga matriz, ao lado do altar, a sala funcionava como um museu popular de relíquias religiosas. Ali se acumulavam cadeiras de rodas, quadros, esculturas, uniformes, objetos domésticos, partes do corpo em cera, entre outros. Algumas peças destacam-se como obras artísticas, como as pinturas de Octo Marques, que iniciou sua carreira retratando milagres para a devoção trindadina. Atualmente, o espaço carece de catalogação técnica que permita organizar e preservar seu acervo histórico e simbólico de maneira museológica.

Os espaços dedicados aos ex-votos, como a Sala dos Milagres de Trindade, são marcados por uma densa carga simbólica. Neles, acumulam-se fotografias, esculturas, objetos cotidianos e representações corporais, ofertados como expressão de agradecimento por milagres ou graças alcançadas. Esses elementos formam um mosaico da experiência devocional, construído por múltiplos sujeitos em distintos contextos. Como observa Zires (2002, p. 10), “as paredes destinadas a esses agradecimentos contêm fotos, cópias de diplomas universitários, tranças, recortes de jornais, bicicletas e pingentes de ferro e latão que lembram partes do corpo”. Tais objetos funcionam como testemunhos materiais da intervenção do sagrado na vida dos devotos.

A importância dos ex-votos de Trindade ultrapassa o plano religioso e alcança o campo acadêmico, sendo objeto de investigações em teses, dissertações e artigos. Trabalhos como os de Corcínio Júnior (2020) e Quadros (2022) abordam esses artefatos como fontes para compreender a história da devoção ao Divino Pai Eterno. Suas análises apresentam os sentidos atribuídos aos ex-votos na dinâmica entre fé popular e institucionalização religiosa. A Sala dos Milagres, nesse contexto, é interpretada como *locus* de memória, representação e mediação simbólica. Por isso, sua leitura exige articulação entre história, antropologia e teologia.

Quadros (2022) afirma que o ex-voto é uma experiência significativa, um olhar prosaico dos males sofridos e, ao mesmo tempo, comunicam por meio da imagem a força da crença. Mais do que representação, trata-se do significado implícito dos objetos reunidos que expressam tanto um sentido profundamente pessoal, quanto um significado compartilhado pela comunidade.

O espaço em questão guarda uma memória coletiva, pautada em elementos de compartilhamento de lembranças que são relevantes formas de coesão social, de construção das identidades, da “manutenção de cosmovisões e fala, inclusive, em uma religião memorial como

forma vigente de enfrentar o vazio do mundo contemporâneo” (Quadros, 2022, p. 663). Nesse sentido, os ex-votos funcionam como representações culturais, no sentido chartieriano: práticas que dão forma ao vivido e reapresentam o real segundo um regime de crença compartilhado (Chartier, 1990). A memória ali depositada não é apenas lembrança individual, mas tradução simbólica de uma experiência coletiva do sagrado, continuamente reinterpretada pela Igreja.

Ao descrever os formatos de ex-votos, Eduardo Gusmão de Quadros os descreve como um conjunto de coisas que para muitos parece não ter lógica:

- a) Antropomorfos –São aqueles objetos que apresentam representações de partes do corpo humano, geralmente esculpidos, de cera ou de plástico;
- b) Zoomorfos –São espécies de animais entregues empalhados, reconstituídos figurativamente ou suas peles;
- c) Simples –São objetos do cotidiano, de relativa simplicidade, como as fitinhas, roupas, sapatos, pentes, dentre outros. Há ainda peças ligadas aos problemas de saúde (muletas, por exemplo);
- d) Especiais –São objetos de valor econômico, como joias, bicicletas, carros, além de objetos artísticos. No caso de Trindade, há um destaque para os objetos que pertenceram a cantores sertanejos de sucesso;
- e) Orgânicos –São alimentos naturais ou partes do corpo miraculado, como dentes, miomas, mechas de cabelo, ossos, etc.;
- f) Tradicionais –São os ex-votos pictóricos e esculturas feitas especialmente para serem deixados no lugar sagrado, como testemunho da graça obtida. (Quadros, p. 665-666)

Este conjunto de coisas somente pode ser entendido se o observador tiver condições de entender o papel do milagre que os reuniu ali. São oferendas de vários lugares deixados por pessoas distintas para mostrar a intervenção do sagrado na vida humana. Segundo Quadro (2022, p. 666), “não é exatamente uma troca, como na lógica da promessa ao personagem divinizado, mas uma contra dádiva que manifesta publicamente o reconhecimento e o agradecimento àquela divindade”.

Já Corcínio Júnior (2020), ao analisar as imagens sacras presentes em locais como o Santuário do Divino Pai Eterno, afirma que elas vão além da mera representação de milagres e do extraordinário no dia a dia. Há, segundo o autor, um segundo plano, onde esses elementos visuais agregam significados que dialogam com a narrativa já existente na Sala dos Milagres, ao mesmo tempo em que se conectam com a doutrina oficial das instituições religiosas. Isso ativa uma série de interpretações que contribuem para a atmosfera do local, criando uma espécie de arquitetura narrativa que se manifesta nos ex-votos de Trindade.

Paralelamente à análise dos ex-votos como expressão da religiosidade popular, é necessário considerar o papel desempenhado pelos padres redentoristas na conformação da romaria ao Divino Pai Eterno. A presença desses religiosos foi decisiva para a romanização das práticas devocionais em Trindade, ainda que tenha havido resistências locais. Desde sua

chegada, os redentoristas atuaram na organização do culto, na estruturação dos rituais e na legitimação institucional da festa. Assim, eles contribuíram para a mediação entre a fé popular e a doutrina oficial da Igreja. Sua atuação moldou significativamente as formas de expressão da devoção. Tal influência também se materializa nos próprios ex-votos, que, frequentemente, fazem referência a figuras redentoristas. Entre elas, destaca-se Padre Pelágio Sauter (1878-1961), missionário de grande projeção em Trindade e cujo processo de canonização encontra-se em andamento. Seus objetos pessoais — batinas, sapatos, paramentos — estão preservados no museu da Basílica, compondo o acervo da Sala dos Milagres. Tais elementos reforçam a centralidade dos redentoristas na construção simbólica e histórica do santuário. A presença desses itens votivos vincula o culto ao Divino Pai Eterno à trajetória concreta de seus propagadores.

De acordo com Corcínio Júnior (2020), os ex-votos desempenham um papel central na religiosidade popular, evidenciado tanto pela sua abundância em santuários dedicados a santos populares, quanto pela sua constante aparição na linguagem do dia a dia, onde são chamados de promessas, votos, milagres, retábulos, ex-votos e tábuas votivas, com diversas outras variações linguísticas. Nesse sentido, o autor afirma que os ex-votos são o resultado de uma relação profunda e duradoura entre o fiel e a entidade de devoção. Essa interação é tão significativa que o pedido, ou voto, carrega em si a consolidação desse laço estabelecido na devoção diária, funcionando como uma espécie de acordo, de parceria entre o divino e o devoto.

Ao resgatar os sacerdotes atuantes na formação simbólica da romaria de Trindade, destaca-se o papel do redentorista Francisco Wand, discutido neste capítulo, cuja leitura dos milagres se insere no escopo da religiosidade popular. Tal perspectiva é também reiterada por Dom Eduardo, que reconhece a relevância da experiência cotidiana dos fiéis na produção da fé. Essas leituras legitimam, em parte, a permanência dos ex-votos como elementos expressivos de uma espiritualidade não institucionalizada. Tais objetos, ainda que periféricos à liturgia formal, revelam vínculos profundos entre o sagrado e o vivido. Esse tensionamento entre oficialidade e devoção popular é central para compreender a Sala dos Milagres.

Conforme se observa na figura 13 a seguir, a Sala dos Milagres, localizada no complexo do Santuário-Basílica do Divino Pai Eterno, constitui um espaço devocional que abriga materialidades da fé popular. Sua estrutura física reforça o reconhecimento institucional da prática dos ex-votos, ao mesmo tempo em que demonstra o esforço da Igreja em integrar essas manifestações à paisagem sagrada oficial. A acessibilidade, a sinalização e a organização arquitetônica da entrada conferem visibilidade à sala, marcando seu pertencimento à rotina do que se espera que seja visitado pelo peregrino do santuário.

Figura 13: Entrada da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Arquivo pessoal (2025)

Conforme pode ser visto na figura acima, a entrada mostra uma fachada organizada, com acesso por rampas e portas amplas, indicando a institucionalização do espaço votivo. O nome da sala, em destaque, reafirma sua função devocional. Ainda que a modernização da estrutura dialogue com padrões museológicos, seu conteúdo mantém a organicidade da religiosidade popular. A tensão entre ordenação e espontaneidade revela-se já no limiar do espaço, cuja ambiguidade expressa o esforço da Igreja em acolher, sem controlar inteiramente, as expressões da fé popular.

Conforme demonstrado na figura 14, a seguir, a parede repleta de coletes ortopédicos revela a centralidade do corpo no imaginário do milagre. Esses objetos, ofertados após curas, simbolizam a presença física do sofrimento e sua posterior superação pela mediação do sagrado. Segundo Quadros (2022), os ex-votos orgânicos ou corporais são manifestações diretas da fé, não submetidas a filtros estéticos. A disposição coletiva dos aparelhos compõe uma narrativa visual de fragilidade, esperança e gratidão. Trata-se de um testemunho material da experiência de dor e salvação.

Figura 14 - Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Arquivo pessoal (2025)

Ao observarmos a figura acima, conseguimos também perceber a variedade e quantidade de próteses entregues na Sala dos Milagres. Esses ex-votos corporais, por sua presença volumosa e repetida, configuram uma iconografia do sofrimento físico e da intervenção divina. A disposição direta na parede não se trata apenas de organização, mas o desejo de testemunho público da cura. Como observa Zires (2002), tais objetos tornam visível o milagre, funcionando como prova empírica da graça, mesmo que à margem da liturgia católica oficial.

Além de próteses, fotografias também são elementos recorrentes em espaços devocionais populares como forma de inscrever a experiência individual em um contexto coletivo de fé. No caso da Sala dos Milagres de Trindade, as imagens reforçam a ideia de que o milagre não está restrito ao extraordinário, mas atravessa o cotidiano. Conforme se observa na imagem a seguir, trata-se de retratos familiares, escolares, de celebrações, de doenças e curas. Ao reunir essas imagens, o mural constrói uma memória comunitária, marcada pela partilha simbólica da graça recebida.

Figura 15 - Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Arquivo pessoal (2025)

Conforme a figura 15, acima, a disposição das fotografias evidencia a pluralidade dos sujeitos que participam do culto ao Divino Pai Eterno. Crianças, idosos, estudantes, casais e trabalhadores aparecem como protagonistas de milagres ordinários. O mural, portanto, atua como registro visual da democratização da fé. A justaposição das imagens, sem hierarquia estética ou temática, reforça a lógica popular da devoção: direta, horizontal e relacional. Trata-se de um arquivo da fé vivido por corpos comuns.

Por outro lado, na figura 16, a seguir, observamos também os significados que carregam as pinturas. A pintura votiva sobre tela reproduzida adiante retrata um acidente ocorrido em 1933, envolvendo carro de bois, figurações humanas e intervenção sagrada. A composição

revela a articulação entre religiosidade rural, memória familiar e tradição narrativa. Segundo Corcínio Júnior (2020), ex-votos pictóricos como este não apenas retratam o milagre, mas produzem um discurso sobre a presença divina no campo. O episódio é localizado temporal e espacialmente, ligando o Divino Pai Eterno ao território e à história regional.

Figura 16 - Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Fonte: Arquivo pessoal (2025)¹⁸

A legenda da figura acima reforça o aspecto documental do ex-voto, incluindo nome, data, local e circunstância. A narrativa da superação do acidente dá sentido ao objeto votivo, que passa a operar como testemunho e homenagem. A imagem torna-se um elo entre o indivíduo e a comunidade, entre o passado e o presente, entre o profano e o sagrado. Ao mesmo

¹⁸ Pintura em óleo sobre tela, do artista goiano Octo Octunio Marques (1915-1988), da Cidade de Goiás, em que retrata uma cena do cotidiano rural, das fazendas da Região Metropolitana de Goiânia, hoje a cidade de Aparecida de Goiânia, há 90 anos. Descreve o acidente ocorrido com o fazendeiro Geraldo Cândido de Queiroz, da família pioneira daquela região, que em 1922, junto com um amigo, fundaram o Arraial de Aparecida. Mostra que, em março de 1933, o fazendeiro acidentou o menino Manoel Jerônimo, de quatro anos, sendo que ambos recuperaram plenamente e a criança teve apenas a perna quebrada, rendendo graças ao Divino Pai Eterno. (Transcrição do texto que havia na imagem anterior)

tempo, insere a figura de Octo Marques no circuito artístico da fé popular goiana, estabelecendo um vínculo entre arte e devoção.

A seguir, na figura 17, observamos a pintura de uma mulher caindo do cavalo com um guarda-chuva ao vento, algo que pode evidenciar a dimensão prosaica e cotidiana dos milagres narrados por ex-votos. A simplicidade da cena, sem elementos extraordinários, acentua a força do gesto devocional. Segundo Quadros (2022), esse tipo de ex-voto se ancora na autenticidade da experiência, dispensando mediações formais. A imagem ilustra a fé como elemento presente nas pequenas tragédias do dia a dia, momentos nos quais o devoto recorre com confiança na intervenção do sagrado.

Figura 17 - Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Arquivo pessoal (2025)

Ademais, também podemos inferir que o traço simples e o enquadramento direto da pintura acima evidenciam sua origem popular. A ausência de sofisticação formal não compromete sua função: narrar, registrar e agradecer. A queda do cavalo se torna epifania, e o guarda-chuva, um símbolo do inusitado que acompanha a vida humana. A figura votiva aqui expressa a imanência do sagrado, presente mesmo em acidentes banais. A materialidade da tela funciona como mediação entre o vivido e o transcendente.

Não diferente na figura 18, a seguir, o ex-voto retrata o acidente de um homem sendo arrastado por um cavalo, o que remete à experiência rural como *locus* de vulnerabilidade. A casa simples ao fundo, o chão de terra e a vegetação reforçam o ambiente camponês, recorrente nas narrativas da Sala dos Milagres. Segundo Zires (2002), esses elementos não são acessórios, mas, antes, configuram o cenário simbólico da devoção, onde o milagre é inscrito no território.

Figura 18 - Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Arquivo pessoal (2025)

Dessa forma, entendemos que a imagem acima expressa o drama da queda e a salvação atribuída ao Divino Pai Eterno. O corpo lançado ao chão, os traços exagerados e o cavalo em movimento produzem uma narrativa visual impactante. O devoto não apenas representa o milagre: ele o fixa na tela, eternizando a lembrança e compartilhando com a comunidade sua experiência. O gesto de deixar esse ex-voto é, portanto, tanto individual quanto coletivo, como reforça Quadros (2022).

A seguir, apresentamos duas pinturas colocadas lado a lado que mostram diferentes temporalidades e paisagens da fé: a nova Basílica e a igreja antiga, o carro de bois, o casal urbano e o sertanejo. Ambas evidenciam a articulação entre tradição e modernidade que atravessa a experiência devocional em Trindade. Para Corcínio Júnior (2020), essas composições revelam a transformação do espaço sagrado, que mantém vínculos com o passado mesmo em sua renovação arquitetônica.

Figura 19 - Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Corcínio Junior, 2020.

A leitura iconográfica da peça não opõe “antigo” e “moderno” como fases distintas. O carro de bois e o templo dito ‘velho’ — erguido na gestão do Pe. Antônio Jorge Hechenblaickner, que administrou o santuário especialmente entre 1906 e 1912, período em que foram realizados importantes obras de ampliação — já pertencem ao processo de institucionalização da romaria; o ex-voto, assim, registra prática devocional e forma arquitetônica dentro do mesmo ciclo de ordenamento redentorista (Lorena, 2004; Curado, 2014).

Desse modo, a peça vincula a devoção popular ao marco institucional do santuário, reforçando que, mesmo no plano iconográfico, é difícil dissociar o gesto do devoto da mediação eclesial. Inserida na Sala dos Milagres, a imagem é enquadrada por regras de recebimento, guarda e exibição, convertendo o ex-voto em documento da memória do santuário e sustentando a tese de romanização das práticas espontâneas (Corcínio Junior, 2020).

A pintura apresentada na figura 20, a seguir, representa um dos ex-votos mais emblemáticos da Sala dos Milagres: a cena em que Jerônimo, atacado por uma onça, é supostamente salvo por intervenção divina. A composição revela a construção de uma narrativa heroica, onde a natureza violenta do animal é vencida pelo poder do sagrado. Como destaca Corcínio Júnior (2020), milagres ligados a riscos físicos extremos ocupam lugar central na iconografia devocional, especialmente no contexto rural. A representação da cena revela, portanto, a articulação entre temor, fé e gratidão.

Figura 20 - Ex-voto da sala dos milagres - Basílica (Trindade)



Fonte: Arquivo pessoal (2025)¹⁹

A pintura adota estilo direto e expressivo, com o homem em posição de submissão e a onça em gesto ameaçador, compondo uma cena típica da arte votiva popular. A ausência de filtros estilísticos reforça o caráter testemunhal do ex-voto, que ancora o milagre na geografia da fé ao inserir elementos da paisagem local — vegetação rasteira, clareira e ausência de urbanidade. Contudo, a compreensão da cena se amplia quando cotejada com a carta de milagre registrada em 1913 por Maria Anancia das Dores:

No mesmo instante a onça retirou-se e precipitou-se sobre o companheiro Theophilo, que ficou morto no lugar. Embora horivelmente machucado, principalmente na cabeça, Jeronymo graças a seu todo poderoso protetor sarou completamente dentro de 3 meses e veio a este santuário para cumprir sua promessa e render graças fervorosas por este milagre estupendo (Hechenblaickner, 1913, p. 3).

¹⁹ Pintura sem autoria definida, que marca um milagre acontecido em 1913 na vila de Goiabeiras, hoje Inhumas, região que se alcançava ao se passar pelo Bugre, depois estrada do povoado de São Geraldo (Goianira). Goiabeiras, na Região do Mato Grosso Goiano, de altas matas, propícias ao surgimento de onças. Destaca o nome do fazendeiro Jerônimo Martins Borges, que atirou contra o felino e este o alcançou. Pedindo ao Pai Eterno, foi socorrido e matou seu companheiro de estrada, Teófilo. Esse episódio daquela época foi descrito por viajantes como Oscar Leal, Augusto de Saint-Hilaire, Cunha e Pe. Francisco Wautier. Nesse tempo, Trindade ainda se distinguia com São Geraldo, assim como Goiabeiras. Cidades pequenas em que a zona rural era mais densa que a urbana. (Transcrição do texto da imagem acima)

O episódio mostra como a graça divina é reconhecida mesmo quando implica a morte de outro, pois a salvação individual se sobrepõe ao dilema moral da perda alheia. Ao registrar e expor narrativas de cura e milagres na Sala dos Milagres, construída pelos redentoristas no início do século XX, buscou-se organizar a devoção espontânea e incorporá-la ao espaço institucional do santuário. Essa prática pode ser lida como exercício de poder simbólico, no sentido apontado por Bourdieu (2011):

O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só facto de participar num sistema simbólico — tem o mérito de designar explicitamente a função social (no sentido do estrutural-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas. Os símbolos são os instrumentos por excelência da «integração social»: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa) eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a inte-gração «lógica» é a condição da integração «moral» (Bourdieu, 2011, p. 9-10).

Dessa forma, experiências pessoais transformam-se em memória coletiva, conferindo legitimidade à narrativa oficial e reforçando a autoridade eclesiástica sobre a religiosidade popular. Como lembra Corcínio Junior (2020), a fé popular é também um modo de contar a história: uma história marcada por sofrimento, intervenção divina e memória partilhada. Assim, esse ex-voto opera como relato, prova e símbolo.

Essa pluralidade de formas e funções atribuídas aos ex-votos, ao longo do tempo e em distintos contextos históricos, permite compreender que sua eficácia simbólica não reside apenas no objeto em si, mas na dinâmica social e religiosa em que está inserido. É nesse sentido que se deve observar o modo como determinados ex-votos são reinterpretados, deslocados e revalorizados, assumindo novos significados conforme sua incorporação em dispositivos institucionais de visibilidade e culto.

Portanto, o espaço da Sala dos Milagres, situado no subsolo do templo, não deve ser visto meramente como uma exibição de objetos devocionais oferecidos por fiéis em gratidão por graças alcançadas. Corcínio Junior (2020) relata que o santuário onde os ex-votos são deixados pelos devotos é, na verdade, o ponto central de um vasto movimento que entrelaça as aspirações espirituais e as necessidades cotidianas das pessoas. Essa perspectiva é particularmente relevante ao se considerar a romaria do Divino Pai Eterno.

A figura 21, a seguir, apresenta uma das transposições mais simbólicas da devoção popular para o espaço oficial do templo: o milagre atribuído à salvação da menina Luzia S. Souza, representado tanto em ex-voto pictórico de 1946 quanto em vitral instalado na Basílica. Essa dupla visualidade revela a reconfiguração institucional da experiência votiva. Segundo

Quadros (2022), essa imagem foi escolhida pelo clero como uma das poucas a serem formalmente incorporadas à arquitetura da nave principal, espaço reservado às celebrações centrais da Igreja. A escolha da cena e sua transposição para o vitral evidenciam o movimento de seleção e reinterpretação operado no interior do processo de romanização redentorista.

A transposição do caso Luzia S. Souza do registro votivo de 1946 para a Sala dos Milagres e, depois, para o vitral da nave principal compõe um percurso de institucionalização em três degraus. No primeiro, a anotação do ex-voto fixa data, motivo e autoria, convertendo a narrativa privada em unidade documental. No segundo, a alocação na sala introduz procedimentos de guarda, classificação e exposição sob normas do santuário, deslocando o objeto para um circuito de leitura pública e controlada (Corcínio Junior, 2020). No terceiro, a vitralização insere o motivo no repertório iconográfico do espaço celebrativo central, com outra permanência material e outra frequência de uso litúrgico e pedagógico (Quadros, 2022).

A passagem ao vitral supõe seleção e reinterpretação: critérios de elegibilidade (conformidade doutrinal, inteligibilidade narrativa, potencial catequético) e reescritura formal (composição, legenda, escala) para compatibilizar o motivo com a arquitetura e o ciclo ritual. Esse degrau altera o regime de visibilidade e autoridade da memória: o caso deixa o circuito periférico da sala e integra o eixo celebrativo, sendo acionado em homilias, visitas e materiais de formação. Para a análise, convém explicitar as fontes de cada etapa (ficha do ex-voto de 1946; localização na sala; projeto e datação do vitral) e os atores decisórios envolvidos, demonstrando como seleção e tradução arquitetônica operam a romanização da experiência votiva (Corcínio Junior, 2020; Quadros, 2022).

Figura 21: Ex-voto e vitral (salvamento da menina Luzia)



Fonte: Quadros (2022)

O autor ressalta que essas pinturas deviam impactar os fiéis desde a criação do primeiro espaço para os ex-votos, transmitindo a quem passava pelo santuário a convicção na proteção divina. Dentre inúmeras ofertas votivas, o clero escolheu algumas para serem exibidas na nave principal, local das missas diárias. Nesse processo de formalização, essas peças foram profundamente modificadas, tanto pela nova função quanto pelo suporte material distinto, como detalhado por Reinato, citado por Quadros (2022 p. 674-676):

A utilização de uma variedade cromática obedece a uma adequação da penetração da luz solar. Retoma-se originalmente uma característica muito comum aos ex-votos, qual seja, a utilização abundante de cores primárias. O azul passa a ser uma referência de fundo, assim como o amarelo e suas variações em dourado.

A paleta do vitral atua como mecanismo de tradução e governo do olhar: ao manter cores primárias do ex-voto e submetê-las às exigências da luz transmitida, o clero converte testemunhos heterogêneos em pedagogia iconográfica padronizada; o azul estabiliza fundo e transcendência, o amarelo/dourado indexa santidade e pontos de atenção, e o contraste alto assegura legibilidade à distância e ritmo catequético nas horas de maior incidência solar. A mudança de suporte impõe simplificação formal e serialização narrativa, o que facilita inserção em ciclos homiléticos e roteiros de visita; ao mesmo tempo, desloca o milagre do regime aberto da sala para um programa visual regulado na nave, onde seleção, legenda e hierarquia figura-fundo disciplinam a interpretação e integram a devoção ao calendário e à doutrina (Quadros, 2022; Corcínio Junior, 2020).

Nesse sentido, analisar o contexto dos ex-votos nos ajuda a entender essa dimensão da fé popular e como ela moldou os locais de devoção. Isso permite identificar tanto as características únicas quanto os aspectos universais que refletem a complexidade da sociedade e de sua visão de mundo. Permite ainda entender as práticas dos padres redentoristas, que assim como os devotos são vistos como protagonistas da devoção ao Divino Pai Eterno.

A leitura historiográfica dos ex-votos presentes na Sala dos Milagres da Basílica de Trindade evidencia a complexidade simbólica das materialidades devocionais produzidas no interior da religiosidade popular. Esses objetos — coletes ortopédicos, fotografias, esculturas, pinturas e objetos do cotidiano — não apenas testemunham experiências individuais de cura e gratidão, mas compõem um sistema de significação coletiva ancorado na relação entre sofrimento, fé e reconhecimento público da intervenção divina. Como argumenta Quadros (2022), os ex-votos operam como dispositivos de memória afetiva, expressando a cosmovisão dos sujeitos devotos por meio de linguagens visuais acessíveis e plurais.

A presença desses objetos em um espaço institucionalizado como a Sala dos Milagres, vinculada ao santuário católico do Divino Pai Eterno, revela um processo de mediação entre práticas populares e estruturas eclesiais. Essa mediação, fortemente influenciada pela ação dos padres redentoristas, resultou em formas específicas de romanização da fé, que ora incorporam, ora controlam a espontaneidade devocional. A escolha de determinados ex-votos para ocupar espaços centrais na Basílica, como é o caso do milagre da menina Luzia transposto para vitral, exemplifica a seleção institucional de narrativas que se tornam emblemáticas da fé oficial. Nesse processo, os ex-votos são reformulados material e simbolicamente, assumindo funções catequéticas, litúrgicas e identitárias.

A análise das figuras permite compreender que o ex-voto não é apenas uma oferenda, mas uma forma de narrar a fé, de inscrever o corpo e a história individual no espaço sagrado coletivo. São imagens produzidas sem a intermediação da arte sacra tradicional, mas dotadas de força estética própria, pois se vinculam diretamente à experiência. Em sua precariedade formal reside seu poder: narrar o extraordinário com os recursos do ordinário. Como afirma Corcínio Junior (2020), o santuário é, nesse sentido, mais do que um lugar de culto: é uma arquitetura de testemunhos, onde o sagrado se manifesta por meio da materialidade da fé popular.

A Sala dos Milagres é, portanto, a expressão mais visível do resultado da negociação entre o catolicismo institucional e a religiosidade popular. Um século após a carta de Wiggermann, a “boa fé” do povo goiano permanece viva - mas transformada. O gesto devocional espontâneo, antes associado ao sertão, aos carros de bois e às promessas simples que figuras como Dom Eduardo consideravam “esdrúxulas”, foi progressivamente acolhido e reinterpretado pela Igreja. Essa fé, antes marginal ao templo, hoje está anexa à sua estrutura, convertida em memória oficial e pedagogia pastoral. A Sala dos Milagres simboliza, assim, a incorporação do popular ao institucional: o milagre continua sendo milagre, a promessa continua sendo promessa, mas agora sob o regime da visibilidade e da legitimação eclesial.

Nesse movimento, o catolicismo popular não foi suprimido pela romanização redentorista, mas domesticado e celebrado como parte integrante da experiência católica goiana. A Igreja não destruiu a devoção, mas a trouxe para dentro de si, transformando-a em sinal de comunhão. A tensão entre liberdade e controle, fé e norma, persiste - mas é justamente essa tensão que mantém a vitalidade da religiosidade local. A Sala dos Milagres é, assim, a síntese simbólica do processo histórico iniciado em 1897: o “por enquanto” tornou-se permanência; a “boa fé”, fundamento; e a mediação redentorista, a ponte que permitiu à Igreja existir com o povo, e não apesar dele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomamos a pergunta que guiou todo o percurso: que transformações culturais e religiosas ocorreram quando a Festa ao Divino Pai Eterno passou da esfera das irmandades para a condução redentorista no final do século XIX? A resposta exigiu mapear práticas, normatividades e disputas por autoridade. O caso de Trindade mostrou um processo de apropriação que não elimina o que veio antes, mas reinscreve formas e sentidos sob novo arranjo. A festa permaneceu como experiência coletiva, mas mantendo certas disputas pela sua gestão. Assim, nossa análise buscou o cruzamento entre devoção e organização material do culto.

Esse arco analítico iniciado com a chegada dos missionários redentoristas permitiu observar a montagem de uma governança eclesiástica, o choque com lideranças locais e a estabilização de rotinas pastorais. Barro Preto em transição para Trindade serviu como laboratório institucional e urbano. A romaria foi tratada como campo de forças, com tempos litúrgicos, fluxos de gente e dinheiro, e regras de circulação. A Igreja atuou como produtora de calendário e de ordenamento.

A escolha das fontes correspondeu aos objetivos, fornecendo dados importantes sobre as tensões, mas igualmente sobre as formas de adaptação de normativas à cultura popular. O Livro de Ex-votos e a Sala dos Milagres, por exemplo, registrou narrativas de graça, doença, viagem e trabalho, cuja apreensão estética, arquitetônica e simbólica pela Igreja levou a um novo patamar da relação entre a normatividade eclesiástica e religiosidade popular, pois demarcou o modo como o culto e o próprio templo foi atualizado às necessidades e devoções populares locais.

Instituições e sujeitos apareceram como agentes de confronto e mediação. A categoria “catolicismos” no plural funcionou como bússola para evitar homogeneizações. Romanização e ultramontanismo foram lidos como projetos organizadores que operam sobre práticas locais. A análise seguiu efeitos na liturgia, na economia da festa e na ocupação do espaço urbano.

O estudo documentou a passagem de uma administração leiga para um regime eclesiástico. Houve redefinição de rendas, cargos e procedimentos. O controle sobre procissões, promessas e confissões ganhou novas camadas de fiscalização. A narrativa missionária apresentou justificativas pastorais e morais. A resposta dos devotos combinou adesão, reinvenção e silêncio estratégico.

Não houve supressão total de práticas anteriores; e nem poderia havê-lo, uma vez que, como afirma Sérgio da Mata, sem o catolicismo popular, a Igreja “definiria por absoluta

ausência de lastro social” (Mata, 2007, p. 242). Houve regramento, incorporação seletiva e deslocamento de ênfases, mas a lógica da promessa, por exemplo, continuou a estruturar itinerários individuais e familiares e, no final das contas, do próprio culto e dinâmica do templo em tempos de festa, ou mesmo fora do calendário festivo. Os redentoristas recodificaram símbolos e cantos, ajustando a pedagogia devocional. O resultado foi uma integração tensa que produziu continuidade com outra direção.

A documentação sobre finanças e logística indicou uma economia da festa. Feiras, hospedagens, esmolas e arrecadações formaram um circuito que conectou paróquia, município e comerciantes. A gestão eclesial buscou previsibilidade de receitas e custos. A municipalidade leu a romaria como ativo urbano e vetor de obras. A festa funcionou como dispositivo que organiza trabalho, tempo e espaço.

O confronto com elites locais apareceu com nitidez em episódios de cerceamento e disputa de comando. O fechamento da festa sob Dom Eduardo operou como gesto disciplinar e pedagógico. Houve reação, negociação e posterior reabertura sob novas condições. Esse movimento produziu aprendizados institucionais e rearranjos duradouros. A autoridade episcopal consolidou fronteiras de decisão.

A pastoral missionária ancorou-se em rotas de desobrigas e catequese. A circulação de padres conectou capelas, povoados e roças. A liturgia ajustada conviveu com cantos, promessas e procissões herdadas. Sermões, retiros e confissões produziram novas práticas de exame e emenda. A administração do sagrado caminhou com a administração do cotidiano.

A cidade entrou na análise como palco e operador. A transformação de Barro Preto em Trindade mobilizou obras, regulamentos e usos do solo. A festa comandou fluxos sazonais e redefiniu centralidades. O poder público captou demandas e as traduziu em serviços, fiscalização e propaganda. A romaria tornou-se eixo de políticas e de memórias.

A Sala dos Milagres mostra a devoção e a promessa em linguagem curta e direta. Curar, viajar, achar emprego, sobreviver a acidentes: demandas que atravessam classe, gênero e raça. A escrita do devoto, condensada no Livro dos Ex-votos, marca uma aliança com o santo e também com a instituição que guarda o registro. A série de relatos delineou mapas de mobilidade e risco. A festa aparece como contrato moral e material.

Nesse sentido, a administração da festa exigiu capital social, redes e reconhecimento. A Igreja modulou essas redes, ora abrindo, ora restringindo passagens. O tempo da roça, da colheita e das migrações sazonais compôs o pano de fundo. A festa operou como pausa e como reinício de ciclos. O calendário litúrgico ordenou expectativas e viagens. O deslocamento até

Trindade exigiu recursos, hospedagens e redes de ajuda. O retorno levou lembranças, fitas, estampas e relatos.

Assim, a padronização ritual criou nova gramática para a procissão e para a missa. Cânticos, imagens e posições no cortejo passaram por normatização. Confrarias e comissões adequaram seus papéis. A confissão adquiriu centralidade nas jornadas da romaria. O dispositivo disciplinar conviveu com brechas e recombinações.

As imagens de Santo Afonso, São Geraldo e São Clemente funcionaram como ponte entre o carisma fundador e a necessidade de adaptação local, inspirando novos atores que, mesmo que não canonizados, adaptaram a noção de “santidade” de sua congregação ao trabalho árduo com o duro cotidiano dos fiéis goianos. Assim, a doutrina moral se traduziu em exemplos, folhetos e práticas de casa. A convergência entre missão e festa produziu um repertório partilhado. O devoto aprendeu uma linguagem e a refez com seus próprios casos.

Limitações da pesquisa foram registradas. A documentação eclesial possui vieses de seleção e finalidade difíceis de ser contornados ou, pelo menos, posto em acareação com a noção dos fiéis sobre sua própria fé. No entanto, a Sala dos Milagres e o Livro de Ex-votos preservam fragmentos dessas noções, ainda que mediadas pelo padre que as registra ou autoriza seu depósito material no templo.

A contribuição dessa pesquisa, portanto, reside na análise de um processo de apropriação com seus mecanismos. O caso de Trindade permite qualificar o sentido de romanização como reordenação prática e não só como doutrina. Mostramos mediações e não apenas imposições e, por fim, abrimos pistas para estudos comparativos em outros santuários.

Em linhas finais, entendemos que a pesquisa demonstrou que, a partir de 1894, a apropriação redentorista integrou catolicismos em tensão e reorganizou rituais, devoção e dinâmica do seu templo. A festa continuou a ser promessa e procissão, mas sob regras novas e circuitos regulados. A Igreja produziu ordem e encontrou resistências; os devotos guardaram a fé e reinventaram caminhos.

REFERÊNCIAS

AFIPE - ASSOCIAÇÃO FILHOS DO PAI ETERNO. **Casal Constantino Xavier e Ana Rosa tornaram a devoção ao Divino Pai Eterno mais conhecida.** Disponível em: <https://www.paieterno.com.br/2023/05/25/casal-constantino-xavier-e-ana-rosa-tornaram-a-devocao-ao-divino-pai-eterno-mais-conhecida/>. Acesso em: 18 jun. 2024.

ALMEIDA, Candido Mendes de. **Direito Civil Ecclesiastico Brasileiro Antigo e Moderno em suas relações com o Direito Canonico ou Collecção Completa chronologicamente disposta desde a primeira dynastia portugueza até o presente compreendendo além do Sacrosanto Concilio de Trento, Concordatas, Bullas e Breves.** Tomo I, 2. parte. Rio de Janeiro: B. L. Garnier-Livreiro Editor, 1866.

ALMEIDA, Lorrana Laila Silva de. **“Daí pra cá é meu”: territorialidades no contexto da Festa do Divino Pai Eterno em Trindade-GO.** 2020. 160 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2020.

AQUINO, Maurício de. **O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação.** Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1485-1505, out./dez. 2013.

ASSOCIAÇÃO FILHOS DO PAI ETERNO (AFIPE). **História do Redentorista.** Goiânia, s.d. Disponível em: <https://paieterno.com.br/historia-do-redentorista/>. Acesso em: 3 set. 2025.

AZEVEDO, Dermi. **Desafios estratégicos da igreja católica.** Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 60, 2003.

BECERRA, Salvador Rodríguez. **Las romerías, entre lo sagrado y lo profano: una perspectiva antropológica desde Andalucía.** Salamanca: Diputación de Salamanca, 2009.

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues; SILVA, Idaibes da Páscoa. **Patrimônio histórico e cultural de Trindade (GO).** Revista Temporis [ação], v. 21, n. 1, p. 25-25, 2021.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante.** Petrópolis: Vozes, 2022.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna.** Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, protestantes, espíritas.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973.

CARVALHO, Márcia Alves Faleiro de. **A romaria do Divino Pai Eterno em Trindade de Goiás: permanências da tradição na modernidade (1970–2000).** 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger et al. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990. Disponível em: https://www.academia.edu/download/64465822/Historia_Cultural_entre_praticas_e_representacoes_Roger_Chartier.pdf. Acesso em: 29 out. 2025.

COPRESP-A. **Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo**. 2º volume (1897–1901). Aparecida (SP), 1983.

COPRESP-B. **Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo**. 2º volume (1898–1905). Aparecida (SP), 1992.

CORCINIO JUNIOR, Givaldo Ferreira. **Arte e devoção: ex-votos pictóricos do Divino Pai Eterno (Trindade/GO, séculos XX e XXI)**. 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

CURADO, Bento Alves Araújo Jaime Fleury. **Crônicas de Trindade**. Goiânia: Ed. do Autor, 2025. (Livro eletrônico).

CURADO, Bento Alves Araújo Jayme Fleury. **O lirismo da centenária matriz de Trindade – território da romaria e da fé no Brasil Central**. In: I Simpósio Internacional e Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares. Goiânia: LABOTER/FUNAPE, 2014.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Manifestações populares do catolicismo**. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 63, n. 251, p. 601-614, 2003.

DEUS, Maria Socorro de. **Romeiros de Goiás**. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

DUARTE, Maria do Rosário Rolim. **Padre Pelágio Sauter: a religiosidade popular em Goiás (1929–1961)**. Goiânia: Editora da UCG, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: um estudo em sociologia religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001.

ELÍADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1959.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Disponível em: https://monoskop.org/images/3/39/Geertz_Clifford_A_interpretacao_das_culturas.pdf. Acesso em: 29 out. 2025.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Do Santuário de Trindade ao jornal “Santuário da Trindade”: reflexões sobre as mudanças de posicionamento religioso dos primeiros redentoristas alemães em Goiás.** Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 9, n. 23, p. 897-915, 2011.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século XIX.** Curitiba: CRV, 2019.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Moderno, modernidade, modernização e progresso: definição e discussões conceituais.** In: **Os missionários alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894–1930).** Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói; Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemanha, 2018.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas bávaros e o Brasil como viagem de (re)fundação: entre experiências e expectativas (1894–1930).** Anuário Colombiano de Historia Social y de la Cultura, v. 52, n. 1, p. 1–25, 2025.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás no início do século XX: caracterizações e problematizações.** Revista Mosaico, v. 13, p. 51-66, 2020.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues; QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Novas perspectivas da religiosidade popular.** Revista Mosaico, v. 13, p. 3-5, 2020.

GONÇALVES, Verônica de Oliveira Marques. **Catolicismo popular em Goiás: uma análise dos escritos do Pe. Francisco Wand.** Revista Plura: Anais do XVII Simpósio Nacional da ABHR e II Simpósio de Estudos da Religião da UEG, 2021.

GUIMARÃES FILHO, Euripedes Pereira. **Histórias de fé e tradição cultural da comitiva Capivari: romaria de muladeiros devotos do Divino Pai Eterno.** 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

HECHENBLAICKNER, Antão Jorge. **Livro de Ex-Votos de Trindade.** [Manuscrito]. Goiânia: Arquivo da Província Redentorista de Goiânia, 1913.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo.** Petrópolis: Vozes, 1979.

HOORNAERT, Eduardo. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe.** São Paulo: Paulus, 1994. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/363400359/HOORNAERT-Eduardo-Historia-Do-Cristianismo-Na-America-Latina-e-No-Caribe>. Acesso em: 29 out. 2025.

JACÓB, Amir Salomão. **A Santíssima Trindade do Barro Preto: história da romaria de Trindade.** Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2000.

LE GOFF, Jacques. **O deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier.** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LOPES, Daniela Severo Xavier de Barros. **Trindade, a capital da fé: turismo religioso em Trindade – GO**. 2006. Monografia (Especialização em Turismo) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

LORENA, Isac. **Aqueles que nos precederam: falecidos da Província de São Paulo**. Aparecida: s.n., 2004.

MACIEL, Irmão. **Gebardo Wiggermann: o primeiro missionário de Aparecida**. Almanaque de Aparecida, 2010. Disponível em: <https://www.a12.com/redentoristas/noticias/gebardo-wiggermann-o-primeiro-missionario-de-aparecida>. Acesso em: 10 mai. 2025.

MAIA, Carlos Eduardo S.; COELHO, Tito Oliveira. **Tradições da roça na festa do Divino Pai Eterno em Trindade (GO): comércio periódico e romaria de carros de bois**. Agrária (São Paulo. Online), n. 3, p. 103-122, 2005.

MATA, Sérgio da. **Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo Reinado**. In: CHAVES, Cláudia M.; SILVEIRA, Marco A. (Orgs.). **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

PEÑA, P. Ángel. **San Alfonso María de Ligorio, misionero popular**. Lima: Imprimatur Mons. José Carmelo Martínez, 2013.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Milagres do Pai Eterno: visões do sobrenatural em três ex-votos do santuário de Trindade (GO)**. Caminhos, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 223-233, jul./dez. 2017.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Um museu do milagre? Perspectivas sobre os ex-votos do Divino Pai Eterno em Trindade (GO)**. Sillogés, v. 5, n. 2, jul./dez. 2022.

REDEMPTORISTS (UK). **Saint Gerard Majella C.Ss.R.** 16 out. 2024. Disponível em: <https://www.redemptorists.co.uk/who-we-are/redemptorist-saints/10-saint-gerard-majella.html>. Acesso em: 3 set. 2025.

REDEMPTORISTAS. **Clemente Maria Hofbauer**. 2024. Disponível em: <https://www.a12.com/redentoristas/santos-e-beatos/sao-clemente-maria-hofbauer>. Acesso em: 5 jun. 2025.

RICOEUR, Paul. **Entre tempo e narrativa: concordância/discordância**. Kriterion: Revista de Filosofia, v. 53, p. 299-310, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/btwDLWPTTFNkJ4h3N5GwSzp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 out. 2025.

ROUX, Rodolfo R. de. **La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración**. Pro-Posições, v. 25, p. 31-54, 2014.

SANTINI, Cândido. **O padroado no Brasil: direito real**. Perspectiva Teológica, v. 6, n. 11, p. 159, 1974.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **A festa de São Gonçalo na viagem em Cartas de La Barbinais**. Via Spiritus, Rio de Janeiro, v. 11, 2004.

SANTOS, Fernando Martins dos. **Veiga Valle: da morte do homem ao nascimento do artista (1874–1983)**. 2018.

SANTOS, Leila Borges Dias. **Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da sociologia da religião**. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Trindade de Goiás: uma cidade santuário, conjunturas de um fenômeno religioso no Centro-Oeste brasileiro**. 1978. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1978.

SANTOS, Rafael Ribeiro dos; D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. **Goiás e sua goianidade: a identidade do povo goiano construída e estruturada a partir da religião católica**. In: **Anais do Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da UEG (CEPE)**. 2018. Disponível em: <https://www.anais.ueg.br/index.php/cepe/article/view/12610>. Acesso em: 29 out. 2025.

SANTUÁRIO BASÍLICA N. SRA. DO PERPÉTUO SOCORRO (Curitiba). **Recorra a São Geraldo Majella para obter a graça da maternidade ou diante de uma gravidez de risco**. Curitiba, 7 out. 2021. Disponível em: <https://www.perpetuosocorro.org.br/noticias/noticias-do-santuario/recorra-a-sao-geraldo-majella-para-obter-a-graca-da-maternidade-ou-diante-de-uma-gravidez-de-risco-2376/>. Acesso em: 3 set. 2025.

SANTUÁRIO NACIONAL DE APARECIDA. **A chegada dos missionários redentoristas a Aparecida**. Aparecida, 27 out. 2017. Disponível em: <https://www.a12.com/redentoristas/noticias/a-chegada-dos-missionarios-redentoristas-a-aparecida>. Acesso em: 3 set. 2025.

SANTUÁRIO NACIONAL DE APARECIDA. **Nossa Senhora Aparecida e os missionários redentoristas**. Aparecida, 12 out. 2024. Disponível em: <https://www.a12.com/redentoristas/noticias/nossa-senhora-aparecida-e-os-missionarios-redentoristas>. Acesso em: 3 set. 2025.

SANTUÁRIO NACIONAL DE APARECIDA. **São Geraldo é o santo das mães e das gestantes**. Aparecida, 8 maio 2024. Disponível em: <https://www.a12.com/redentoristas/noticias/conheca-a-historia-de-sao-geraldo-o-santo-das-maes-e-das-gestantes>. Acesso em: 3 set. 2025.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SECRETARIA DA COMUNICAÇÃO DE TRINDADE. **Em uma semana, romaria 2023 contabiliza 2,03 milhões de fiéis, em Trindade**. Disponível em: <https://trindade.go.gov.br/em-uma-semana-romaria-2023-contabiliza-203-milhoes-de-fieis-em-trindade-diz-levantamento-da-sala-de-gestao-integrada/>. Acesso em: 24 jan. 2024.

SILVA, Dom Eduardo Duarte. **Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz**. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

SILVA, Gilmar Arruda da. **A festa e o poder: a romaria do Divino Pai Eterno de Trindade (1894–1943)**. Goiânia: Ed. da UFG, 2017.

SILVA, Idaibes da Páscoa. **Entre a fé e a festa: organização e transformação do espaço urbano de Trindade**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino: romanização, patrimônio & tradição em Pirenópolis (1890–1988)**. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

TAVARES, Paulo Afonso dos Santos. **O Divino Pai Eterno na sociedade em vias de midiaticização: a reconfiguração das práticas religiosas do Santuário Basílica de Trindade pelo dispositivo midiático televisivo**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

TRINDADE. **Lei Municipal nº 5, de 12 de março de 1909**. Altera o nome do arraial de Barro Preto para Trindade. Diário Oficial do Município de Trindade, Trindade, 12 mar. 1909.

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.

WAND, José Francisco. **Costumes e riquezas de Goiás: histórias contadas por um missionário do Brasil Central**. Goiânia: Scala, 2023.

WERNET, Augustin. **Os redentoristas no Brasil**. São Paulo: Santuário, 1995.

WIGGERMANN, Gebardo. **“Livro de determinações”**. Aparecida: APRSP, Documenta 75, 1897. Livro de Atas da Consulta Doméstica da Casa de Campinas-Goiânia, volume único, folhas 6 e 7.

WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Paulo. **Crônicas da Missão Bávaro-Brasileira (1894–1900)**. Trindade: Província Redentorista de Goiás, 1982.

ZIRES, Margaritay Rosado Gonzalo. **Transformaciones contemporáneas de los exvotos guadalupanos**. Anuario de Investigación de la Universidad Autónoma Metropolitana, v. 2, Departamento de Educación y Comunicación, UAM Xochimilco, 2002.