



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**

**Unidade Universitária Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas**

Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades

“Território e Expressões Culturais no Cerrado”

TANIA MARIA DE OLIVEIRA

**A GLÓRIA DESTA SANTA É UMA GLÓRIA MILAGROSA:**

A Romaria do Engenho Velho e a romanização em Bonfim – Goiás

Anápolis-GO  
2025

TANIA MARIA DE OLIVEIRA

## **A GLÓRIA DESTA SANTA É UMA GLÓRIA MILAGROSA:**

A Romaria do Engenho Velho e a romanização em Bonfim – Goiás

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *TECCER*, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, na área interdisciplinar.

**Linha de pesquisa:** Linha 3 - Patrimônio e Expressões Culturais no Cerrado.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia

Anápolis-GO  
2025



## TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO DE DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL (BDTD)

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Estadual de Goiás a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UEG), regulamentada pela Resolução, **CsA n.1087/2019** sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

Estando ciente que o conteúdo disponibilizado é de inteira responsabilidade do autor / autora.

### Dados do autor (a)

Nome Completo: **Tania Maria de Oliveira**

E-mail: [thania.oliver@hotmail.com](mailto:thania.oliver@hotmail.com)

### Dados do trabalho

Título: **A GLÓRIA DESTA SANTA É UMA GLÓRIA MILAGROSA: A Romaria do Engenho Velho e a romanização em Bonfim – Goiás**

( ☒ ) Dissertação

Curso/Programa: **Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades “TECCER - Território e Expressões Culturais no Cerrado”**

Concorda com a liberação documento?

[ ☒ ] SIM

[ ☐ ] NÃO

Obs: Período de embargo é de um ano a partir da data de defesa

Anápolis, 20/10/2025

Documento assinado digitalmente  
**TANIA MARIA DE OLIVEIRA**  
Data: 20/10/2025 11:58:09-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

---

Assinatura do autor / autora

---

Assinatura do orientador / orientadora

## Ficha Catalográfica





Câmpus  
Central  
UnU - Anápolis - CSEH  
Nelson de Abreu Júnior



Universidade  
Estadual de Goiás



ESTADO  
DE GOIÁS

## ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Aos 17 dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das 14:20 horas, na sala de aula do Programa de Pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado da UnuCSEH – Nelson de Abreu Júnior, em **formato híbrido**, realizou-se a sessão de julgamento da dissertação da discente **TÂNIA MARIA DE OLIVEIRA**, intitulada: **“A GLÓRIA DESTA SANTA É UMA GLÓRIA MILAGROSA: A Romaria do Engenho Velho e a romanização em Bonfim - Goiás”**. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores: Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D’Abadia (Orientadora), Prof. Dr. João Guilherme da Trindade Curado (Membro Externo), Prof. Dr. Jose Henrique Rodrigues Machado (Membro Interno), Profª Dra Janes Socorro da Luz (Suplente Interno), Profa. Dra. Tereza Caroline Lôbo (Suplente externo), Profa. Dra. Maria de Fátima Oliveira (Coorientadora). Os membros da banca fizeram suas observações e sugestões, as quais deverão ser consideradas pelo discente e seu orientador. Em seguida a Banca Examinadora reuniu-se, em sessão secreta, atribuindo ao discente os seguintes resultados.

Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D’Abadia (Orientadora)

( x ) aprovado ( ) reprovado.



Documento assinado digitalmente

MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA

Data: 01/10/2025 13:01:25-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Assinatura\_\_\_\_\_

Prof. Dr. João Guilherme da Trindade Curado (Membro Externo)

( x ) aprovado ( ) reprovado.



Documento assinado digitalmente

JOAO GUILHERME DA TRINDADE CURADO

Data: 01/10/2025 19:48:48-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Assinatura\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Jose Henrique Rodrigues Machado (Membro Interno)

( x ) aprovado ( ) reprovado.



Documento assinado digitalmente

JOSE HENRIQUE RODRIGUES MACHADO

Data: 01/10/2025 19:02:15-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Assinatura\_\_\_\_\_

Profª Dra Janes Socorro da Luz (Suplente Interno)

( ) aprovado ( ) reprovado.

Assinatura\_\_\_\_\_

Profa. Dra. Tereza Caroline Lôbo (Suplente externo)

( ) aprovado ( ) reprovado.

Assinatura\_\_\_\_\_

Profa. Dra. Maria de Fátima Oliveira (Coorientadora)

( ) aprovado ( ) reprovado.

Assinatura\_\_\_\_\_

**Resultado Final: ( x ) aprovado ( ) reprovado.**

Observações:

Fazer as correções apontadas pela banca em relação a formatação da ABNT, estética da escrita e paragrafós.

Reaberta a sessão pública, o Orientador proclamou o resultado e encerrou a sessão às 16:30 horas, da qual foi lavrada a presente ata que será assinada pelo discente e pelos membros da banca examinadora supracitada.

Discente: **TÂNIA MARIA DE OLIVEIRA**\_\_\_\_\_



Documento assinado digitalmente

**TANIA MARIA DE OLIVEIRA**

Data: 02/10/2025 13:05:01-0300

Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

\_\_\_\_\_

Dedico este trabalho ao meu irmão  
'Juninho' (*in memoriam*), que na luta diária  
pela vida, me incentivou a lutar pelos meus  
objetivos e a agradecer por cada conquista  
obtida, por menor que esta seja.

... "Procurei a mim e não me encontrei,  
procurei a Deus e não o encontrei,  
procurei ao meu irmão e nele...  
encontrei os três."  
(Michel Quoist)

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, luz que guia meus passos, sustento nos momentos de cansaço e força silenciosa que tornou possível cada conquista desta jornada. Sem Sua presença, nada do que realizei teria sentido ou plenitude.

Aos meus pais, razão do meu viver, minha eterna gratidão por todo amor, cuidado e ensinamentos. Vocês me deram a vida e me ensinaram a vivê-la com dignidade; transmitiram-me os valores que guiaram cada passo desta caminhada. Sem vocês, nada do que realizei seria possível.

Ao meu esposo, Ielson, amor da minha vida, agradeço por seu apoio incondicional, paciência, incentivo constante e por acreditar em mim nos momentos de cansaço extremo, dúvida e quando nem eu mesma acreditava mais. Sua presença tornou cada desafio mais leve e cada conquista mais significativa.

Às minhas irmãs, Janaina e Manuela, extensão de minha própria existência, agradeço por cada abraço, carinho, apoio e pela cumplicidade de uma vida toda. Estendo minha gratidão aos meus cunhados, Cândido e Fabrício, por cuidarem tão bem de vocês — e, por consequência, de meus maiores tesouros.

Aos meus sobrinhos, Caio, Paula, Leonardo, Heitor, Ítalo, Aninha, Miguel, Maitê e Maya: vocês são raios de luz que iluminam meus dias e me lembram da beleza simples da vida e da esperança que renasce em cada sorriso.

Aos meus irmãos de alma e coração, Zélia, Zilda e Yunesky, obrigada por serem porto seguro quando o mar da vida fica revolto!

Ao meu querido amigo Ms. Lucas Pedro, por ter me encorajado, inspirado e auxiliado em todo esse processo. Você é luz!

À minha orientadora, Professora Doutora Maria Idelma, que conduziu este trabalho com competência, paciência e dedicação, sempre guiando-me com sabedoria e atenção aos detalhes. Você é incrível, e eu a levarei em meu coração por toda a vida!

Aos inspiradores professores do quadro docente do PPGTECCER, que compartilharam conhecimento, inspiração e estímulo, expressei meu profundo reconhecimento pelo papel fundamental em minha formação. Em especial, aos professores integrantes das bancas de qualificação e defesa, Dr. João Guilherme e Dr. José Henrique, pelo cuidado, zelo, orientações e incentivo.

Aos meus amigos e colegas de trabalho do CEPMG-CT, agradeço pela companhia, pelos momentos de descontração, pela troca de experiências e pelo apoio mútuo nos momentos mais desafiadores da vida acadêmica e profissional.

Aos colegas da turma do TECCER, pela enriquecedora troca de ideias, pelo apoio, pela parceria e pelo entusiasmo criador ao longo dessa desafiadora caminhada. Foram meses árduos, intensos e muito produtivos ao lado de vocês.

Por fim, agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho. Cada gesto de apoio, cada palavra de incentivo e cada momento compartilhado fizeram desta jornada uma experiência de aprendizado, crescimento e gratidão.

**Obrigada!**

### **Quem é você?**

*Sou mulher como outra qualquer.  
Venho do século passado  
e trago comigo todas as idades.*

*[...]*

*Numa ânsia de vida eu abria o voo  
nas asas impossíveis do sonho.*

*[...]*

*Nasci para escrever, mas, o meio,  
o tempo, as criaturas e fatores  
outros, contramarcaram minha vida.*

*[...]*

*Sobrevivi, me recompondo aos  
bocados, à dura compreensão dos  
rígidos preconceitos do passado.*

*Preconceitos de classe.*

*Preconceitos de cor e de família.*

*Preconceitos econômicos.*

*Férreos preconceitos sociais.*

*[...]*

*Procuro superar todos os dias  
minha própria personalidade  
renovada, despedaçando dentro de  
mim  
tudo que é velho e morto.*

*Luta, a palavra vibrante  
que levanta os fracos  
e determina os fortes.*

*Quem sentirá a Vida  
destas páginas...  
Gerações que hão de vir  
de gerações que vão nascer.*

*(Cora Coralina)*

## RESUMO

Realizou-se nessa dissertação uma análise das aparições de Nossa Senhora pelo mundo, buscando compreender o processo social e simbólico que sustenta a formação de convicções coletivas em torno das aparições e que invariavelmente, tem seu início em testemunhos pessoais sobre visões com ela. Partiu-se então do estudo de caso realizado nas aparições de Nossa Senhora da Conceição (a Santa de Bonfim) em Engenho Velho, região da antiga cidade de Bonfim, hoje Silvânia – Goiás, ocorridas entre o fim do século XIX e início do século XX, originando nesse período, uma romaria. No ensejo, discutiu-se a intervenção da Igreja Católica e da Diocese de Goiás na retro-mencionada romaria e, assim, evidenciou-se os choques e os enfrentamentos travados entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial, especialmente os mecanismos de controle perpetrados pelo padre redentorista português Salomão Pinto Vieira e a resiliência dos leigos da paróquia, com o propósito de compreender os fatores que geraram o silenciamento daquela que já foi uma grande romaria em Goiás, muito embora, a região ainda alimente a religiosidade popular com outros festejos típicos da tradição católica. Para tanto, buscou-se uma revisão de literatura, documental e observação participante, à luz de aportes teóricos da História Cultural, da Sociologia e da Geografia Cultural com o intuito de, por meio de uma análise histórica, religiosa e social, compreender as práticas do catolicismo rústico e os mecanismos articulados pela Igreja em Goiás, especialmente em Bonfim. A partir do mapeamento, catalogação e levantamento dos dados, a dissertação foi organizada considerando questões como a devoção popular, a repressão institucional e a sobrevivência/resiliência das manifestações religiosas no Brasil.

**Palavras-chave:** Devoção Mariana. Silvânia-Go. Romanização. Religiosidade Popular.

## ABSTRACT

This dissertation presents an analysis of Marian apparitions around the world, seeking to understand the social and symbolic processes that sustain the formation of collective convictions surrounding these events, which invariably begin with personal testimonies of visions of the Virgin. The research is based on a case study of the apparitions of Our Lady of the Conception (the “Saint of Bonfim”) in Engenho Velho, a region of the former city of Bonfim—currently Silvânia, in the state of Goiás, Brazil—occurring between the late nineteenth and early twentieth centuries, which gave rise to a local pilgrimage. The study discusses the intervention of the Catholic Church and the Diocese of Goiás in this pilgrimage, revealing the tensions and conflicts between popular Catholicism and official Catholicism, especially the mechanisms of control employed by the Portuguese Redemptorist priest Salomão Pinto Vieira, and the resilience of the parish laity. The aim is to understand the factors that led to the silencing of what was once one of the major pilgrimages in Goiás, even though the region continues to nurture popular religiosity through other celebrations typical of the Catholic tradition. The research involved literature review, documentary analysis, and participant observation, under the theoretical frameworks of Cultural History, Sociology, and Cultural Geography. Through a historical, religious, and social analysis, the dissertation seeks to understand the practices of rustic Catholicism and the mechanisms of institutional control articulated by the Church in Goiás, particularly in Bonfim. Based on the mapping, cataloging, and collection of data, the study was organized around themes such as popular devotion, institutional repression, and the survival and resilience of religious manifestations in Brazil.

**Keywords:** Marian Devotion. Silvânia-Go. Romanization. Popular Catholicism.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Ilustração 1</b>	Foto	Basílica de Nuestra Señora del Pilar, Zaragoza.....	27
<b>Ilustração 2</b>	Foto	Imagem de Nuestra Señora del Pilar.....	28
<b>Ilustração 3</b>	Foto	Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar.....	29
<b>Ilustração 4</b>	Foto	A Virgem e o Menino com um profeta.....	30
<b>Ilustração 5</b>	Foto	Salus Populi Romani - Nuestra Señora de las Nieves.....	33
<b>Ilustração 6</b>	Foto	Basílica de Santa Maria Maggiore, Roma.....	34
<b>Ilustração 7</b>	Foto	Nossa Senhora de Guadalupe na tilma de Juan Diego....	37
<b>Ilustração 8</b>	Foto	Nossa Senhora de Guadalupe.....	38
<b>Ilustração 9</b>	Foto	Nossa Senhora Aparecida com manto.....	41
<b>Ilustração 10</b>	Foto	Passarela da Fé e o Santuário Nacional de Aparecida....	42
<b>Ilustração 11</b>	Foto	Santuario de Lourdes – França.....	44
<b>Ilustração 12</b>	Foto	Nossa Senhora de Lourdes - Lourdes (França).....	45
<b>Ilustração 13</b>	Foto	Os pastorinhos de Fátima: Lúcia, Francisco e Jacinta....	47
<b>Ilustração 14</b>	Foto	Fátima - Recinto do Santuário.....	48
<b>Ilustração 15</b>	Foto	Primeira Missa no Brasil, Oleo sobre tela.....	52
<b>Ilustração 16</b>	Mapa	Localização do município de Silvânia – Goiás.....	60
<b>Ilustração 17</b>	Foto	Igreja Nosso Senhor do Bonfim.....	62
<b>Ilustração 18</b>	Foto	Igreja ( <i>restaurada</i> ) do Nosso Senhor do Bonfim.....	62
<b>Ilustração 19</b>	Foto	Vista aérea da estação ferroviária de Silvânia-Goiás.....	64
<b>Ilustração 20</b>	Foto	Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.....	71
<b>Ilustração 21</b>	Foto	Bispo Dom Eduardo Duarte e Silva.....	74

<b>Ilustração 22</b>	Foto	Santo Afonso Maria de Ligório.....	78
<b>Ilustração 23</b>	Mapa	Região aproximada do Engenho Velho - Silvânia.....	82
<b>Ilustração 24</b>	Mapa	Localização – Silvânia e Engenho Velho.....	83
<b>Ilustração 25</b>	Foto	Padre Salomão Pinto Vieira.....	85
<b>Ilustração 26</b>	Foto	Festa da Família Batista – Engenho Velho.....	92
<b>Ilustração 27</b>	Foto	Mandala com a árvore genealógica de Batistinha.....	93
<b>Ilustração 28</b>	Foto	Imagem de satélite da região do Engenho Velho.....	104
<b>Ilustração 29</b>	Foto	Romaria de Trindade – Procissão de encerramento.....	107
<b>Ilustração 30</b>	Foto	Congadas – Catalão.....	108
<b>Ilustração 31</b>	Foto	Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis.....	110
<b>Ilustração 32</b>	Foto	Cartaz / Folia do Divino / 2025 - Pirenópolis de Goiás.....	113
<b>Ilustração 33</b>	Foto	Procissão do Fogaréu - Cidade de Goiás.....	116
<b>Ilustração 34</b>	Foto	Programação Virtual - Quaresma de São Miguel Arcanjo	118
<b>Ilustração 35</b>	Foto	Altar da Igreja - Comunidade do Engenho Velho.....	124

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO 1. A DEVOÇÃO.....</b>	<b>22</b>
1.1 A tradição das aparições marianas pelo mundo.....	22
1.2 A religiosidade popular no Brasil.....	51
1.3 O catolicismo popular em Bonfim de Goiás.....	59
<b>CAPÍTULO 2. A REPRESSÃO.....</b>	<b>68</b>
2.1 A romanização religiosa no Brasil.....	68
2.2 Os redentoristas e as aparições no imaginário religioso de Bonfim.....	78
2.3 A romaria do Engenho Velho: <i>A glória desta santa é uma glória milagrosa...</i>	87
<b>CAPÍTULO 3. A SOBREVIVÊNCIA.....</b>	<b>106</b>
3.1 A tradição das festas religiosas: significados e representações.....	106
3.2 A sobrevivência de manifestações da religiosidade .....	112
3.3 A romaria do Engenho Velho: a imposição do fim e a manutenção da fé.....	120
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>125</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS .....</b>	<b>128</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>135</b>

## INTRODUÇÃO

A devoção e a religiosidade constituem dimensões fundamentais da experiência humana, expressando formas simbólicas de relação com o sagrado e moldando identidades individuais e coletivas ao longo da história. No contexto do cristianismo, em especial no catolicismo popular, essas manifestações assumem características singulares que dialogam com a cultura local, a tradição oral e a vivência comunitária da fé. Compreender tais expressões exige um olhar atento às práticas devocionais, aos rituais e às representações religiosas que, mais do que simples atos de fé, revelam modos de resistência, pertencimento e construção de sentido.

Sob essa perspectiva, a devoção mariana constitui uma das manifestações mais complexas e persistentes da religiosidade católica, articulando-se entre doutrina e experiência, autoridade e afeto, norma e prática. Na tradição da Igreja, Maria é elevada à condição de modelo de fé e santidade por meio de dogmas que consolidam sua importância teológica: Mãe de Deus, Virgem perpétua, Imaculada Conceição e Assunção.

Contudo, sua presença não se limita ao discurso oficial do magistério eclesial. Nas práticas religiosas populares, Maria se apresenta de modo plural, assumindo identidades locais, respondendo a anseios cotidianos e operando como presença viva nas alegrias e sofrimentos do povo. Essa tensão entre o culto oficial e a devoção popular revela não apenas a diversidade interna do catolicismo, mas também as disputas simbólicas em torno da vivência do sagrado.

No Brasil, e particularmente em Goiás, essas expressões de fé adquirem contornos próprios, enraizados na oralidade, na vida comunitária e na persistência de práticas devocionais que resistem às imposições institucionalizadas. É nesse cenário que se insere o objeto desta dissertação: o culto à ‘Santa Menina’ do Engenho Velho, surgido no final do século XIX e início do século XX, a partir de visões místicas relatadas

por uma jovem chamada Henriqueta e outras meninas da região de Bonfim<sup>1</sup> (atual Silvânia-GO). Segundo o Livro do Tombo I, jornais da época como o Lidador, o Estado de Goyaz e fontes orais preservadas pela comunidade, tais visões deram origem a uma romaria espontânea, cuja mobilização popular culminou na construção de uma capela no local das aparições.

Contudo, a chegada do padre redentorista Salomão Vieira, com a missão de romanizar os ritos e práticas da paróquia, resultou na suspensão oficial da romaria em 1917. Destarte, acredita-se que, embora a romaria tenha sido suplantada e hoje silenciada, no imaginário popular a *glória milagrosa da santa*, parafraseando as videntes que utilizaram esse termo em uma das orações que a santa menina supostamente ditou a elas ( anexo 07), ainda tem lugar no imaginário local e alimenta a cosmovisão de que o lugar das aparições ainda é um campo sagrado e divino. Haja vista, as altrações e adaptações ocorridas na devoção local, ao longo dos anos, demonstrando a força das manifestações religiosas locais.

A presente dissertação, portanto, propõe-se a compreender as intervenções da Igreja Católica no contexto da romanização iniciada em Goiás no final do século XIX e suas consequências para as práticas do catolicismo popular, especialmente no caso da romaria à ‘Santa Menina’ de Bonfim. Entre os anos de 1909 e 1917, observa-se uma tensão entre o controle eclesiástico e a fé popular local, marcada pela tentativa de sufocar um culto espontâneo e pela resistência silenciosa dos devotos. Ainda que institucionalmente interrompida, a devoção à ‘Santa Menina’ permanece no imaginário coletivo como manifestação de um sagrado que sobrevive à repressão. Dessa forma, a análise deste culto permite refletir sobre as formas de resistência religiosa, de construção da memória coletiva e de persistência de práticas religiosas que desafiam o monopólio institucional do sagrado.

Por conseguinte, algumas questões-problemas nortearão a discussão, como os

---

<sup>1</sup> O nome do Arraial e depois da cidade de Bonfim aparece quase sempre grafado como ‘Bomfim’ em documentos eclesiásticos e oficiais, sendo o documento mais antigo o Estatuto de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Bomfim, datado de 1756. Entretanto, no corpo do texto, utilizaremos a grafia *Bonfim*, em virtude de uma das alterações ocorridas no nome da cidade em 1857, Borges (1981, p.29), conforme será esclarecido no tópico 1.3, p.58, dessa dissertação.

atos regulatórios e os mecanismos de controle adotados pela Igreja nos primeiros momentos da Romaria e o por que não deram certo. O papel de padre Salomão no sufocamento da romaria e na implantação da romanização na paróquia ou mesmo porque com a instrução da Igreja, a romanização dos ritos e costumes e até mesmo os atos restritivos, os devotos do Engenho Velho continuaram cultuando a santa, além de buscar entender como é a relação da comunidade com o lugar e as aparições. Será que há uma vergonha ou um culto marginal? E a partir da Santa de Bonfim o que podemos pensar sobre o catolicismo popular em Goiás?

É importante salientar que esta pesquisa tem um caráter qualitativo e busca compreender as manifestações do catolicismo popular goiano no início do séc. XX, destacando especialmente o caso dos festejos na localidade. Tais manifestações embora não sejam condizentes aos ritos e dogmas da Igreja Católica, demonstram a concepção religiosa mais humanista do brasileiro, em especial do sertanejo que externa a sua religiosidade popular através de suas crenças marcadas segundo Brandão, 1985, “mais pelos santos e por Nossa Senhora que por Deus”, e em suas atitudes que derivam dessa convicção e das expressões que as manifestam.

De forma complementar, analisar o processo de romanização das festas católicas populares, em especial a da região retromencionada, é também uma forma de compreender os fatores que colaboraram para que hoje a cultura religiosa local tenha tomado rumo diferente de outras romarias no estado. Haja vista, a proibição da festa do Engenho Velho pela diocese e consequentemente os impactos que esse sufocamento causou, limitando sua propagação popular, diferentemente dos casos da Romaria de Trindade e de Muquém. Ainda que em Silvânia tenha ocorrido um movimento – guardando as proporções - similar, cujas práticas devocionais ainda sobrevivem de forma discreta, não há produções acadêmicas que explorem esse viés especificamente.

Ademais, procurou-se fazer um estudo histórico e religioso, das práticas do catolicismo popular e as decorrências da intervenção da Igreja Católica, do padre Salomão Vieira e dos padres redentoristas na expressão da fé popular na região de Bonfim, durante os anos que supostamente aconteceram as primeiras aparições da Santa de Bonfim e ano em que o pároco deu por encerrada definitivamente a romaria à

Santa Menina, conforme registro em Livro de Tombo da paróquia - e, nesse sentido, entender quais os mecanismos, atos e práticas foram efetivamente adotados pela Igreja para sufocar a devoção popular à santa e não obstante, compreender qual a postura dos devotos para fazê-la sobreviver.

A pesquisa em questão também demonstrará em que conjuntura histórico-social surgiu a festa do Engenho Velho, iniciada após a proibição do culto à Santa Menina, corroborando a influência da religiosidade popular na construção da identidade goiana, além de cooperar com outros estudos de temáticas análogas atentando para as práticas do catolicismo popular e a institucionalização dos ritos pela Igreja, salientará também que o poder simbólico da Igreja pode até amordaçar a fé do povo, mas, não a extingue completamente.

Por conseguinte, o interesse pela problemática surgiu a partir de pesquisas bibliográficas sobre a religiosidade popular e a romanização em território goiano, temática esta abordada sob outro viés, à época da conclusão da minha graduação acadêmica na elaboração do TCC com o tema “Aspectos da religiosidade ortodoxa frente a religiosidade popular no contexto da Romaria de Trindade”, despertando desde então, curiosidade e interesse sobre o assunto. E, a partir da leitura específica sobre os festejos de São Sebastião da Capelinha do Mato Grande – Silvânia, antiga Bonfim Nascimento (2021), percebi que em meio à construção histórica e cultural dessa região, num recorte específico e dentro de sua territorialidade, ainda havia algo a se pesquisar.

Esse recorte de tempo engloba o surgimento das aparições por volta de 1905 e a saída de Padre Salomão da paróquia em 1921. É importante salientar que a missão evangelizadora redentorista é só um dos muitos mecanismos de romanização e aconteceram antes e depois desta data também, por isso inclusive, o interesse em também demonstrar como está hoje os festejos populares na região pesquisada.

Neste caso, também contribuir-se-á com os estudos que envolvem as manifestações religiosas e suas particularidades, bem como, um melhor entendimento acerca das diversas facetas da cultura gerada em torno deste entrecruzamento da religião oficial e a religião popular, respondendo a diferentes necessidades e processos.

Pois, o estudo objetiva compreender os fatos que deram origem a festa religiosa do Engenho Velho em Silvânia-Goiás dentro do recorte de tempo e o impacto causado pela intervenção da romanização e de padre Salomão Pinto Vieira nessa devoção.

Assim, para uma compreensão desta problemática propôs-se uma pesquisa de campo com coleta de dados a partir do estudo de referenciais teóricos e de observação entre os anos de 2023 a 2025 na comunidade de Silvânia, onde o campo de pesquisa foi sobretudo a região do Engenho Velho, com o acompanhamento das festas que hoje ocorrem na capela, com o objetivo de verificar a presença de referências à Santa do Bonfim.

À vista disso, devido a relevância acadêmica que estas pesquisas possuem e por tratarem sobre o estudo aqui proposto, darão subsídio às reflexões desta investigação em curso, autores como, José Severino Croatto (2001) e as linguagens da experiência religiosa, Mircea Eliade (1992) e o mito do eterno retorno, Rudolf Otto (1991) e suas considerações sobre o sagrado, Gomes Filho (2018) e seus apreços sobre os missionários redentoristas alemães, Lucas Nascimento (2021) e seu estudo sobre o catolicismo popular e a devoção a São Sebastião em Leopoldo de Bulhões e Silvânia, D'Abadia (2014) e sua análise sobre a diversidade e identidade religiosa, entre outros. Em cada obra, a experiência religiosa em suas variadas nuances.

Desta feita, a investigação ora proposta contemplou diferentes etapas, como a pesquisa bibliográfica, documental e o trabalho de campo, onde desenvolveu-se instrumentos de base qualitativa, para levantamento, registro, coleta, seleção e análise de dados coletados empiricamente e assim por meio dessa observação sistemática, procurou-se identificar as interfaces do objeto de pesquisa. E a produção de dados ocorreu através de pesquisas documentais no Acervo Simão Dorvi e Arquivo Diocesano na cidade de Goiás, na paróquia Nosso Senhor do Bonfim de Silvânia, no Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia - IGPA e através da pesquisa de campo na região e na cidade de Silvânia - GO, onde se realizava a Festa do Engenho Velho e onde ocorreram as aparições e milagres atribuídos à santa. Para tanto, participou-se de missas, novenas locais, terços e demais reuniões de cunho religioso ou cultural, bem como o acompanhamento das festas que hoje ocorrem na região. Importante mencionar



que esse trabalho de campo, ocorreu durante visitas técnicas e exploratórias além das conversas informais com moradores da região e supostos descendentes daqueles que vivenciaram o efervecer das aparições, muito embora, a certa altura as conversas não se desenrolavam a contento em virtude de uma certa resistência em se falar sobre o assunto.

Após a coleta de dados, o material obtido *in loco* e através de pesquisas bibliográficas, foi organizado mediante o processamento das anotações que foram feitas ao longo do processo, em diários de campo e em porte do referencial teórico selecionado, desse modo, foi possível interpretar e analisar as informações coletadas, através da triangulação desses dados. Levando-se em conta os instrumentos utilizados para a coleta e o cruzamento entre todas essas informações, chegou-se às reflexões que embasam esse trabalho, dividido em três partes distintas, a saber;

O primeiro capítulo, intitulado “A Devoção”, traça um panorama da devoção mariana, desde suas raízes históricas no cristianismo até suas expressões no Brasil e em Goiás. O segundo capítulo, “A Repressão”, aborda o processo de romanização da Igreja Católica e a ação dos redentoristas na contenção de manifestações religiosas consideradas desviantes. Por fim, o terceiro capítulo, “A Sobrevivência”, analisa a permanência do culto à Santa Menina na memória dos devotos e a resiliência da fé popular frente à tentativa institucional de silenciamento. Ao final da dissertação visa-se destacar os principais resultados nas Considerações finais, seguidas das Referências utilizadas para a fundamentação teórica e de apoio do presente estudo.

Com esta pesquisa, espera-se contribuir para a compreensão das formas de resistência religiosa e da complexa interação entre fé popular e autoridade eclesiástica, destacando a importância da religiosidade popular como campo legítimo de produção de sentido, memória e identidade.

## 1. Cap. 1. A DEVOÇÃO

Uma vez que a devoção mariana, núcleo desta pesquisa, constitui uma das expressões mais significativas da religiosidade católica, articulando fé, afetividade e práticas comunitárias, neste capítulo, abordaremos inicialmente sua trajetória histórica e teológica no contexto do catolicismo, a partir de uma revisão de literatura e de uma contextualização historiográfica. Em seguida, discutiremos como essa devoção se enraíza nas práticas da religiosidade popular no Brasil, para, por fim, analisar sua especificidade em Bonfim, onde se construiu uma experiência singular de culto e resistência.

### 1.1. A tradição da devoção mariana pelo mundo

*(...)Pois olhou para a sua pobre serva. Por isso, desde agora, me proclamam bem-aventurada todas as gerações(...)*

*Bíblia, N. T. Lucas 1:48*

A devoção<sup>2</sup> Mariana ou a veneração à Maria mãe de Jesus, é uma prática profundamente enraizada na tradição católica, manifestando-se de diversas formas ao redor do mundo. Tão antiga quanto a própria Igreja Cristã, se propagou muito cedo entre os convertidos, antes mesmo que a Teologia tivesse esclarecido as questões sobre sua santidade. Remontando diretamente aos estímulos de louvor e de admiração a ela oferecidos pelo Novo Testamento, suas raízes são históricas e profundas, evoluindo ao longo dos séculos dentro do cristianismo.

Maria ocupa lugar singular na memória dos cristãos, pois estes, ao se recordarem dos mistérios de Jesus, recordam-se também de sua mãe. Sua devoção na tradição cristã encontra-se em constante processo de reinvenção, consequência da forma como

---

<sup>2</sup> - Devoção - (do latim *devotione*) é dedicar-se a algo, muitas vezes na esfera religiosa. Neste último sentido, o termo comumente refere-se a práticas religiosas onde há encontro com a divindade privilegiadamente através da fé, mesmo quando há o uso da razão. Observância de certas práticas religiosas e piedosas. Veneração especial. in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008

os fiéis se relacionam com ela no seu próprio cotidiano. Assim, todos os estudos sobre ela, relacionam-se diretamente com o cerne do querigma<sup>3</sup> cristão, tanto no sentido teológico como também do ponto de vista histórico. Portanto, qualquer descrição da difusão da “devoção mariana”, tanto na Europa como noutros lugares, está intrinsecamente ligado à história do nascimento, crescimento e difusão do próprio cristianismo.

Percebe-se que essa relação com a figura de Maria vai além de uma simples veneração<sup>4</sup>. Ela é, de fato, um contato com o sagrado, como define Rudolf Otto: "O sagrado é o inefável, o que se opõe ao profano, que nos coloca diante de algo que não pode ser explicado, mas que nos toca profundamente e nos faz sentir a presença de algo superior, misterioso, mas também fascinante e temível" Otto (1991, p. 13). Nesse sentido, a devoção a Maria torna-se não apenas uma prática religiosa, mas uma vivência da experiência do numinoso, onde os fiéis se encontram diante do mistério divino que se revela através da figura materna e intercessora de Maria.

Tal devoção foi moldada por vários fatores culturais, teológicos e sociopolíticos em diferentes regiões e períodos, com um desenvolvimento significativo durante os períodos patrístico<sup>5</sup> e escolástico<sup>6</sup>, e influenciado por liturgias, tradições culturais e esforços missionários. Nos primeiros séculos, não possuía ainda uma forma litúrgica

---

<sup>3</sup> Querigma - No grego Keryx = aquele que anuncia, que prega, que grita. Kerygma é o conteúdo do anúncio, a mensagem. – “Querigma é o anúncio do nome, do ensinamento, da vida, das promessas, do Reino e do Mistério Pascal de Jesus de Nazaré, Filho de Deus.” (EN nº 22 – Catecismo da Igreja Católica).

<sup>4</sup> Veneração - 1. Ato ou efeito de venerar. 2 Profundo respeito que se tributa à dignidade, poder e talento de alguém ou de algo; admiração, reverência. 3 Imenso sentimento de devoção. <https://michaelis.uol.com.br>

<sup>5</sup> Patrística - é o período do pensamento cristão que se estende aproximadamente do final do século I até o século VIII, caracterizado pela produção teológica, filosófica e pastoral dos chamados Padres da Igreja (*patres Ecclesiae*), cuja autoridade era reconhecida tanto pelo magistério eclesial quanto pela ortodoxia de seus ensinamentos. Trata-se de uma fase fundamental na consolidação das doutrinas cristãs, na defesa da fé frente a heresias e filosofias concorrentes, e na construção das bases teológicas e exegéticas que moldariam o cristianismo ocidental e oriental. González (2004. cap. 4, p. 79–100.)

<sup>6</sup> Escolástica foi o período do pensamento cristão que se estendeu aproximadamente do século IX ao século XVII, sendo a principal abordagem teológica e filosófica da Idade Média. A Escolástica surgiu como uma tentativa de  *sintetizar a razão e a fé* , utilizando as ferramentas da lógica aristotélica para interpretar e sistematizar a teologia cristã, buscando uma explicação racional para as verdades da fé. Gilles Emery (2011, p. 12–30)

estruturada como hoje, mas foi intensa devido ao reconhecimento de seu papel como Mãe de Jesus. Desse modo, Maria sempre esteve presente no culto litúrgico da Igreja primitiva, pois, como ensina a história, a piedade precede a teologia, e não o contrário.

Conforme relatos bíblicos, Maria foi reverenciada desde o momento em que foi saudada pelo Arcanjo Gabriel, ‘cheia de graça, o Senhor é contigo’. O Evangelho segundo Lucas, afirma que, na pequena casa de Nazaré, o Anjo Gabriel, enviado por Deus, aparece à Maria: “E entrando o anjo aonde ela estava, disse: Salve agraciada; o Senhor é contigo; bendita és tu entre as mulheres” Lc. (1:28). Com estas palavras, é plausível dizer que se iniciava a piedade mariana.

Outro fato marcante registrado no Evangelho de Lucas, ocorre quando Maria vai visitar sua prima Isabel e ela, ao ouvir a saudação de Maria, percebe que o filho que estava esperando, “salta” em seu seio, o que a faz exclamar:

Bendita és tu entre as mulheres e bendito és o fruto do teu ventre. A que devo a honra de receber a visita da Mãe do meu Senhor? Pois logo que chegou aos meus ouvidos a tua saudação, o menino saltou de alegria no meu seio. Feliz de ti que acreditaste, porque se vai cumprir tudo o que foi dito da parte do Senhor Lucas (1:42-45).

Maria responde a essa saudação entoando o Magnificat, no qual proclama a célebre profecia: “Doravante todas as gerações me proclamarão bem-aventurada!”. Ainda nesse ínterim, é válido ressaltar os acontecimentos também descritos na Bíblia sobre as bodas de Caná, como mais uma oportunidade em que Maria é mencionada ao intervir com delicadeza e decisão, pedindo a seu filho Jesus para salvar a alegria dos noivos, que já não tinham mais vinho para servirem aos convidados. No que foi prontamente atendida e segundo o Evangelho de João, este episódio narra o que teria sido o primeiro milagre de Jesus.

<sup>1</sup>E, ao terceiro dia, fizeram-se umas bodas em Caná da Galileia; e estava ali a mãe de Jesus. <sup>2</sup>E foi também convidado Jesus e os seus discípulos para as bodas. <sup>3</sup>E, faltando vinho, a mãe de Jesus lhe disse: Não têm vinho. <sup>4</sup>Disse-lhe Jesus: Mulher, que tenho eu contigo? Ainda não é chegada a minha hora. <sup>5</sup>Sua mãe disse aos serventes: Fazei tudo quanto ele vos disser. <sup>6</sup>E estavam ali postas seis talhas de pedra, para as purificações dos judeus, e em cada uma cabiam dois ou três almudes. <sup>7</sup>Disse-lhes Jesus: Enchei de água essas talhas. E encheram-nas até em cima. <sup>8</sup>E disse-lhes: Tirai agora, e levai ao mestre-sala. E levaram. <sup>9</sup>E, logo que o mestre-sala provou a água feita vinho (não sabendo de onde viera, se bem que o sabiam os serventes que tinham tirado a água), chamou o mestre-sala ao esposo, <sup>10</sup>E disse-lhe:

Todo o homem põe primeiro o vinho bom e, quando já têm bebido bem, então o inferior; mas tu guardaste até agora o bom vinho. <sup>11</sup> Jesus principiou assim os seus sinais em Caná da Galileia, e manifestou a sua glória; e os seus discípulos creram nele. João (2:1-11)

Essas passagens bíblicas marcaram o início de uma devoção que perdura até hoje em todo o mundo católico. Ao longo dos séculos, essa reverência à figura de Maria passou a se expressar também por meio de manifestações extraordinárias, como aparições e revelações, que contribuíram para consolidar ainda mais sua presença no imaginário e na espiritualidade cristã. Embora sem registros históricos confirmados, segundo a tradição católica, a primeira aparição de Maria teria ocorrido pouco tempo após a ressurreição de Jesus, quando ela teria se manifestado ao apóstolo Tiago Maior, com a missão de encorajá-lo a não esmorecer diante da resistência pagã ao cristianismo, na Espanha. Nesse sentido, é válido ressaltar que a constituição dogmática Dei Verbum do Concílio Vaticano II afirma

A Sagrada Tradição, e a Sagrada Escritura relacionam-se e comunicam estreitamente entre si. Com efeito, ambas derivando da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. A Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo; a Sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos apóstolos, para que, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde acontece que a Igreja não tira a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas só da Sagrada Escritura. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual afeto de piedade Dei Verbum (nº 9)

Mediante o exposto, segundo a tradição, Maria teria aparecido a Tiago na região de Caesaraugusta — atual Saragoça (Zaragoza), na Espanha — acompanhada por um coro de anjos. Conta-se que, certa noite, após as orações, o apóstolo acordou ao som de vozes angelicais entoando uma 'Ave Maria'. Diante disso, ajoelhou-se e viu a mãe de Jesus sentada sobre um pedaço de coluna de mármore. Maria o chamou, transmitiu-lhe uma mensagem de encorajamento da parte de seu Filho e indicou que, naquele local, deveria ser edificada uma igreja, mantendo-se o pilar como elemento central no altar do templo. Acredita-se que essa aparição teria sido, na verdade, uma bilocação<sup>7</sup>, uma vez que, conforme se crê, Maria ainda estava viva e residia na Palestina.

---

<sup>7</sup> - Bilocação - Presença simultânea em dois lugares diferentes, por milagre ou pela ação de forças sobrenaturais. Fonte: <https://michaelis.uol.com.br>

À vista disso, o Apóstolo perseverou na árdua missão e, junto aos seus seguidores atenderam ao pedido da mãe de Jesus e construíram ali a capela que foi chamada de 'Nossa Senhora do Pilar' no ano 40 d.C., considerado o primeiro templo dedicado à Maria. Essa devoção foi se consolidando até que Nossa Senhora do Pilar fosse reconhecida, como a Padroeira da Espanha.

O Santuário de Nossa Senhora do Pilar (Ilustração 1), é hoje, o maior templo barroco da Espanha, localizado na cidade de Saragoça, a 300 km de Madri. Ao longo dos séculos, a antiga capela foi sendo reconstruída à medida que se fazia necessário, até que se chegasse na construção barroca atual.

Esse percurso histórico da Basílica de Nossa Senhora do Pilar, em Saragoça, revela não apenas a evolução arquitetônica do templo, mas sobretudo a permanência e a força da devoção mariana ao longo dos séculos. A sucessão de estilos – do românico ao gótico, do barroco às ampliações modernas – pode ser compreendida como metáfora da capacidade de adaptação do culto mariano às diferentes conjunturas políticas, culturais e estéticas da Igreja. Cada reconstrução não se limitou a um gesto de recomposição material, mas reafirmou a centralidade de Maria como símbolo de identidade religiosa e cultural da comunidade cristã. Nesse sentido, o templo não é apenas um espaço físico, mas também um testemunho da historicidade da devoção, que resiste a catástrofes, incêndios e transformações, reafirmando a relevância do culto mariano como eixo estruturante da religiosidade católica na Península Ibérica.

Conforme pontua Garcia, (2003, p.49),

[...] Após a Reconquista de Saragoça em 1118, foi construído um templo românico no topo da pequena capela dedicada a Santa María Maior que datava do século VIII, e que tempos depois foi destruída num incêndio. Em 1515 foi inaugurado no mesmo local um novo templo gótico, que foi substituído posteriormente pelo templo barroco.

O atual templo resulta de um complexo e moroso processo construtivo iniciado em finais do século XVII e concluído em meados do século XX, tornando-se, um edifício unitário de dimensões grandiosas, proporções harmoniosas e grande amplitude espacial. Foi desenhado por Felipe Sánchez e modificado por Francisco Herrera el Mozo e Ventura Rodríguez.

**Ilustração 1** - Basílica de Nuestra Señora del Pilar, Zaragoza.



**Foto:** Juan Carlos Gil Ballano

**Fonte:** <https://patrimonioculturaldearagon.es/patrimonio/basilica-de-nuestra-senora-del-pilar>

A história da bilocação de Maria para Tiago aparece em uma versão escrita em um manuscrito do século XIII, cujo paradeiro é incerto mas, tem uma tradição oral bem mais antiga, confirmada pelas revelações confiadas misticamente à Beata Ana Catarina Emmerich<sup>8</sup> e à venerável Maria de Ágreda<sup>9</sup>. Essas duas mulheres são consideradas místicas, em outras palavras, aquelas que vivenciaram uma experiência direta e intensa com o divino, ou seja, um contato transformador com o sagrado que vai além da razão

---

<sup>8</sup> A Beata Ana Catarina Emmerich (1774-1824) foi uma freira agostiniana alemã, conhecida pelas suas visões e revelações sobre a vida e paixão de Jesus, tendo sido beatificada em 2004. Fonte: [https://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20041003\\_emmerich\\_po.html](https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20041003_emmerich_po.html). Acesso em 22 junho 2025

<sup>9</sup> A Venerável Maria de Ágreda (1606-1665) foi uma freira agostiniana espanhola, famosa pelas suas visões e revelações sobre a Virgem Maria e a vida de Jesus, tendo sido declarada venerável pela Igreja Católica. ACÍN (2014, p. 122)



natural, e essas experiências religiosas profundas vivenciadas por elas, são reconhecidas oficialmente pela Igreja Católica, que elevou a primeira à beata<sup>10</sup> e a outra como venerável<sup>11</sup>.

E quanto ao pilar, ele existe até hoje, sob a imagem de Maria (Ilustração 2), exposto no altar da catedral (Ilustração 3), tendo resistido a quase dois milênios de invasões, perseguições, batalhas, a brutal Guerra Civil Espanhola e até mesmo à queda de três bombas, que, milagrosamente, não explodiram.

**Ilustração 2** - Imagem de Nuestra Señora del Pilar.



**Fonte:** <https://casavirgendelpilar.com/en/who-we-are/our-lady-of-the-pillar/>

<sup>10</sup> Beata: Mulher a quem a Igreja concedeu a beatificação. Fonte: <https://michaelis.uol.com.br/>

<sup>11</sup> Venerável: diz-se de pessoa virtuosa já falecida. Que tem santidade e merece culto, mas que ainda não foi canonizado. Fonte: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008



**Ilustração 3** – Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar



**Fonte:** <https://casavirgendelpilar.com/en/who-we-are/our-lady-of-the-pillar/>

A tradição que aponta a aparição de Maria ao apóstolo Tiago em Saragoça, evidencia que a experiência mística com a figura da Mãe de Jesus extrapola as narrativas canônicas e insere-se nas práticas devocionais desde os primeiros séculos. Tal fenômeno, segundo Croatto, deve ser interpretado à luz da estrutura simbólica da experiência religiosa: "O sagrado se manifesta no mundo como acontecimento interpretado e revestido de signos culturais" Croatto (2001, p. 135). Nesse sentido, a aparição a Tiago configura um elo entre o anúncio apostólico e a presença materna de Maria como força encorajadora e missionária.

Após a consideração da tradição que atribui à Virgem Maria manifestações extraordinárias, como uma possível bilocação, é oportuno voltar o olhar para os registros materiais mais antigos de sua presença na memória cristã. Nesse sentido, destaca-se a imagem de Maria encontrada nas catacumbas de Priscila, em Roma, reconhecida como a mais antiga representação iconográfica mariana conhecida (Ilustração 4). Nessas

catacumbas, se vê pinturas marianas, em local onde os primeiros cristãos se reuniam Daoust (1983, n. 91), como aponta a ilustração a seguir.

**Ilustração 4** - A Virgem e o Menino com um profeta<sup>12</sup>.



**Fonte:** [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madonna\\_catacomb.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madonna_catacomb.jpg)

---

<sup>12</sup> Maria, vestida com uma longa túnica e com a cabeça coberta por um véu curto, senta-se como que afundada em meditação em um assento sem encosto, com a cabeça ligeiramente inclinada para a frente, enquanto com a esquerda segura o Menino, nu, que está sentado ela no colo e mantém a cabeça virada para trás como se tivesse acabado de se desprender do seio da Mãe. Uma estrela de oito raios brilha na vertical da mãe-filho; à esquerda está um homem vestido de túnica e pálio, com um pergaminho na mão esquerda e a direita levantada no ato de apontar para a estrela. Também esta estrela, indicada pelo profeta em referência ao grupo mãe-filho, constitui um elemento para a identificação dos dois personagens com a Virgem Maria e Jesus. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madonna\\_catacomb.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madonna_catacomb.jpg) – Tradução livre .

Sob essa ótica, a devoção mariana foi se consolidando de forma gradual, a partir das primeiras manifestações atribuídas a Maria ainda no século I da era cristã. Um dos episódios mais emblemáticos desse processo ocorreu no século IV, em Roma, quando, segundo a tradição, Nossa Senhora das Neves teria aparecido simultaneamente ao Papa Libério e a João de Roma, um nobre local. Esse acontecimento milagroso teria ocorrido durante o pontificado de Libério, que ocorreu entre 352 e 366 d.C. Segundo Costa (2018, p. 10), essa aparição mariana levou à fundação da Basílica de Santa Maria Maior, em Roma.

Sobre esse assunto, segundo relato tradicional a partir do século III, observou-se um movimento entre membros da aristocracia romana voltado à veneração de Maria e dos Apóstolos, expresso pela destinação de recursos pessoais à construção de santuários e igrejas em sua homenagem. Nesse contexto, João de Roma e sua esposa decidiram dedicar-se com fervor à veneração mariana. Sem filhos e possuidores de grande riqueza, o casal desejava destinar parte significativa de seus bens a obras piedosas vinculadas à Igreja. Nesse contexto,

“Na noite de 4 para 5 de agosto do ano 352, ambos tiveram um sonho extraordinário: a Virgem Maria lhes apareceu e instruiu João a construir uma igreja no local onde encontrasse neve na manhã seguinte. Ciente de que o verão romano tornava tal ocorrência meteorológica praticamente impossível, João ainda assim se sentiu compelido pela fé a comunicar a visão ao Papa Libério. De modo surpreendente, o próprio pontífice tivera uma revelação idêntica naquela mesma noite. Segundo o relato, a Virgem também lhe ordenara que, ao amanhecer, subisse ao Monte Esquilino, uma das sete colinas de Roma, onde encontraria neve como sinal para a construção de um templo em sua honra. Assim, na manhã seguinte, João, sua esposa e o Papa Libério, acompanhados por uma multidão de fiéis, dirigiram-se ao local indicado. Para espanto geral, o cume do monte encontrava-se coberto por neve, fenômeno considerado miraculoso diante das condições climáticas da estação. Tal sinal foi interpretado como confirmação inequívoca das instruções recebidas em sonho. Diante da ocorrência, o Papa Libério traçou com seu bastão o contorno da futura igreja sobre o manto de neve, e João assumiu os custos da construção.” Vatican News (2022, 11:18)

Assim teve início a edificação da Basílica de Santa Maria Maior, também conhecida como Nossa Senhora das Neves, cuja fundação se tornou um marco da tradição católica. Este evento não só marcou a fundação de uma das mais importantes basílicas de Roma, mas também reforçou a devoção mariana, consolidando a importância de Maria como intercessora poderosa e presente na história da Igreja.

Edificada sobre o Monte Esquilino, essa basílica não apenas rememora o milagre da neve ocorrido durante o verão romano, mas também conserva relíquias de significativo valor teológico e simbólico, que reforçam a centralidade de Maria na história da salvação cristã.

O milagre da neve em pleno verão romano, associado à origem da Basílica de Santa Maria Maior, revela uma confluência entre fenômeno natural e interpretação teológica. Mais do que um evento físico extraordinário, o ocorrido no Monte Esquilino é ressignificado como manifestação divina. Para Croatto, "a experiência do sagrado ocorre sempre na forma de uma mediação significativa, enraizada na realidade cultural e simbólica do sujeito" (2001, p. 139). Assim, a neve torna-se linguagem do mistério e Maria, presença visível da intervenção divina no cotidiano humano.

E, entre as relíquias preservadas nesse local, destacam-se as tábuas da manjedoura de Jesus, tradicionalmente identificadas como parte do presépio em que o Menino foi deitado na noite do seu nascimento. Trazidas a Roma, essas relíquias encontram-se hoje sob o altar principal da basílica, segundo Brown (2005. p. 564-565), representando uma conexão direta com o mistério da Encarnação e reiterando o papel de Maria como Mãe de Jesus e colaboradora singular no plano redentor divino. De acordo com Leith (2001. p. 152-153)

Outro elemento de relevância no patrimônio espiritual de Santa Maria Maior é o venerável ícone de *Salus Populi Romani* ("Protetora do Povo de Roma"). Este ícone mariano, cuja origem remonta à Antiguidade cristã, tem sido objeto de intensa veneração popular ao longo dos séculos, especialmente em períodos de crise, como invasões bárbaras e epidemias.

A presença constante desse Ícone de Maria (Ilustração 4) em procissões solenes e eventos litúrgicos, reflete a confiança depositada pelo povo romano — e, posteriormente, por toda a cristandade — na intercessão maternal de Maria como guardiã espiritual da cidade e da Igreja. López (2003. p. 45-47).



**Ilustração 5** - Salus Populi Romani - Nuestra Señora de las Nieves



**Fonte:** <https://www.romanoimpero.com/2021/03/sotto-santa-maria-maggiore>

A Basílica de Santa Maria Maior (Ilustração 6), situada em Roma, é atualmente reconhecida como uma das quatro maiores basílicas papais, além de ser a primeira igreja do Ocidente dedicada à Maria tendo em vista que, provavelmente, já havia em Jerusalém e arredores no Oriente outras em sua honra. O prestígio espiritual e histórico dessa Basílica, é evidenciado não apenas por seu papel na difusão do culto mariano, mas também pelo fato de abrigar os restos mortais de diversos pontífices. Um dado particularmente significativo no contexto contemporâneo refere-se ao Papa Francisco que, conforme instruções de seu testamento foi sepultado nesta basílica — onde frequentemente se recolhia em oração durante o seu pontificado (2013-2025).

**Ilustração 6** - Basílica de Santa Maria Maggiore, Roma



**Fonte:** <https://www.romanoimpero.com/2021/03/sotto-santa-maria-maggiore>

Tal decisão representa uma ruptura simbólica com uma tradição consolidada há mais de um século, segundo a qual os sumos pontífices vinham sendo sepultados no interior do Vaticano, especialmente na Basílica de São Pedro. A escolha da Catedral de Santa Maria Maior, portanto, reforça o vínculo pessoal e espiritual de Francisco com o culto mariano e com o povo romano, ao mesmo tempo em que marca uma inflexão na liturgia funerária papal tradicional.

Embora existam alguns relatos de outras aparições de Maria, foi somente no Concílio de Éfeso<sup>13</sup>, realizado em 431 na atual Turquia, que a veneração a Maria foi

---

<sup>13</sup> Concílio de Éfeso foi um evento eclesialístico de grande importância para a Igreja Cristã, realizado no ano de 431, com o objetivo de resolver disputas teológicas sobre a natureza de Cristo e a posição de Maria na fé cristã. O concílio foi convocado pelo Imperador Romano Teodósio II e teve como questão central a controvérsia em torno das ideias de Nestório, Patriarca de Constantinopla, que defendia que Cristo seria uma união de duas pessoas, uma humana e outra divina, e, portanto, Maria não poderia ser chamada de "Mãe de Deus" (*Theotokos*), mas apenas de "Mãe de Cristo" (*Christotokos*). O concílio condenou as ideias de Nestório e afirmou que Maria deveria ser chamada "Mãe de Deus", pois, segundo a doutrina ortodoxa, Jesus Cristo é uma única pessoa, plenamente divina e plenamente humana. A decisão de Éfeso foi de grande importância para a cristologia, pois confirmou a união hipostática de Cristo — ou seja, que em Jesus existem duas naturezas, uma divina e uma humana, mas ele é uma única pessoa. O concílio também reafirmou a autoridade do Papa, como representante da Igreja em questões dogmáticas. Fonte: <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum03.htm>

oficialmente estabelecida. Neste Concílio, ela foi reconhecida como "Mãe de Deus" (*Theotokos*)<sup>14</sup>, e sob a perspectiva de Bettenson (2007, p. 93), "se alguém não confessar que o Emanuel é verdadeiro Deus e que, portanto, a Santa Virgem é *Theotókos*, porquanto deu à luz, segundo a carne, ao Verbo de Deus feito carne, seja anátema".

Desta feita, o Concílio de Éfeso, foi crucial para definir a natureza de Cristo e a posição de Maria na Igreja, considerando a unicidade de Cristo e a maternidade divina de sua mãe, que foi reafirmada, com a decisão de que ela seria chamada "Mãe de Deus" Siedeliske (2019, P. 32). Pode-se considerar esse título como o primeiro e mais importante dos Dogmas<sup>15</sup> Marianos que lhe foram posteriormente atribuídos como, Virgem Perpétua, Imaculada e Assunta ao Céu.

A partir de então, houve uma rápida expansão da devoção mariana, influenciando profundamente a vida dos cristãos e a liturgia em todos os níveis. Isto pode ser constatado na fundação das muitas festas e no estabelecimento da prática de hinos e orações devocionais a ela dedicados. E, ao mesmo tempo, ícones com Maria como tema começam a aparecer cada vez mais, ainda de origem ortodoxa, porém, longe de permanecerem apenas no contexto ortodoxo, os ícones se difundiram e junto deles a devoção foi tomando o mundo católico.

A ampliação dos dogmas marianos pela Igreja de Roma é uma prova desse desenvolvimento. Entre maio e junho de 553, foi realizado o II Concílio de Constantinopla<sup>16</sup>, em Constantinopla (atual Istambul), convocado pelo imperador Justiniano I, com o objetivo principal de reafirmar as decisões do Concílio de

---

<sup>14</sup> Olson (2001, p. 215) comenta que, apesar de às vezes traduzida como *mãe de Deus*, a tradução preferida para *theotokos* seja *portadora de Deus*.

<sup>15</sup> - Dogma, no sentido hoje empregado na Igreja Católica, foi fixado no Concílio Vaticano I, segundo o qual os dogmas são verdades da fé, afirmações definitivas e acabadas, as quais só devem ser recebidas passivamente e transmitidas aos crentes para, se possível, aceitá-las de imediato. Fonte: U. Bellocchi. (1995, p. 319-329)

<sup>16</sup> O II Concílio de Constantinopla, realizado em 381, foi o segundo concílio ecumênico da Igreja e teve como principal objetivo aprofundar a definição da Trindade, consolidando a doutrina da divindade do Espírito Santo, agora com mais clareza sobre a relação entre as três pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). O concílio confirmou que o Espírito Santo é "Senhor e vivificador", "que procede do Pai", consagrando-o como parte integrante da Trindade. Siedeliske (2019)

Calcedônia<sup>17</sup> e abordar questões cristológicas<sup>18</sup>, numa tentativa de reconciliar os cristãos monofisistas<sup>19</sup> com a Igreja além de, pronunciar o segundo dogma mariano, o da Virgindade perpétua de Maria, pelo qual se afirma que Maria permaneceu virgem antes, durante e depois do nascimento de Jesus. Os demais dogmas, da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria Santíssima, foram proclamados somente séculos depois. Siedeliske (2019. p. 23-37).

Logo, podemos afirmar que a devoção mariana foi se fortalecendo com as aparições que remontam aos primeiros séculos e se espalharam pelo mundo ao longo dos anos, resultando na construção de santuários que se tornaram destino de peregrinações dos fiéis católicos. Barnay (1999, p.137), em sua obra *Le Ciel sur la Terre: Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, afirma que as aparições da Virgem Maria estão presentes de forma significativa no catolicismo há séculos, tendo surgido no século IV e nunca deixando de existir, contabilizando mais de cinco mil relatos entre os séculos IV e XX.

Ainda segundo Barnay (1999, p. 138-139), no Ocidente as visões se intensificam por volta do século X, e ocorrem principalmente, através de sonhos. Nesse período foram construídas várias catedrais dedicadas a Mãe de Jesus, tornando o momento de grande difusão da devoção a Maria no Ocidente pois, a figura da mediadora entre Deus e os homens já havia se constituído.

Nas Américas por exemplo, a devoção mariana remonta ao século XVI, tendo seu ponto de origem em 1531, quando, segundo a tradição católica, a Virgem Maria teria

---

<sup>17</sup> O Concílio de Calcedônia, em 451, foi de fundamental importância para a cristologia, pois confirmou a doutrina da união hipostática, ou seja, a crença de que Jesus Cristo é uma única pessoa com duas naturezas, uma divina e uma humana, sem divisão e sem separação. Essa definição cristológica se tornou a base da doutrina ortodoxa da Igreja, sendo reconhecida até os dias de hoje. Siedeliske (2019)

<sup>18</sup> - Cristologia - palavra derivada do grego "*Christos*", que significa "ungido", e "*logos*", que significa "palavra" ou "estudo". Portanto, a Cristologia pode ser entendida como o estudo da pessoa ungida, ou seja, Jesus Cristo. Fonte: <https://www.dicio.com.br/cristologia/>

<sup>19</sup> Monofisismo – foi uma doutrina herética oriental do século V d. C. O nome de "monofisismo" advém da crença em uma só natureza (ou *physis*, em grego) na pessoa de Cristo. O seu principal promotor foi Eutiques, que acabou por ser condenado no Concílio de Calcedônia em 451. (Fonte: <https://www.papalencyclicals.net/councils>)



aparecido ao indígena Juan Diego Cuauhtlatoatzin, nas proximidades da atual Cidade do México. Conforme Debiasi (2009, p. 61), durante as aparições, Maria teria solicitado a construção de um templo no local, como sinal de seu amor, compaixão e proteção ao povo. A mensagem da Virgem expressava uma dimensão pastoral e inclusiva, como evidencia a citação atribuída à aparição: “Eu sou a sua Mãe misericordiosa, a Mãe de todos os que vivem unidos nesta terra, [...] e remediarei e aliviarei vossos sofrimentos [...]”.

E, em uma das manifestações, Maria teria instruído Juan Diego a recolher rosas em sua tilma (manto) e apresentá-las ao arcebispo Dom Juan de Zumárraga como prova da veracidade das aparições. Quando abriu o manto diante do prelado, a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe surgiu impressa no tecido (Ilustração 7), o que levou o arcebispo a acreditar e autorizar a construção de um santuário no local indicado por Maria. Debiasi (2009, p. 64).

**Ilustração 7:** Imagem de Nossa Senhora de Guadalupe na tilma de Juan Diego



**Autor:** Juan Correa (1646–1739) Óleo sobre tela.

**Fonte:** Debiasi (2009, p. 64)

O tecido da tilma de Juan Diego, composto de fibras de agave, é conhecido por sua fragilidade. No entanto, a imagem impressa (Ilustração 8) permanece preservada desde o século XVI, o que despertou o interesse de cientistas e estudiosos ao longo da história. Em 1666, foi instituída uma comissão de artistas e, no mesmo ano, uma junta científica analisou o manto, considerando a imagem inexplicável à luz das técnicas conhecidas. Diante das várias pesquisas e estudos inconclusivos cientificamente sobre o manto, em 1979, cientistas da NASA fizeram por dois anos um meticuloso estudo da imagem e mesmo utilizando as mais sofisticadas técnicas e dispondo de tecnologia de ponta para tal estudo, não encontraram nenhum sinal de pintura. Perceberam, no entanto, que a imagem está separada do tecido três décimos de milímetros, ou seja, a imagem está flutuando, não está impressa. Debiasi (2009, p. 65-66).

**Ilustração 8** – Imagem de Nossa Senhora de Guadalupe



**Fonte:** Debiasi (2009, p. 59)

Desde a aparição, 25 dos 45 pontífices que se sucederam, emitiram decretos em relação à imagem. Entre eles, segundo o artigo publicado pelo site Minha Biblioteca Católica em 2022, o Papa Bento XIV declarou em 1754 que,

[...]Tudo na imagem é milagroso, uma imagem que emana de flores colhidas de um solo completamente árido no qual só arbustos espinhosos podem crescer (...). Uma imagem que não se deteriora de nenhuma forma, nem em seu supremo encanto nem em sua cor cintilante (...). Deus não fez nada semelhante para nenhuma outra nação[...]

Outros três papas ordenaram sua coroação, e o Papa João Paulo II rezou diante da imagem em todas as cinco visitas ao México, reconhecendo-a como ícone da fé latino-americana Vatican News (2019). Juan Diego faleceu em 1548, aos 74 anos, e foi canonizado por João Paulo II em 2002, sendo reconhecido como o primeiro santo indígena das Américas. Sua figura é hoje símbolo da inculturação<sup>20</sup> do Evangelho e da evangelização das populações originárias. Miranda (2021, p.57)

As aparições da Virgem Maria em Guadalupe transformaram profundamente a história do catolicismo nas Américas, e a elevaram a Padroeira da América Latina. Ao longo dos séculos, teólogos, cientistas e artistas estudaram a imagem, mas a conclusão comum a esses esforços foi sua origem extraordinária e a permanência da ação divina. Nesse sentido, vale ressaltar a afirmação de Otto (2012, p.8)

o elemento essencial da experiência religiosa é o Sagrado que, possui os elementos racional e irracional. O elemento racional possui aspectos mais imanentes, que se deixam ser conceituados pela linguagem e estão presentes nas elaborações reflexivas do ser humano. O elemento irracional, por sua vez, é aquele que extrapola os limites da linguagem, possuindo atributos sobre os quais o ser humano não se assenhora.

Por conseguinte, o culto a Maria foi enriquecido com novas práticas devocionais, como o Rosário, as Ladainhas e as celebrações de festas marianas, que passaram a integrar o calendário litúrgico e a espiritualidade popular católica. Já o título, "Nossa Senhora", surgiu como forma de expressar reverência e devoção à aquela, que já era reconhecida pelos cristãos como a *Theotokos* (Mãe de Deus) e a Virgem Perpétua. Essa expressão reflete não apenas a veneração, mas também a relação pessoal e comunitária

---

<sup>20</sup> Inculturação - Adaptação da liturgia cristã para ser divulgada ou entendida por não cristãos. Fonte: <https://www.dicio.com.br/inculturacao/>

dos fiéis com Maria, entendida como intercessora e mãe espiritual da humanidade. Portanto, a expressão em latim, *Domina Nostra*, que significa literalmente "Nossa Senhora", começou a ser amplamente utilizada na liturgia e na piedade popular a partir da Idade Média, especialmente com o florescimento do culto mariano no Ocidente Pellegrino (2001, p.58).

Nesse ínterim, a designação foi consolidada nas línguas vernáculas com a evolução das devoções regionais e aparições marianas reconhecidas pela Igreja Católica. No Brasil, por exemplo, desde o século XVIII, com a devoção a Nossa Senhora Aparecida, o termo tornou-se central na religiosidade popular e na liturgia católica.

E a piedade a Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, remonta ao ano de 1717, no contexto do período colonial onde, segundo a tradição, três pescadores — Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso — lançaram suas redes no rio Paraíba do Sul, nas proximidades da atual cidade de Aparecida (SP). Após várias tentativas infrutíferas de captura de peixes, os pescadores retiraram das águas uma imagem de uma santa negra, inicialmente o corpo e, posteriormente, a cabeça. A partir desse episódio, a abundância na pesca foi interpretada como um milagre, sendo essa narrativa um dos pilares desta devoção popular. Rodrigues (2012, p.44)

Registro expresso pelo vigário João de Moraes Aguiar no 1º Livro do Tombo da Paróquia de Guaratinguetá em 1757, demonstra como a Igreja registrou tal fato,

No ano de 1719<sup>21</sup>, pouco mais ou menos, passando por esta Vila para Minas, o Governador delas e de São Paulo, Conde de Assumar Dom Pedro de Almeida Portugal foram notificados pela Câmara os pescadores para apresentarem todo o peixe que pudesse haver para o dito governador [...] Entre muitos foram a pescar Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso com suas canoas [...] “E principiando a lançar suas redes no porto de José Correa Leite, continuaram até o porto de Itaguaçu, distância bastante sem tirar peixe algum” [...] “ E lançando neste porto, tirou o corpo de Nossa Senhora, sem cabeça, lançando mais abaixo outra vez a rede tirou a cabeça da mesma Nossa Senhora.[...] continuando a pescaria, não tendo até então tomado peixe algum, dali por diante foi tão copiosa a pescaria [...] João de Moraes Aguiar

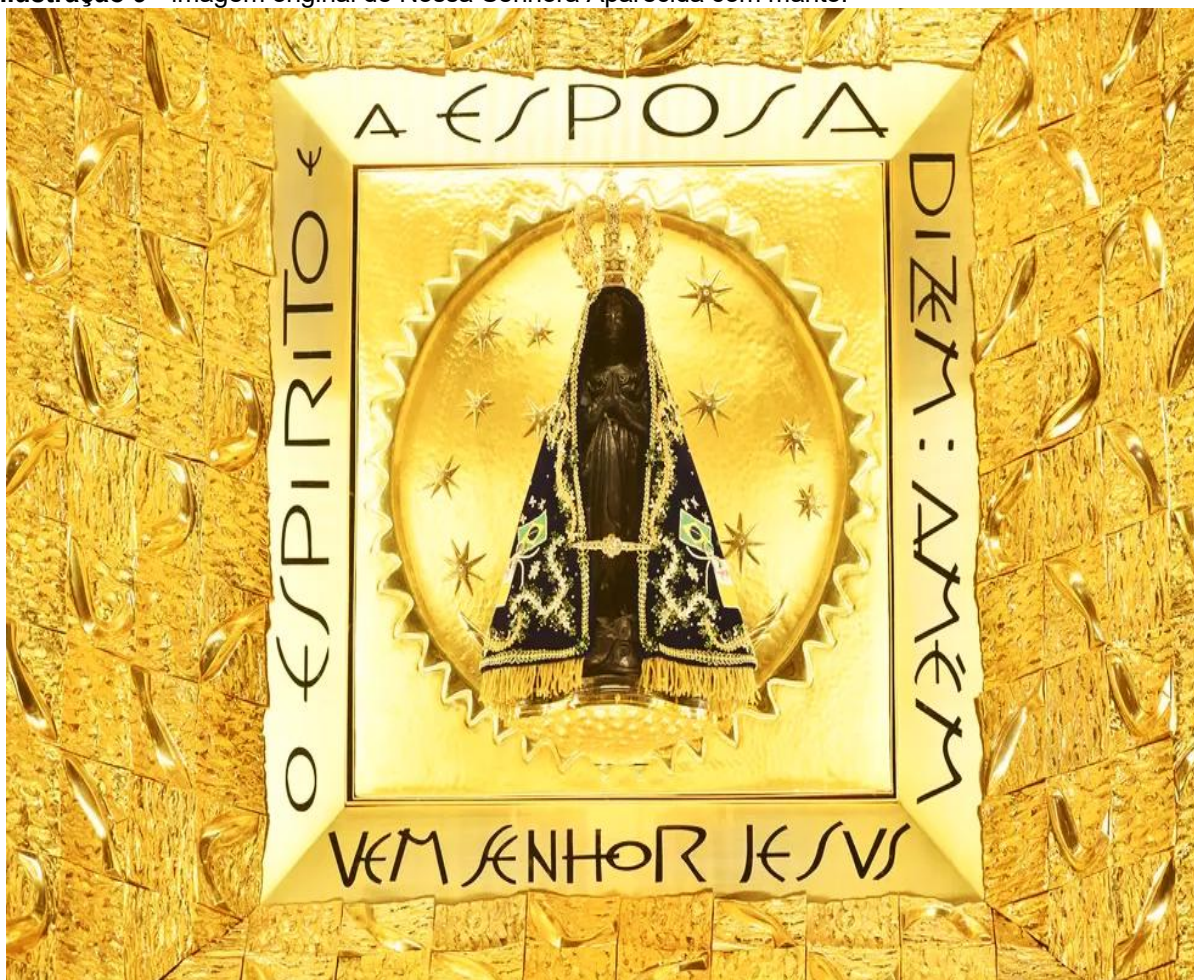
---

<sup>21</sup> A narrativa citada foi redigida pelo vigário João de Moraes Aguiar no 1º Livro do Tombo da Paróquia de Guaratinguetá em 1757. Observa-se, aqui, o fato de que “[...] houve um erro de dois anos, pois o Conde esteve em Guaratinguetá em 1717 e não em 1719” (Brustoloni, 1984, p. 36). Esta disparidade entre as datas deve-se à condição da narrativa, que foi realizada quarenta anos após o acontecimento.



A imagem, descrita acima é feita de terracota, possui cerca de 36 centímetros (Ilustração 9) e representa a Virgem Maria com feições típicas do barroco brasileiro. Com o tempo, essa devoção se espalhou pela região, impulsionada por relatos de milagres atribuídos à sua intercessão. No final do século XIX, a popularidade da devoção levou à construção de uma Basílica, e, em 1930, o Papa Pio XI declarou oficialmente Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil. Azzi (2004, p.53)

**Ilustração 9** - imagem original de Nossa Senhora Aparecida com manto.



**Foto:** Thiago Leon/Santuário Nacional

**Fonte:** <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/festa-da-padroeira>

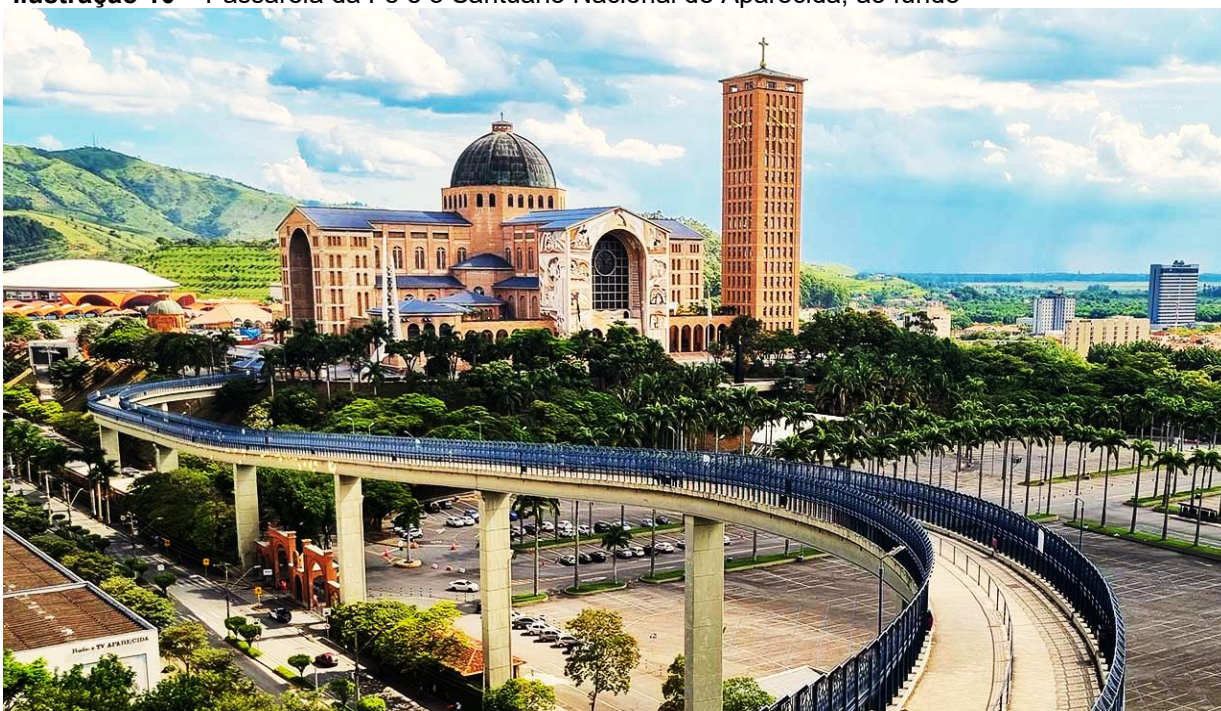
Porém, em 1980, durante a visita do Papa João Paulo II, o Santuário Nacional de Aparecida (Ilustração 10) foi elevado à categoria de Basílica Menor<sup>22</sup>. Atualmente, trata-

<sup>22</sup> Basílica Menor: Título Concedido pelo Papa a muitas igrejas ao redor do mundo por possuírem destaque em relação a devoção, peregrinação ou história. Enquanto que, Basílica Maior existem apenas quatro no mundo, todas em Roma (como a Basílica de São Pedro). Fonte: Salustiano, 2018



se do maior centro de peregrinação religiosa da América Latina, recebendo anualmente milhões de devotos. A festa de Nossa Senhora Aparecida é celebrada em 12 de outubro e constitui um feriado nacional no Brasil, consolidando a importância da figura mariana na construção da religiosidade e identidade cultural brasileira.

**Ilustração 10** – Passarela da Fé e o Santuário Nacional de Aparecida, ao fundo



**Foto:** Por: Jair Prandi

**Fonte:** <https://www.viagensecaminhos.com/aparecida-sp/>

Em contextos de opressão e exclusão, a figura de Maria frequentemente se manifesta como presença consoladora, maternal e protetora. A aparição de Nossa Senhora de Guadalupe a Juan Diego, um indígena marginalizado, é um exemplo claro de como o símbolo religioso pode atuar como denúncia da exclusão e como afirmação da dignidade dos povos. Segundo Croatto, “o símbolo religioso carrega sempre uma crítica implícita à realidade vigente, ao mesmo tempo em que projeta a esperança de uma nova configuração” (2001, p. 152). Esse caráter de resistência também pode ser observado em Aparecida, surgida das águas do rio Paraíba no contexto do Brasil escravocrata, sendo depois proclamada padroeira do país.

Seguindo a perspectiva das aparições e dos Dogmas marianos, em 1830, numa das aparições a Santa Catarina Labouré, Maria teria pedido que ela mandasse cunhar

uma medalha com a inscrição: “Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a Vós”. No entanto, foi apenas em 8 de dezembro de 1854 que o papa Pio IX proclamou o terceiro dogma mariano por meio da bula 'Ineffabilis Deus'.

[...] A doutrina que sustenta que a beatíssima Virgem Maria, no primeiro instante da sua Conceição, por singular graça e privilégio de Deus onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi preservada imune de toda mancha de pecado original, essa doutrina foi revelada por Deus, e por isto deve ser crida firme e inviolavelmente por todos os fiéis [...]. Monfort (2011. p.10)

Embora, após a promulgação desse dogma, já não fosse necessária nenhuma outra comprovação para fins eclesiásticos, quis a Mãe de Deus pôr, ela própria, o ponto final nessa história de 18 séculos, ao responder aos reiterados pedidos da jovem Bernadette Soubirous de informar quem era, disse Ela, em Lourdes, na França em 1858: “Eu sou a Imaculada Conceição”.

A aparição em Lourdes, está intrinsecamente ligada ao contexto do sofrimento humano e à busca por cura, sendo amplamente reconhecida no âmbito da fé católica como expressão de esperança e intercessão para os enfermos. Sua origem remonta às aparições ocorridas na cidade de Lourdes, no sul da França, em 1858, quando Nossa Senhora teria aparecido dezoito vezes à jovem camponesa Bernadette Soubirous, na gruta de Massabielle. Balthasar (1999, p.137)

Em uma das aparições, a virgem teria indicado uma nascente de água na gruta, cuja utilização passou a ser associada a curas milagrosas. Conforme relato de Debiassi (2009, p. 24-25)

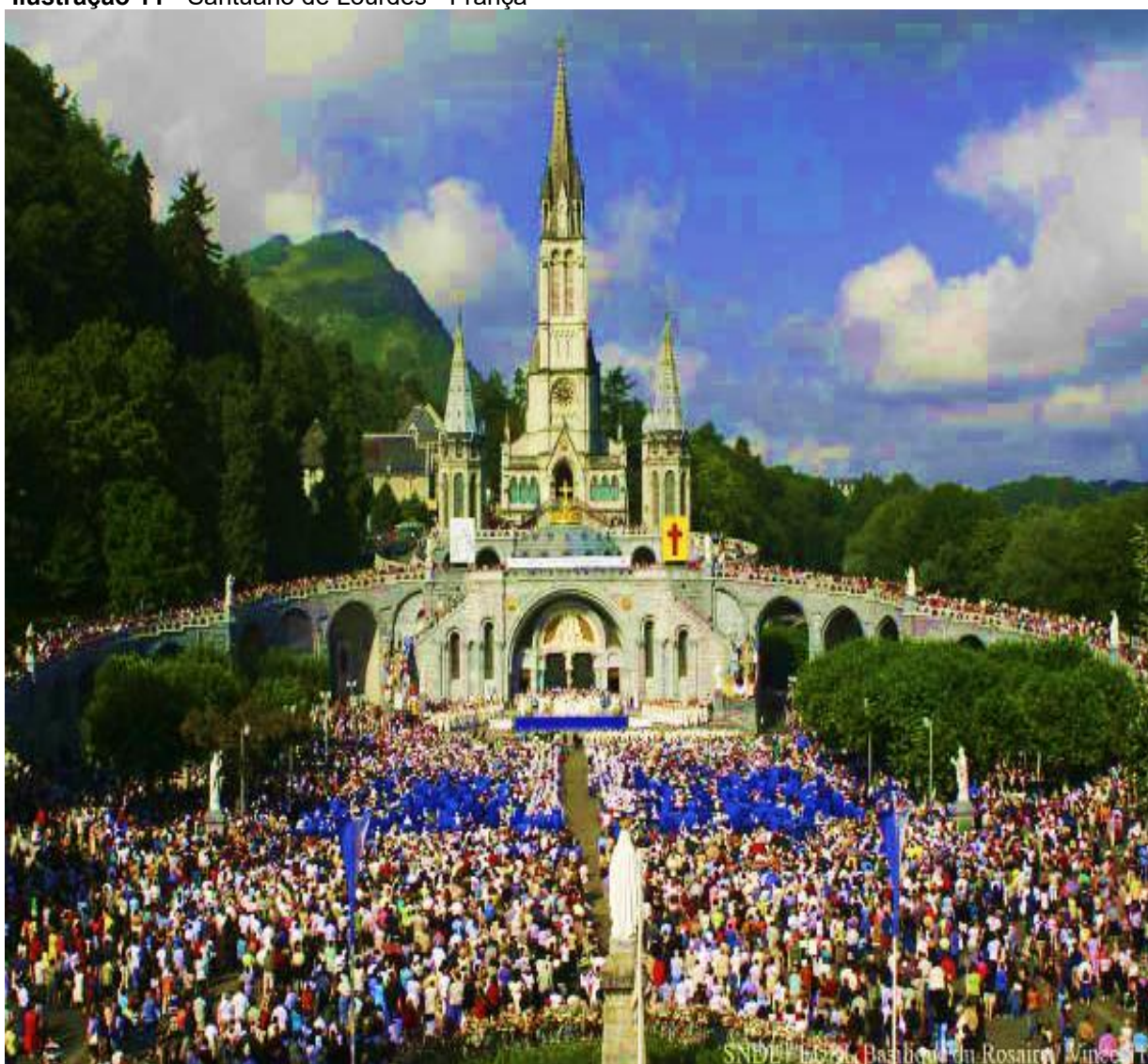
[...]ela explicou que a Senhora pediu que ela bebesse da água da fonte. Todos viam que lá não havia fonte nenhuma, apenas um pequeno filete de água e por isso não deram ouvidos a vidente. Eis que no dia seguinte, aquele filete de água estava realmente se transformando em uma fonte que logo desembocaria no rio Gave. Já neste dia, muitos doentes beberam daquela água e ficaram curados. Hoje se conhece esta fonte como “a nascente dos milagres”, e é estudada por um centro de médicos especialistas de Lourdes.

Contudo, o reconhecimento oficial da Igreja ocorreu em 1862, quando o bispo de Tarbes, Dom Bertrand-Sévère Laurence, declarou que os eventos eram dignos de fé, autorizando a construção de um espaço litúrgico no local das aparições e, em 1876, foi

inaugurada a Basílica da Imaculada Conceição, também conhecida como Basílica Superior. Posteriormente, com o aumento do número de peregrinos, outras estruturas foram adicionadas ao complexo.

Desde então, o Santuário de Lourdes (Ilustração 11) transformou-se em um dos mais importantes centros de peregrinação do mundo, atraindo milhões de fiéis que buscam conforto, cura e renovação da fé, através da veneração à imagem. (Ilustração 11)

**Ilustração 11** - Santuario de Lourdes - França



Fonte: <https://www.lourdes-france.org/pt-br/>



**Ilustração 12** – Nossa Senhora de Lourdes – Lourdes (França);  
 Destaque, Santa Bernadette Soubirous fotografada em 1861 pelo Pe. Paul Bernadou



**Foto:** Gustavo Kralj

**Fonte:** <https://revista.arautos.org.br>

Isto posto, dando continuidade às narrativas sobre os caminhos percorridos pela devoção mariana ao longo da história, ainda que já existissem os três importantes documentos mariológicos anteriormente citados, foi elaborado e promulgado o último dogma mariano, da Assunção de Maria ao céu, em corpo e alma, proclamado por Pio XII, em 1º de novembro de 1950, na Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus*, na qual declara que a Virgem Maria, terminado o curso de sua vida terrestre, foi assunta à glória do céu em corpo e alma. Essa proclamação nada diz sobre a morte de Maria, mas cautelosamente afirma: “[...] terminado o curso da vida terrestre.” Assim, a espiritualidade que o Mistério da Assunção inspira é aquela que promove a vida e o comprometimento, porque ela se vê projetada para dentro da eternidade gloriosa e divina. Pio XII (1950, p.33)

É importante reconhecer que muitos dos elementos simbólicos que caracterizam as aparições marianas já estavam presentes na tradição católica, antes do séc. XIX. A originalidade deste período reside, sobretudo, na forma como o clero passou a se apropriar dessas manifestações, não apenas no intuito de regulá-las e controlá-las, mas,

principalmente, de reafirmá-las como expressões legítimas do sobrenatural em um contexto de crescente valorização da racionalidade e da ciência.

Nesse cenário de tensão entre fé e razão, as aparições marianas foram reinterpretadas como sinais extraordinários da presença divina, representando a resistência do imaginário religioso frente ao avanço do racionalismo e do positivismo. O século XIX, portanto, marca não o surgimento, mas a consolidação de um modelo para tais manifestações, no qual agentes eclesiais exerceram papel decisivo, especialmente à luz do processo de ultramontanismo<sup>23</sup> e da romanização<sup>24</sup> da Igreja, que buscavam fortalecer a autoridade pontifícia e uniformizar práticas e crenças no mundo católico. (*A saber, exploraremos esse assunto mais adiante*).

Já no início do século XX, a jornada que iniciamos sobre os principais acontecimentos relacionados a história da devoção mariana ao longo de dois milênios, culmina em um evento de ampla repercussão em todo mundo católico, evento esse conhecido como as aparições de Nossa Senhora em Fátima, Portugal. Esse fato ocorreu entre maio e outubro de 1917, quando três crianças – Lúcia dos Santos e seus primos Francisco e Jacinta Marto (Ilustração 13) – relataram ter presenciado seis aparições da Virgem Maria na Cova da Iria, durante as quais foram transmitidas mensagens centradas na oração, penitência e conversão.

Nas referidas aparições, Nossa Senhora teria revelado três segredos proféticos, abordando temas como a visão do inferno, a devoção ao Imaculado Coração de Maria e a consagração da Rússia bem como, o atentado contra um Papa. Esses relatos, causaram forte comoção levando milhares de peregrinos ao local ainda durante o período das aparições e nesse contexto, a Igreja Católica reconheceu oficialmente os

---

<sup>23</sup> O ultramontanismo [...] refere-se à doutrina e política católica que busca em Roma sua principal referência. Esse movimento surgiu na França na primeira metade do século XIX e tem por intuito a defesa do poder e as prerrogativas do Papa em matéria de disciplina e fé. Nos pontificados de Pio IX (1846 - 1878) e de seu sucessor Leão XIII (1878 - 1903), intensificaram-se as ações da Igreja Católica no sentido.

<sup>24</sup> Romanização - ocorreu principalmente no século XIX e início do século XX, impulsionado pela ação da Cúria Romana e de ordens religiosas ultramontanas.

acontecimentos como alinhados à doutrina católica<sup>25</sup>, em 1930 Zimdars-Swartz (1991, p. 47–65).

**Ilustração 13** – Os pastorinhos de Fátima: Lúcia, Francisco e Jacinta



**Foto:** Reprodução/Internet

**Fonte:** <http://www.fatimaportugal.com.pt/Pastorinhos.htm>

Após rigoroso processo de análise e discernimento teológico, a devoção à Nossa Senhora de Fátima passou a integrar de forma significativa o repertório da piedade mariana contemporânea. Essa regulação das aparições, no contexto religioso, tem a missão de avaliar e reconhecer eventos que são alegados como aparições de seres sobrenaturais, como a Virgem Maria ou anjos, com o objetivo de garantir a autenticidade e evitar a propagação de falsas mensagens ou fenômenos que possam confundir ou prejudicar os fiéis. Nesse aspecto, revela debates dentro do campo religioso entre a religião oficial, hierárquica, doutrinal e a religião popular, afetiva, visual e experiencial.

---

<sup>25</sup> Doutrina católica - consiste no conjunto de ensinamentos, crenças e práticas oficialmente reconhecidos pela Igreja Católica, tendo como fundamentos principais a Sagrada Escritura (a Bíblia), a Tradição Apostólica e o Magistério da Igreja (a autoridade de ensino exercida pelo Papa e pelos bispos em comunhão com ele). Fonte: CIC – Catecismo da Igreja Católica (2000)



Como aponta Bourdieu (1994, p.21), “o campo religioso é um espaço de lutas simbólicas pelas definições legítimas do sagrado”.

Fátima tornou-se assim, um dos mais importantes centros de peregrinação mariana do mundo, símbolo da espiritualidade católica e da crença na intervenção divina na história humana e é, sem dúvida, a mais profética das aparições modernas, levando ao seu Santuário (Ilustração 14), milhões de peregrinos anualmente, consolidando-se como um local de profunda devoção e reflexão espiritual.

**Figura 14** - Fátima - Recinto do Santuário



**Foto:** Bruno Rosa

**Fonte:** <http://www.fatimaportugal.com.pt/index.htm>

Diante dos fatos supracitados, no contexto contemporâneo a devoção a Maria continua sendo um dos pilares do catolicismo, sua presença na história do cristianismo atesta sua importância como um elo entre a tradição religiosa e a vivência espiritual dos fiéis ao longo dos séculos.

De maneira análoga, as aparições marianas como as de Guadalupe, Aparecida, Lourdes e Fátima, não apenas expressam uma continuidade da fé cristã na figura de

Maria, mas também revelam a íntima relação entre o sagrado e as condições históricas e culturais dos povos que as experienciam. Segundo Croatto, a experiência religiosa não é um fenômeno desligado da história: "A experiência religiosa acontece sempre numa conjuntura histórica concreta, através de linguagens culturalmente situadas" Croatto (2001, p.132). Assim, cada manifestação mariana pode ser compreendida como uma linguagem simbólica por meio da qual o povo interpreta e ressignifica suas angústias, esperanças e identidades diante do transcendente.

As aparições marianas são compreendidas, em sua essência, como formas simbólicas pelas quais o sagrado se torna inteligível e acessível ao povo. Não são eventos desligados da realidade, mas manifestações que interpretam e respondem a demandas históricas concretas. Como afirma Croatto, "o símbolo religioso não é arbitrário, mas nasce da profundidade da experiência humana diante da realidade" Croatto (2001, p. 134). Assim, manifestações como Guadalupe (no contexto da colonização espanhola), Lourdes (no pós-revolução francesa), Aparecida (no interior do Brasil escravocrata) e Fátima (em meio às tensões do século XX) traduzem, por meio da figura de Maria, os anseios por consolo, justiça e proteção divina.

Para Croatto, a linguagem da experiência religiosa é performativa, ou seja, ela atualiza o sagrado no cotidiano do crente. Nesse sentido, a devoção mariana, em suas múltiplas manifestações e aparições, representa uma forma de atualização contínua da presença de Maria como intercessora e mãe. "A experiência religiosa é uma fusão entre o dado cultural e o sentido profundo da existência humana diante do mistério" Croatto (2001, p. 140).

Quando os fiéis relatam aparições de Maria, não se trata apenas de eventos místicos isolados, mas de hierofanias — manifestações do sagrado no mundo profano. Para Eliade (1992, p. 26), "uma hierofania implica a ruptura da homogeneidade do espaço profano pela irrupção do sagrado". Em outras palavras, as aparições marianas transformam lugares comuns — uma cova, um rio, uma colina — em espaços sagrados que passam a ser centro de peregrinação e devoção. Assim, Maria se torna um ponto de ligação entre o humano e o divino, o cotidiano e o eterno, aparecendo em diferentes

culturas e momentos históricos como mediação do divino em chave maternal, próxima, compassiva e acessível ao povo simples.

Ainda de acordo com Eliade, em *O mito do eterno retorno* (1992), o homem religioso vivencia o tempo de forma cíclica, revivendo constantemente os modelos primordiais do sagrado. Nesse sentido, as aparições marianas, independentemente do lugar ou do período histórico em que ocorram, são percebidas como a atualização de um mesmo arquétipo — a figura materna e intercessora de Maria.

Cada manifestação como, Guadalupe, Lourdes, Fátima ou Aparecida, adapta-se às particularidades culturais de um povo, recebendo novos títulos e narrativas, mas preservando a essência simbólica que a conecta a todas as outras. Assim, o fenômeno não se limita a uma geografia ou época, mas se insere em um tempo mítico que, ao se renovar, mantém viva a presença de Maria nas mais diversas realidades.

Doravante, faz-se necessário compreendermos, como essa devoção mariana se propagou em locais longínquos de sua origem, mais precisamente nos rincões do cerrado goiano, bem como, identificarmos quem são os partícipes sociais que a mantém e qual a cosmovisão possuem sobre o Sagrado.

## **1.2. A religiosidade popular no Brasil**

Segundo Eliade (1992, p.93), a festa religiosa é a reatualização de um evento primordial, de uma história sagrada cujos atores são os deuses ou seres semidivinos. E a compreensão teórica desse tempo mítico, permite perceber que a devoção mariana não se restringe às grandes cidades ou aos centros religiosos oficiais, mas se propaga e se reinventa nos contextos mais remotos. No Brasil, essa propagação assume contornos próprios, moldada pelas características culturais, históricas e sociais das comunidades, que manifestam essa religiosidade popular em forma de ritos, festas e peregrinações que mesclam elementos da tradição católica oficial com práticas e crenças locais, muitas vezes herdadas de processos históricos de colonização, migração e intercâmbio cultural

A religiosidade popular constitui uma das expressões mais marcantes da cultura e da espiritualidade do povo brasileiro, evidenciando um cristianismo vivido de forma híbrida, afetiva e comunitária. Essa forma de religiosidade não apenas reflete a fé dos fiéis, mas também revela um modo de compreender o mundo, de lidar com a dor, a esperança e a resistência cultural. Segundo Prandi (1997, p. 8), “a religião popular é uma prática simbólica viva, construída nas experiências cotidianas das comunidades, que reelaboram os elementos oficiais da fé cristã”.

No contexto brasileiro, essa religiosidade, desenvolveu-se a partir da convivência entre as tradições indígenas, africanas e o catolicismo romano trazido pelos colonizadores, o que gerou manifestações religiosas plurais e profundamente enraizadas nas experiências locais. Como destaca Brandão (1986, p. 14), “a religiosidade popular é expressão de um catolicismo que se adaptou às condições da vida rural, das carências materiais e da esperança coletiva”.

Envolvente, delicada, difusa, diversa e muitas vezes incompreendida, aparece a manifestação do povo frente à tentativa de uma força propositiva de se institucionalizar a divindade, em nosso caso, por meio da Igreja Católica que a promove, e que muito modestamente, é que ganha na força de seus agentes com o nome de Catolicismo Popular. Machado (2020, p. 123-124)

Nesse sentido, é válido destacar o processo histórico que estrutura a vida

religiosa no Brasil, remontando ao século XVI. Durante o período colonial, o poder estabelecido promoveu o catolicismo como a religião dominante. Nessa época, a Igreja Católica era uma instituição que utilizava a religião oficial como um meio de controle social, político e cultural.

Dessa maneira, a Igreja Católica esteve presente na formação histórica do Brasil, desde a chegada dos membros do clero católico ao território brasileiro durante o processo de conquista das terras pelos portugueses, devido às relações entre o reino português e a Igreja Católica Apostólica Romana. Fato ilustrado na pintura de 1861, imortalizada por Victor Meirelles no quadro “Primeira Missa no Brasil” (Ilustração 15), que retrata a missa celebrada na chegada de Pedro Álvares Cabral, em 1500, ao litoral nordestino brasileiro.

**Ilustração 15** - Primeira Missa no Brasil - MEIRELLES, Victor.



Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro

**Fonte:** <https://angloresolve.plurall.net/>



Assim, os primeiros colonizadores portugueses trouxeram consigo a fé católica e estabeleceram o cristianismo como a religião oficial da colônia. A Igreja Católica desempenhou um papel significativo na educação, na organização social e no controle espiritual da população. Isso ocorreu por meio das missões, ditas religiosas, como as dos jesuítas, que buscavam a conversão dos povos indígenas.

Nesse contexto, a Igreja Católica foi mais um instrumento de dominação utilizado na colonização do Brasil, uma vez que ela incentivou a obediência aos governantes e promoveu a moralidade - segundo seus critérios - e a ordem social, de forma a atuar como um instrumento de controle e estabilidade na colônia. Sob a autoridade da Coroa, a Igreja Católica buscava supervisionar e direcionar a vida dos colonos. Com isso, o aparato eclesiástico por meio de conventos, paróquias, irmandades, pregações, sacramento e celebrações religiosas, reforçava as normas morais a serem seguidas pela população, enquanto advertia sobre as penalidades reservadas aos infratores.

No entanto, as distâncias enormes entre as cidades e/ou vilas até a zona rural bem como, as viagens penosas e difíceis, além do perigo de assaltos e doenças, acabava mantendo a instituição eclesiástica distante da vida do povo. Portanto, o catolicismo, sendo a religião oficial, encontrava-se mais vinculado à autoridade civil do que ao poder eclesiástico por causa do Padroado Régio.

Por sua vez, o Padroado se referia ao direito de autoridade da Coroa Portuguesa à Igreja Católica, nos territórios de domínio Lusitano. Esse direito do Padroado consistiu na delegação de poderes ao Rei de Portugal, concedida pelos papas, em forma de diversas bulas papais, uma das quais uniu perpetuamente a Coroa Portuguesa à Ordem de Cristo, em 30 de dezembro de 1551.

A partir de então, no Reino Português, o Rei passou a ser também o patrono e protetor da Igreja, com as seguintes obrigações e deveres: a) Zelar pelas Leis da Igreja; b) Enviar missionários evangelizadores para as terras descobertas; c) Sustentar a Igreja nestas terras. O Rei tinha também direitos, que eram: a) Arrecadar dízimos (poder econômico); b) Apresentar os candidatos aos postos eclesiásticos, sobretudo bispos,

o que lhe dava um poder político muito grande, pois, nesse caso, os bispos ficavam submetidos a ele. Ao Imperador cabia o direito ao padroado (prerrogativa de preencher os cargos eclesiásticos mais importantes) e ao beneplácito (aprovação das ordens e bulas papais para que fossem cumpridas, ou não, em território brasileiro) Fragoso (1992, p.14).

Conforme expõe D'Abadia (2014, p. 47)

Por meio da ação do padroado régio a Igreja católica se difundiu pelo estado com a atuação das Bandeiras, em que religiosos acompanhavam os expedicionários colonizadores em suas missões, visto que conforme iam se instalando as atividades mineradoras também se construíam capelas, cada qual com seu padroeiro. Dada à edificação do trabalho e da atividade religiosa nas localidades, em seguida vinham o crescimento e expansão dessas áreas ocupadas pelos portugueses.

A Igreja Católica mesmo não conseguindo acompanhar de perto e com constância os ritos das localidades mais distantes, assumiu funções de registro civil, educação, assistência social e organização de festividades, além de regulamentar a vida familiar e social. Em essência, a Igreja desempenhava um papel crucial na administração e no controle da sociedade, sendo fundamental para o Estado. Após a Independência do Brasil, a Constituição de 1824 estabeleceu o sistema do Padroado Régio:

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórra alguma exterior do Templo.

Art. 102. O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado [...].

II. Nomear Bispos, e prover os Beneficios Ecclesiasticos.

XIV. Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo approvação da Assembléa, se contiverem disposição geral.

A partir do documento, constata-se, portanto, que houve uma certa restrição ao monopólio religioso da Igreja Católica. Oficialmente, esta instituição continuaria usufruir dos seus privilégios tradicionais por conta da relação de Padroado, tendo as suas despesas arcadas pelo erário público (art. 102, inciso II), o que também demandava a postura de colaboração da Igreja em assuntos do Estado. Atribuía-se à Igreja o dever

de garantir a disciplina social, dentro de certos limites e também executar tarefas administrativas as quais, a partir do advento da República, passaram a ser oficialmente atribuições do Estado, como os registro de nascimentos, casamentos e mortes. Dessa feita, os próprios sacerdotes eram tratados como funcionários públicos, recebendo salários da Coroa portanto, por força do Padroado, a Igreja se integrava com o Estado.

Observa-se que, na prática o monopólio da Igreja Católica estava limitado, uma vez que no Art 5º: “todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas”. Assim, “o direito à crença estava, portanto, estabelecido em sede de texto constitucional. Isso contudo, não configura plenamente o conceito de liberdade religiosa. Trata-se, antes, de uma concessão do que um direito subjetivo do indivíduo em face do Estado” e continua o autor:

Este dispositivo da Constituição imperial (art. 5º) ocasionou uma série de percalços para outros contingentes de imigrantes vindos ao país a partir de 1824, especialmente alemães, suíços e franceses, adeptos de credos protestantes. Esses tiveram que se amoldar ao direito dominante, mantendo seu culto em caráter doméstico e particular. Curiosamente, porém, pelo menos num lugar no interior do estado do Espírito Santo, foi construído um templo luterano ainda sob a égide da Constituição imperial, o que denota que, em termos práticos, o controle já não era mais tão rígido. O estabelecimento de imigrantes de tradição protestante, especialmente no Sul e no Sudeste, contribuiu para aumentar o colorido confessional em terras brasileiras. Em muitos povoados de imigração, praticamente toda a organização da vida social estava a cargo dos imigrantes, inclusive a construção e a manutenção de escolas, hospitais e cemitérios. Reimer (2012, p.53)

A hegemonia da Igreja Católica, enquanto religião oficial do Estado, também foi sendo enfraquecida com a presença e atuação da maçonaria existente, no Brasil, desde a Inconfidência Mineira, a qual influenciada pelo positivismo difundia ideias liberais, como a separação do Estado e Igreja.

Pelo exposto, observa-se que a relação entre a Igreja Católica e o Estado foi se desgastando ao longo de todo o século XIX. Com a Proclamação da República, em 1889, houve a concretização de ideais liberais no Brasil e, posteriormente, Ruy Barbosa redigiu o Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, o qual determinou a separação definitiva entre o Estado e a Igreja Católica Romana no Brasil. Teraoka (2010, p. 111)

Assim, a influência do fator religioso na história do Brasil, é algo por demais

conhecido e tal compreensão situava-se, porém, até bem recentemente no contexto da história política que ressaltava apenas atos oficiais, assim relativamente recente é a preocupação de estudo do fenômeno religioso e seus festejos, bem como de suas consequências na sociedade brasileira, ou seja, na alma do povo. Nesse sentido, observou D'Abadia (2010, p. 16),

toda essa predisposição e vínculo de ligação em disponibilidades de festas no país apresenta uma importância significativa: as festas, cada qual com seu significado específico, constituíram-se como um triunfo legítimo do povo na sua formação histórica.

Em Goiás, por exemplo, essa preocupação tardia pode ser observada através de vários fatores, porém, vale destacar, o processo histórico e social da região que em meio ao século XIX, ainda passava por uma transição. Saia de um período em que a mineração já não supria mais as necessidades e buscava aperfeiçoar um caminho que até então não era muito explorado, a agropecuária. Mas, a situação era desafiadora pois segundo Palacin (1994, p.13), havia uma estagnação econômica na agropecuária basicamente de subsistência naquele momento e,

[...] o isolamento de Goiás em consequência da sua localização geográfica, [...] a dispersão e pequeno número da população, o baixo nível cultural da mesma, [...] impediram a solução das questões administrativas, fazendo-as se arrastarem anos a fio [...] Machado (1978, p.53)

Com este isolamento por falta de meios de comunicação, a educação também era deficitária, fazendo com que a cultura fosse um privilégio, mesmo a religião formal era um tanto ausente em virtude da dificuldade de locomoção e das grandes distâncias entre as comunidades. Nesse contexto social de solidão e dificuldades, a religiosidade popular ganhou força no cerrado goiano. Embora Weber (1994, p. 321) não trate especificamente dessa região, sua observação sobre a experiência camponesa ajuda a compreender o fenômeno: “o destino do camponês está tão fortemente vinculado à natureza, tão dependente de fenômenos naturais, que ele em geral somente costuma tornar-se portador de uma religiosidade quando está ameaçado”.

Em Goiás, essa religiosidade foi assumindo feições próprias, influenciada pela cultura sertaneja e pelos processos de interiorização da fé. As festas religiosas, as romarias, os terços e novenas, e a devoção aos santos — em especial a Maria, mãe de

Jesus — constituem práticas que sustentam a fé do povo goiano e que conferem sentido às relações sociais e à identidade regional. Sobre as festas, D’Abadia (2014, p. 81) alega que essas “têm uma relação cultural muito forte no estado de Goiás, pois, as festividades testemunham a experiência individual e coletiva da identidade de um povo, desenvolvendo e reafirmando os seus valores”. Dessa forma, todos os municípios goianos, possuem um padroeiro e festividades que os celebram, sendo que em alguns casos esses festejos existem a décadas ou mesmo, séculos.

Nesse ínterim, pode-se afirmar que consolidou-se um “catolicismo popular, caracterizado pelo humanismo e ruralismo, em oposição ao caráter eclesial e às vezes autoritário do catolicismo oficial” Brandão (1985, p. 22), que tem seu sustentáculo dogmático e litúrgico. Em contrapartida, o catolicismo rural brasileiro sem esse apoio, limitou-se à festas coletivas, danças, e rezas que muitas vezes acontecem sem a participação de representantes oficiais da Igreja e com forte apelo ao culto de santos e padroeiros.

Nessas comunidades, a religião adquiriu um estatuto de solidariedade grupal como forma de enfrentar as hostilidades da natureza pois, em falta dessas desobrigas eclesiais, segundo Nascimento (2021, p. 69), “a família que muitas vezes transmitia o ensinamento religioso aos filhos.” Insta salientar o que também observou Queiroz (1968, p. 119), sobre esse assunto

A religião rústica brasileira, tem, pois, um papel, antes de mais nada, social. Seu segundo atributo é ser utilitária. Com efeito, o culto dos santos, a festa, a novena, as orações têm por objetivo assegurar a boa vontade dos seres sobrenaturais é o do *ut des*: Dou para receber em troca. De onde a possibilidade tanto do santo se zangar com seus devotos, quanto dos devotos se zangarem com o santo, acarretando os dois casos represálias de parte a parte.

Assim, ao longo da história formaram-se em Goiás e em todo Brasil dois catolicismos: um clerical e oficial; e outro extraoficial e popular. Em virtude dessas peculiaridades distintas, ocorriam choques de poder quando o catolicismo oficial tentava prevalecer. Como bem observou Gomes Filho (2020, p. 52), no Brasil, a historiografia e sociologia da religião católica não se distanciam desta tendência, apresentando quase sempre esta divisão binária entre o oficial e o popular como a base para a compreensão do catolicismo no país.

Logo, os festejos inseridos na religiosidade popular goiana acabam se distanciando do catolicismo oficial em relação a mentalidade e à prática externa, a exemplo, a religiosidade professada pelas irmandades leigas, de caráter rústico, e que demonstrava a mentalidade rural da sociedade brasileira, sobretudo da sociedade goiana, cujas estruturas são basicamente rurais. Por consequência, D'Abadia, (2010, p. 47), afirma,

“ao tratar dessa identidade territorial em sua ligação com a festa, as conviviabilidades com a terra do santo, em cada reencontro da celebração, fortalecem-se com o vínculo desse território com o habitante/devoto ou devoto/não habitante”.

Sob essa perspectiva, a propagação desta devoção manifesta, impulsiona a movimentação religiosa popular da localidade, intensificando as práticas rústicas<sup>26</sup> da fé católica. Além disso, esta devoção proporcionava também um meio de reunião, ação preciosa para quem vive distanciado de seus vizinhos já que, a comensalidade reflete a característica social humana de interagir e integrar-se em sociedade, porque, além de tudo, as festas populares completas são também uma demorada e uma deliciosa comilança. Brandão (2004, p. 27)

Dessa forma aliaram-se a fé, a devoção e o encontro social ou lazer, às circunstâncias da época, para dar início a uma devoção popular que em muitos casos, permanecem firmes e consolidadas até hoje. De acordo com Hoornaert (1983, p.369), a origem do catolicismo popular brasileiro se deu pela busca da dignidade humana e fraternidade perdida pelo sistema colonial. Para ele, o catolicismo popular se tornou a cultura religiosa mais original e mais rica que o Brasil já produziu em seus anos de história.

E, ao observarmos o enraizamento da religiosidade popular no Brasil e em Goiás, nota-se que tais expressões, para além da devoção, incorporam dimensões

---

<sup>26</sup> Práticas rústicas de religiosidade aqui referem-se a manifestações religiosas simples, muitas vezes oriundas de contextos populares ou rurais, que não seguem rigorosamente as normas litúrgicas da Igreja institucionalizada. São práticas marcadas por elementos da cultura local, sincretismos, simbolismos próprios e uma vivência da fé enraizada no cotidiano das comunidades. O termo "rústico" aqui não é pejorativo, mas indica algo ligado ao modo de vida tradicional, ao campo, à simplicidade e à oralidade. Fonte: Queiroz (p.105)

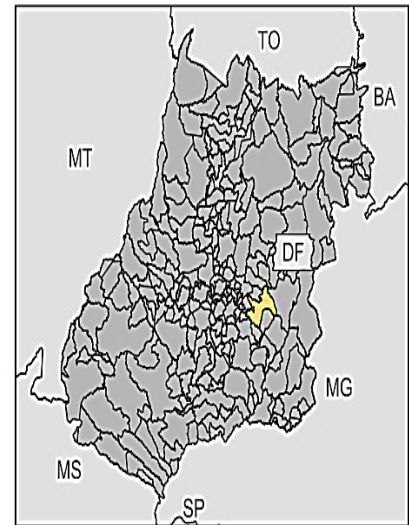
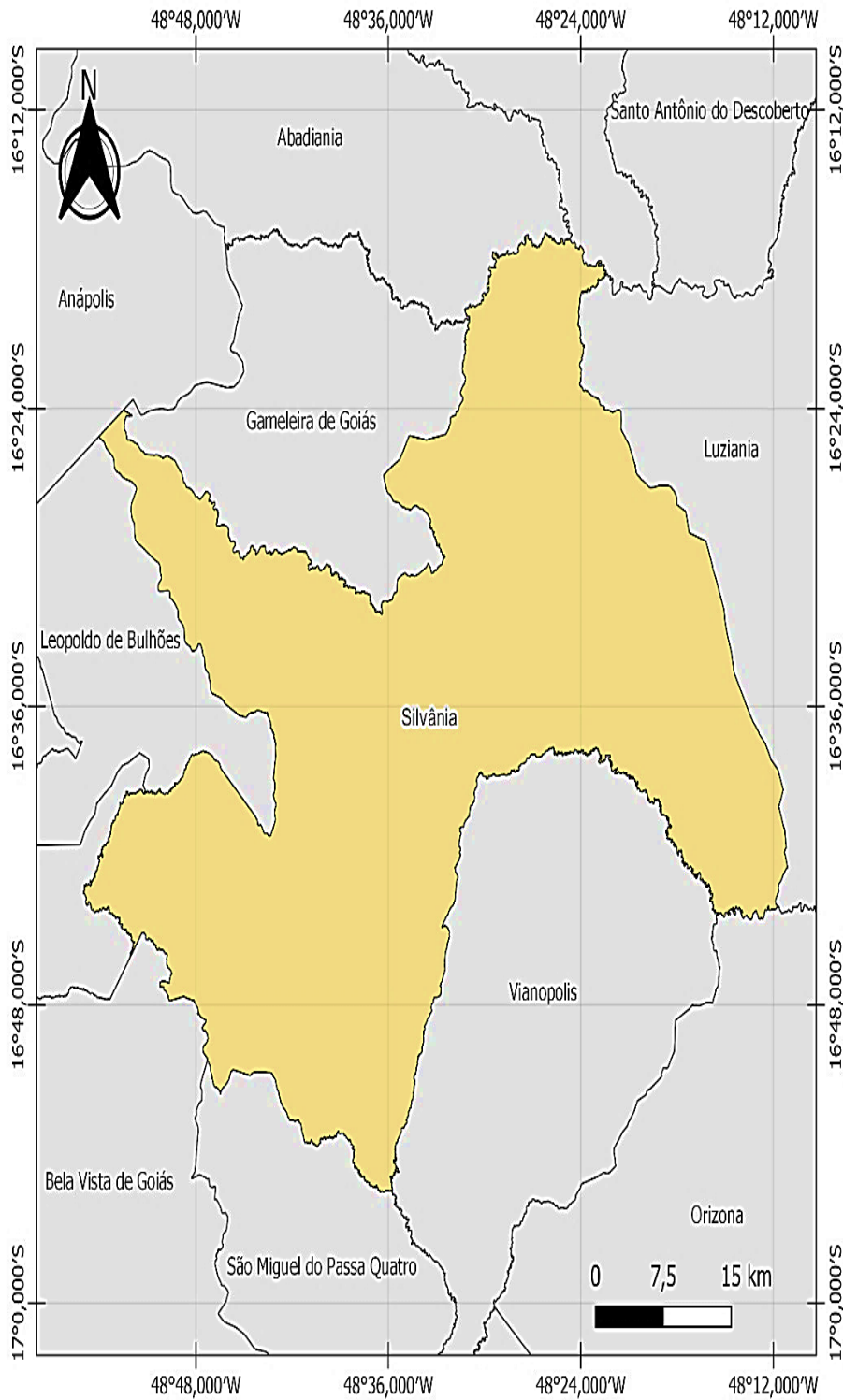
sociais, culturais e identitárias que se perpetuam no tempo. Esse cenário mais amplo fornece o pano de fundo necessário para compreender como, em localidades específicas, tais como Bonfim de Goiás, essas manifestações assumiram características próprias, moldando práticas religiosas singulares que marcaram profundamente a vida comunitária. Veremos a seguir como ocorreu o povoamento desse local e quais os principais aspectos de seu catolicismo popular.

### **1.3. O Catolicismo Popular em Bonfim de Goiás**

Cada povo possui um berço biológico e muitas vezes, uma terra que escolhe para crescer e realizar seus sonhos, partindo desse pressuposto podemos adentrar à perspectiva da fundação da antiga Bonfim de Goiás, atual Silvânia, analisando os desdobramentos e impactos de sua fundação para a comunidade que ali nasceu ou escolheu viver.

Silvânia (Ilustração 16), antiga Bonfim, expoente da cultura goiana está localizada no Sudeste goiano, na zona da Estrada de Ferro, a 82 km de Goiânia-Goiás, de clima tropical com inverno seco e verão chuvoso, é uma cidade segundo Borges (1981, p. 21), “de grande esplendor no passado, quer por facilitar a chegada dos produtos manufaturados dos centros maiores, quer pelo escoamento dos produtos regionais, mormente da agricultura, pecuária e matérias-primas. ”

**Ilustração 16.** Localização do município de Silvânia - Goiás



Datum SIRGAS 2000  
Sistema de coordenadas Geográficas  
Fonte: IBGE - 2021 / IMB - Goiás 2020  
Elaboração: Tania Maria de Oliveira



**Autor:** Oliveira, T. M. Junho/2023



De acordo com Nascimento (2021, p.58),

A localização privilegiada de Bonfim se dava principalmente pelo fato de estar encravado na rota comercial que ligava São Paulo, Vila Boa e Meia Ponte e ser um dos principais pontos de parada dos viajantes, tropeiros, boiadeiros e comerciantes durante a cansativa viagem que permitia a entrada em Goiás pelo sul goiano. Essa rota antes por uma estrada que passava por Santa Cruz, foi encurtada em grande quantidade de quilômetros com a criação do arraial de Bonfim e facilitou consideravelmente o escoamento de mercadorias.

A história da antiga Bonfim remonta ao século XVIII, no contexto do avanço bandeirante e da exploração aurífera na região central do Brasil. Por volta de 1774, “a data efetiva da fundação é incerta” Nascimento (2021, p. 57), a descoberta de minas de ouro deu início ao povoado que hoje conhecemos como Silvânia. A formação da comunidade local ocorreu com a vinda de pessoas de diversas regiões do Brasil, atraídas pelo ouro e pela aspiração de uma nova vida. Na bagagem, além dos sonhos, trouxeram uma imagem de Nosso Senhor do Bonfim, e, para honrá-lo, construíram uma capelinha na praça dos ranchos, origem do arraial que ali surgira.

Entretanto, como aponta Nascimento (2021, p. 57-58),

entre tantas incertezas, o que há de certo é que o ouro encontrado nas lavras de Bonfim, embora fosse de boa qualidade, era escasso e incapaz de atender à desenfreada busca do homem pela riqueza. O aumento do número de garimpeiros, a modernização das técnicas de extração e outros fatores levaram ao rápido esgotamento do metal, a ponto de não mais ser encontrado sem longo e dispendioso esforço. Nesse período, as minas, abertas cada vez mais próximas ao arraial, chegaram a ameaçar o espaço urbano, engolindo a rua Santa Luzia. Apenas a Matriz do Senhor do Bonfim resistiu intacta, pois se acreditava que, sob ela, dormia uma serpente cuja fúria, se despertada, consumiria toda a cidade.

Com o passar do tempo, a capelinha inicial foi elevada à categoria de Matriz do Senhor do Bonfim (Ilustração - 17 e 18). Marco da fundação da cidade e construída no sistema de gaiolas, o templo religioso possuía altares em estilo neoclássico e arquitetura colonial, sofrendo adaptações conforme relatado por Nascimento (2021, p. 58).

Em meados do século XIX, período em que diversas igrejas de padroeiros e capelas da Capitania de Goiás foram demolidas, ampliadas ou reconstruídas devido ao crescimento populacional, a Igreja do Bonfim adquiriu a forma que conserva até os dias atuais: paredes de adobe e taipa de pilão erguidas em sistema de gaiolas, capela-mor, nave assoalhada e duas capelas laterais com piso em mezaneta.

**Ilustração 17** - Igreja bicentenária do Nosso Senhor do Bonfim<sup>27</sup>



**Fonte:** <https://igrejadobonfim-silvania-go.blogspot.com/2011>

**Ilustração 18** - Igreja bicentenária (*restaurada*) do Nosso Senhor do Bonfim



**Foto:** Romullo Carvalho

**Fonte:** <https://www.jornalopcao.com.br>

---

<sup>27</sup> A Igreja do Bonfim passou por uma nova reforma recentemente, sendo reinaugurada no dia 30 de janeiro de 2025. O templo religioso, que é tombado como Patrimônio Histórico e Artístico pelo Estado de Goiás desde 1980, recebeu serviços de restauração do altar-mor, revisão das coberturas, forros, pisos, revestimentos de paredes, restauração dos elementos de madeira, sistemas elétricos e de dados, instalações hidros sanitárias, plantio de grama, arqueologia, museografia, dentre outras intervenções. Fonte: <https://goias.gov.br/abc/igreja-do-bonfim-de-silvania-e-reformada/>

O viajante francês Auguste de Saint Hilaire (1975, p. 103-104), passando pela região em 1819, deixou o registro que o Arraial de Bonfim possuía pequenas dimensões: “Compõe-se de algumas ruas pouco extensas e de uma praça triangular, onde está situada a igreja de N.S. Jesus do Bom Fim. A igreja é muito pequena, mas à época de minha viagem estava sendo construída uma outra”. Completa afirmando que as casas, apesar de serem pequenas, eram bem conservadas. Outro viajante que deixou suas impressões sobre o lugar foi o austríaco Emanuel Pohl. Segundo ele, “as casas são pequenas, construídas de barro, cobertas de telhas. [...] Os moradores, que antes viviam da exploração do ouro, preferem agora, em razão do empobrecimento das lavras, a cultura de milho e legumes e a criação de gado”. Pohl (1976, p. 192)

A religiosidade, assim, esteve presente desde os primórdios da formação do arraial, articulando fé e identidade coletiva. Não à toa, o próprio nome da localidade acompanhou essa trajetória devocional, segundo Borges (1981, p.29), de lá aos dias atuais, o município teve as seguintes designações:

- Aproximadamente 1774 – 1833 – Capela ou Arraial do Senhor do Bom Fim
- 1833 – 1857 – Vila do Senhor do Bom Fim
- 1857 – 1943 – Cidade de Bonfim
- 1943 – Silvânia

Como evidencia-se, o topônimo de Bonfim sofreu alteração ao longo dos anos – inclusive na grafia – sendo que, em sua última modificação o nome escolhido foi Silvânia e, tal qual outrora, ocorreu por força de decreto-lei. Este por nº 8.305, de 31 de dezembro de 1943 e de acordo com Borges (1981, p. 29), “à época, se optou por Silvânia, com o objetivo de aclamar a influente família Silva<sup>28</sup> e seu benfeitor maior – Vicente Miguel da Silva – consolidador do município, além de reverenciar seus inúmeros descendentes,

---

<sup>28</sup> Henrique Silva faz parte desta família. Ele nasceu em Bonfim no dia 18 de março de 1865, filho de Francisco José da Silva e de Ana Rodrigues de Moraes e Silva, e faleceu em 21 de maio de 1935, no Rio de Janeiro. Estudou na Escola Militar do Rio de Janeiro e foi fundador de vários jornais e revistas, com destaque para *A Informação Goyana* (1917 a 1935). Esta revista, editada no Rio de Janeiro tinha a finalidade de divulgar as riquezas existentes no Brasil Central de modo geral, e em Goiás, em particular, com o objetivo de atrair investimentos e atenção do governo para estas regiões.



com renome no Estado e no Brasil. ”

Antes da alteração do nome da cidade, com o apoio do Arcebispo de Goiás à época, Dom Emanuel Gomes de Oliveira, foi inaugurada a estrada de ferro. Batizada como Caturama, chamamento indígena que significa “boa sorte” Borges (1981, p. 30), a Estação Ferroviária (Ilustração 19) do município foi construída 6 km afastados da cidade, por desentendimentos entre a administração municipal da época e a administração da ferrovia.

**Ilustração 19** - Vista aérea da estação ferroviária de Silvânia-Goiás



**Foto:** José Eduardo – 2023

Isto posto, ainda sobre o nome ‘Bonfim de Goiás’, evidencia-se que a derivação da devoção a Nosso Senhor do Bonfim como outrora mencionado, reflete a íntima relação entre a formação territorial e a religiosidade católica. Como destacam Santos e D’Abadia (2021), a presença da fé católica no processo de ocupação goiana foi mais do que espiritual: funcionou como um elemento organizador do espaço e da identidade coletiva da população colonial. A fé popular e os marcos religiosos se integraram à paisagem física e simbólica da região.

No entanto, o culto ao Senhor do Bonfim, apresenta uma situação que causa estranhamento, o fato de o padroeiro aos poucos ir perdendo o seu protagonismo, ao ponto de ocorrer a substituição do seu culto patronal pelo de São Sebastião, que atualmente é a mais expressiva festa da cidade, ocorrendo sempre no mês de julho, enquanto o primeiro, não conta com novenas ou festejos. Como ressalta Nascimento (2021, p. 62),

Destarte, compreendi que o silenciamento do culto ao Senhor do Bonfim, barroco e cruento demais para uma teologia da ressurreição, e a supressão das festas religiosas (congadas, festa da Santa Cruz, Império do Divino, reinado de Nossa Senhora do Rosário, juizado de São Benedito, procissão do encontro e do Senhor Morto e outras), em Silvânia especificamente, não aconteceram apenas por conta da dinamicidade com que as devoções se firmam e se deslocam, mas por questões de ordem cultural, social, política e, sobretudo, pastoral, no que incluiu a atuação dos religiosos salesianos e a filosofia que impregnaram na comunidade, reconfigurando, com isto, o modo como se relaciona com o Sagrado.

Logo, a partir de 1830, a Igreja do Rosário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, passa a dividir as atividades religiosas com a Igreja do Bonfim e gradativamente ocupa a importância da antiga Matriz

Em meio a desabamentos, constantes ameaças de demolição, reformas precárias e o conseqüentemente abandono pelos fiéis e pelo próprio clero, essa igreja, dedicada ao santo padroeiro da paróquia e da cidade, ainda se mantém como “lugar de memória” para muitas pessoas da comunidade, que nela fazem questão de ir rezar e cumprir suas obrigações religiosas. Nascimento (2021, p.58)

Enquanto para muitos moradores da comunidade, a Igreja do Bonfim ainda se mantém como um espaço em suas memórias afetivas, para outros está relegada a um lugar de história. Isto posto, ao longo do tempo, é perceptível que as manifestações do catolicismo popular em Bonfim, adaptaram-se às transformações sociais e culturais, mantendo, contudo, elementos tradicionais como as novenas, procissões, rezas, folias e outras manifestações afins, que refletem a rica herança religiosa da região.

Sob essa ótica, as Festas religiosas e outras celebrações de santos, assumiram um papel central, não apenas como expressão de fé, mas também como eventos que movimentam a economia e fortalecem laços sociais. Essas festas funcionam como momentos de reencontro entre os moradores, ajudando a manter a unidade da comunidade.

[...] o caráter social e familiar do catolicismo tradicional é percebido na estreita interpretação da religião com a vida social e comunitária. A religião era o núcleo firme da convivência, foi ela que impregnou todas as manifestações da vida social e comunitária. As festas e as manifestações religiosas constituíram uma forma de reunião social, verdadeira expressão comunitária, sobretudo nas regiões rurais, de engenhos e fazendas isoladas. O sagrado e o profano andavam unidos e juntos. As procissões e as festas religiosas quebravam a monotonia e a rotina diária, sendo na maior parte das vezes, uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e divertir. Wernet (1987, p. 24-25)

Em conformidade com isso, evidencia-se que o fim do ciclo minerador em Bonfim não significou apenas uma mudança econômica, mas também uma reconfiguração das expressões de fé e identidade coletiva. O catolicismo popular se fortaleceu como resposta às transformações vividas pela comunidade, funcionando como um elemento de continuidade e resiliência cultural e onde, práticas como festas religiosas e devoções populares ajudaram a consolidar Silvânia como um importante centro de fé e tradição em Goiás. Segundo Machado (2020, p. 30-31),

a formação desta cultura do catolicismo popular brasileiro surgiu a muitas mãos, empréstimos e ritos. O que era oficial foi se diluindo nas mãos do povo, por necessidade de acesso e apego ao sagrado. As representações e informações ritualísticas contidas no que entendemos como diálogos possíveis de uma representação, ou religiões híbridas como hoje afirmam alguns estudiosos.

O fim do período minerador promoveu um impacto profundo na organização social e econômica da região, e isso pode ser diretamente relacionado ao fortalecimento da religiosidade popular uma vez que, leva a uma reorganização fundiária, concentrando terras nas mãos de poucas famílias, o que reforça hierarquias sociais rígidas. Essa estagnação econômica também intensifica o isolamento geográfico e a localidade deixa de ser área de interesse, com isso, os padres também a migram para outros lugares, levando a uma dependência apenas de suas próprias estruturas sociais e culturais, o que favorece o catolicismo popular. A teoria levantada por Eduardo Hoornaert (1989, p.49), reforçando a ideia de que

[...] o caráter social destas práticas religiosas, enfatiza que a festa, enquanto um ritual religioso, constituía-se em um interregno na labuta diária, dias especiais que fugiam do trivial singularizando a renovação de forças. Visita periódica de padres a regiões desprovidas de clero, a fim de proporcionar aos fiéis os sacramentos da Igreja, principalmente o batismo e o matrimônio. No século XVII, normalmente por carmelitas e franciscanos, no século seguinte por oratorianos portugueses e capuchinhos franceses e, ainda, por capuchinhos italianos e lazaristas, no século XIX, considerado o século por excelência das Santas Missões nos sertões do país.

A nascente sociedade goiana do século XIX que, estava em transição, saindo de um período em que a mineração tivera seu valor em destaque, e passando por um novo período, talvez de adaptação à nova situação, mas existia um sentimento de pertencimento à terra que não deixava que a palavra “estagnação” se tornasse intrínseca aos ânimos daquele povo, que apesar das carências e limites encontrados, não se deixaram abater, buscando aperfeiçoar um caminho que até então não era muito explorado, a agropecuária. Não foi diferente o caminho tomado pela cidade de Silvânia, como aponta Nascimento (2021, p.58) “mesmo com a decadência na exploração do ouro, muitas famílias insistiram em permanecer no arraial e se dedicar a outras atividades como a agricultura e a pecuária”

Outrossim, o passado colonial e religioso de Bonfim está diretamente ligado à presença marcante da fé católica. Desde sua origem, foi marcada por manifestações de religiosidade popular, procissões, festas patronais e cultos locais, elementos que se mantiveram mesmo diante dos esforços posteriores de romanização, promovidos por setores da Igreja Católica a partir do final do século XIX.

## **Cap. 2. A REPRESSÃO**

A dicotomia entre a Teologia e a devoção popular, ocasionou um processo de romanização que impactou o desenvolvimento de muitas romarias espalhadas pelo mundo, a partir do século XIX. Este foi um movimento paralelo e complementar ao ultramontanismo, caracterizado pela crescente adoção de costumes, práticas litúrgicas, estruturas organizacionais e orientações doutrinárias recebidas de Roma pelas igrejas e ordens religiosas, com o intuito de reprimir algumas manifestações religiosas e populares, que não estavam de acordo com os ritos oficiais.

A seguir, trataremos sobre os principais aspectos e impactos que esses atos regulatórios provocaram na religiosidade popular brasileira e em especial, goiana.

### **2.1 . A romanização religiosa no Brasil**

A Igreja Católica, enquanto instituição centralizada e hierárquica, sempre exerceu um controle significativo sobre as práticas religiosas em suas diversas manifestações. A eclesiologia<sup>29</sup> da Igreja Católica se baseia na ideia de que há uma verdade única e uma doutrina oficial, o que implica em um esforço contínuo de regulamento das práticas populares, frequentemente vistas com desconfiança pela hierarquia eclesiástica. Essa regulação está relacionada à tentativa de evitar o hibridismo, que a Igreja associa a práticas heréticas ou supersticiosas.

A imposição de um modelo institucional de religiosidade, muitas vezes, ignora a pluralidade de manifestações da fé presentes nas comunidades, como as festas populares, as devoções aos santos locais e os rituais de cura e proteção. Nesse sentido, a Igreja por meio de suas normas litúrgicas, tenta substituir ou suprimir as práticas não homologadas, como aquelas associadas ao folclore religioso e ao sincretismo afro-brasileiro. Para a instituição, essas práticas não estariam em conformidade com a pureza doutrinária e a oficialidade exigida pela Igreja.

---

<sup>29</sup> Eclesiologia - Em essência, é a área da teologia que se dedica a compreender a natureza, a missão e a estrutura da igreja. Conjunto de doutrinas relativas à Igreja ou à história da Igreja. Fonte: <https://michaelis.uol.com.br/>



Os atos regulatórios da Igreja Católica não se limitam apenas à tentativa de doutrinar as crenças, mas também buscam uma homogeneização dos rituais religiosos, “buscava retomar as determinações tridentinas, sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da Igreja e diminuir o poder dos leigos” Silva (2000, p. 72). E a imposição de práticas uniformes, como a liturgia oficial, muitas vezes entra em choque com a diversidade ritual das religiões populares.

E, ao tentar uniformizar as formas de culto, a Igreja pode deslegitimar rituais regionais e locais que, apesar de não se encaixarem perfeitamente na liturgia oficial, são essenciais para a identidade religiosa de uma comunidade. Um exemplo, são as festas populares que combinam elementos católicos e de outras tradições espirituais, sendo vistos pela Igreja como uma ameaça à pureza da fé cristã.

Com a regulação, muitas dessas práticas tornam-se invisíveis ou até criminalizadas, uma vez que são desvalorizadas pela hierarquia religiosa e pelos agentes de poder da Igreja como a atuação do Tribunal do Santo Ofício, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e, posteriormente, o processo de romanização ocorrido a partir do século XIX aqui no Brasil. Destes, o primeiro instrumento regulatório utilizado no país com tal finalidade, foi o Tribunal do Santo Ofício.

A primeira visita de um agente oficial do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil ocorreu em 1591, conduzida pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça. Embora a Inquisição portuguesa, instituída em 1536, não tivesse tribunal permanente na colônia, suas visitas inquisitoriais serviram como mecanismo de vigilância e disciplinamento da vida religiosa, punindo severamente, inclusive em Goiás.

Nestas visitas, os agentes licenciados analisavam os pecados, promoviam celebrações, aceleravam casos e compilavam as denúncias. Como afirma Vainfas (1997, p. 28) “nessas visitas, recolhiam-se denúncias, apuravam-se práticas consideradas heréticas ou supersticiosas e determinavam-se penitências, configurando uma instância de controle da doutrina católica no território colonial”. Ao todo, o Brasil teve quatro visitas oficiais (1591-1595, 1618-1620, 1627-28, 1763-1769), no entanto, nos períodos sem visitas, a Inquisição continuava ativa.

Tal atuação revela que a chamada romanização da Igreja no Brasil antecede o ultramontanismo do século XIX. Já no final do século XVI, o Santo Ofício, em sintonia com as diretrizes tridentinas (1545–1563), buscava uniformizar as práticas religiosas, restringindo manifestações locais que destoavam das diretrizes oficiais da Igreja Católica Romana. Segundo Laura de Mello e Souza (1986, p. 102), a Inquisição operava também como “instrumento de correção das crenças e costumes coloniais”, combatendo superstições, pajelanças e práticas de origem africana, ao mesmo tempo em que reforçava os sacramentos e a moral sexual.

Tudo que se referia à igreja estava sob a jurisdição eclesiástica e do Rei, por força do Padroado. De acordo com o Direito Canônico, cabia ao bispo ou arcebispo a instituição das igrejas e seus benefícios. Esse movimento de centralização se consolidaria nos séculos seguintes, por meio de sínodos e constituições eclesiásticas, como as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), redigidas por Dom Sebastião Monteiro da Vide, que traduziram de forma normativa o esforço de romanização na América portuguesa, Vide (2011, p. XV) impondo várias normativas nas vivências espirituais com regras severas a serem cumpridas.

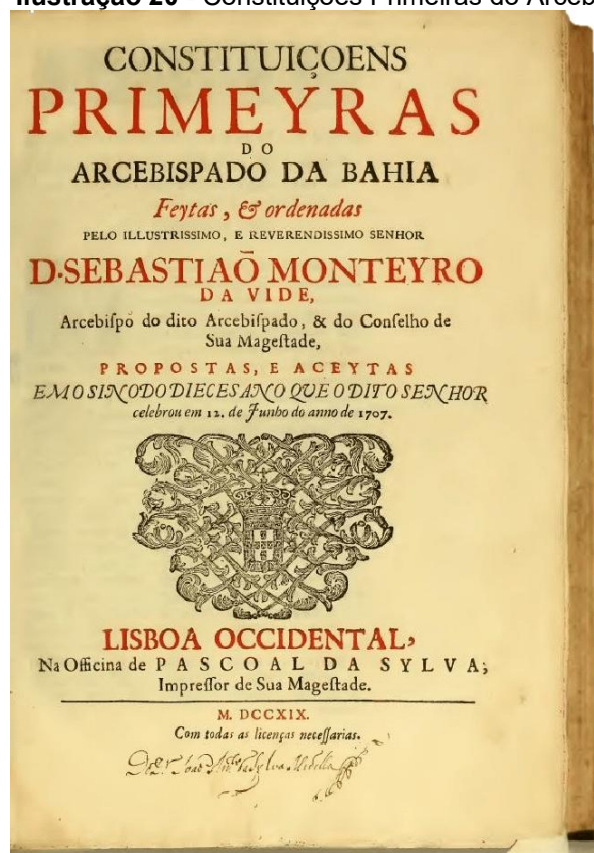
Segundo Flexor (2016, p. 208), chegando em 1702 e visitando todas as paróquias, o 5º Arcebispo, D. Sebastião Monteiro da Vide, sentiu a necessidade de proceder à “direção dos costumes, extirpação dos vícios, e abusos, moderação dos crimes, e reta administração da justiça [...]” Constituições (1853, p. XIX-XX) Cuidando da vida pastoral da Bahia, procurou “o aproveitamento espiritual e temporal, e a quietação de nossos súditos” Constituições (1853, p. XIX-XX) e tomou as providências necessárias para recompor a sociedade cristã, segundo as novas diretrizes. Promoveu, então, a melhor forma de disciplinar a sociedade, alegando que:

[...] considerando nós, que as ditas Constituições de Lisboa se não podiam em muitas coisas acomodar a esta tão diversa região, resultando dai alguns abusos no culto Divino, administração da justiça, vida, e costumes de nossos súditos: e querendo satisfazer ao nosso Pastoral oficio, e com oportunos remédios tão grandes danos, fizemos, e ordenamos novas Constituições, e Regimento do nosso auditório, e dos oficiais de nossa justiça [...]. Constituições (1853, p. XIX-XX)

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (Ilustração 20), na verdade, formavam um compêndio versando sobre normas eclesiásticas e que procuravam adequar o que preceituara o Concílio de Trento (1545-1563) às terras brasileiras e às suas peculiaridades. Como é possível perceber no trecho das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 2ª edição, de 1853.

E inquestionável, que as Leis disciplinares da Igreja se mudão, e se accomodão às circuntancias do tempo, e que a Igreja, embora seja um Imperio distincto, e separado pelo que pertence ao espirital dos fieis, com tudo está subordinada ao Imperio Civil. A Forma de Governo, as Leis pátrias, os diversos Codigos, adoptados por uma Nação Catholica, tem colocado a Igreja na indeclinável necessidade de modificar sua antiga disciplina. Eis o que encontramos nas presentes Constituições. Ellas forão feitas em tempo, que um Governo absoluto reinava em Portugal; o privilégio do cannonexistia em toda a sua extenção; o foro mixto era uma regalia dos Prelados; o poder de impor multas, de enviar ao aljube os sacerdotes, e mesmo aos fieis seculares, de degradar, ou desterrar a qualquer para a Africa, ou para fora do paiz estava ao arbítrio do Ordinario Eclesiástico; finalmente o horrível Tribunal da Inquisição trabalhava com efficácia no Reio Portuguez. Debaixo deste ponto de vista foram feitas as Constituições do Arcebispado da Bahia.

**Ilustração 20** - Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia



**Figura by** Gustavo Barbosa

**Fonte:** <https://www.researchgate.net/figure>

Assim, antes mesmo do ultramontanismo — que apenas reforçou e centralizou em Roma esse processo —, a Igreja já vinha, desde o período colonial, impondo preceitos doutrinários e limitando o espaço da religiosidade popular.

Como mencionado anteriormente, objetivando defender o poder e as prerrogativas do Papa em matéria de disciplina e fé, surgiu na França, durante a primeira metade do século XIX um movimento católico conhecido como Ultramontanismo.

Marcado por uma série de ações da Igreja Católica, o movimento ultramontano podia ser percebido desde a submissão total das igrejas locais a Santa Sé ao combate de práticas religiosas não católicas. Muito se fala em ‘reforma’ ou até mesmo em ‘romanização’ advinda deste movimento, onde se pretendia adequar as igrejas locais ao padrão romano instituído. A partir do final do primeiro Império se presenciou no Brasil um esforço contínuo, por parte dos ultramontanos, para reformar a igreja brasileira e levá-la à plena institucionalização de acordo com a Igreja Católica Apostólica Romana, a qual pertenciam.

Isto posto, o principal aspecto do movimento ultramontano era conseguir de fato a romanização da Igreja, fazer com que o clero seguisse as especificações de Roma, como podemos ver em Silva (2001, p. 60-61):

Entre outras questões, buscava retomar as determinações tridentinas, sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da Igreja e diminuir o poder dos leigos. As principais ações estavam voltadas para os seminários, com o objetivo de implementar uma teologia a serviço da formação pastoral, a partir da melhoria e ampliação da formação do clero brasileiro[...].

Desta feita, a reformulação dos dogmas da Igreja era inevitável, pois, as ideias liberais provindas do Iluminismo arraigavam entre a população mais esclarecida. “Com o culto católico cheio de características tidas como ‘supersticiosas’ oriundas do catolicismo popular, bem como pela notável força da classe leiga através das ‘irmandades católicas’, desse modo, o clero se via compelido a se organizar” Barbosa (2013, p. 53). É neste cenário que veremos a atuação de dois dos principais reformuladores da fé católica em Goiás, os bispos D. Claudio José Ponce de Leão e seu

sucessor D. Eduardo Duarte e Silva, deste último nos ocuparemos a falar adiante, já que foi este quem trouxe a Goiás os padres redentoristas.

Por conseguinte, evidenciamos através das reflexões propostas que a romanização religiosa no Brasil, foi uma tentativa de consolidação de um catolicismo mais uniforme e controlado pela Igreja Romana, que acabou não saindo exatamente como o esperado. Esse processo teve início no período colonial, mas se intensificou a partir do século XIX, com a maior centralização da Igreja Católica no Brasil. O objetivo da romanização era minimizar as práticas religiosas populares, que eram mais flexíveis e integradas aos costumes locais, e impor uma doutrina mais rígida e uniforme, seguindo os padrões estabelecidos pelo Vaticano.

Todo esse processo teve um impacto direto na piedade popular, que passou a ser vista até com certo desprezo pela Igreja, visto que não estava em conformidade com a doutrina oficial. Isso não significou, no entanto, que as comunidades abandonaram suas práticas totalmente, ao contrário, elas muitas vezes foram adaptadas, criando um hibridismo religioso onde elementos locais e populares coexistiram com as práticas institucionais.

A romanização no contexto religioso brasileiro, foi influenciada pela centralização e institucionalização da Igreja Católica também durante o período imperial, com o governo brasileiro buscando consolidar a religião católica como a religião oficial do Estado e dando continuidade ao Padroado. Após a independência, a Igreja Católica assumiu uma posição de destaque na sociedade brasileira, sendo uma das principais instituições a sustentar a ordem e os valores da nova nação.

A romanização, portanto, buscou alinhar as práticas religiosas populares à doutrina oficial do catolicismo romano, restringindo manifestações de matriz indígena e africana, bem como algumas práticas que a própria Igreja havia incorporado ao longo do tempo, na medida em que o exercício do “controle” se tornou mais intenso. A partir desse movimento, o exercício da fé passou a estar sujeito a um controle mais rigoroso por parte da hierarquia eclesiástica.

O episcopado de D. Eduardo Duarte e Silva marcou o momento em que o catolicismo oficial entrou em confronto direto com as expressões do catolicismo popular em Goiás, evidenciando a tensão entre a orientação ultramontana e as práticas religiosas tradicionais do povo. Formado em Roma, na Universidade Gregoriana, onde permaneceu até 1875, D. Eduardo (Ilustração 21) assumiu a diocese em 1891. Desde sua chegada, empregou visitas e cartas pastorais como instrumentos de reforma, o que gerou atritos com lideranças políticas e irmandades leigas, especialmente no que se referia à organização das romarias.

**Ilustração 21** – Bispo Dom Eduardo Duarte e Silva



**Fonte:** <https://arquidiocesedeuberaba.com.br>

A fragilidade financeira das dioceses após a separação entre Igreja e Estado agravava-se em Goiás, cuja economia agrária era limitada, e levou o bispo a buscar alternativas como o aforamento de terras paroquiais e a tomada de controle sobre festas religiosas, em particular as romarias de Barro Preto, atual Trindade e a de Muquém, em

Niquelândia. Em Gomes Filho (2012, p. 142), podemos ver as tentativas do religioso em levantar fundos para a diocese,

As capelas, que se tornariam paróquias, acabavam por possuir terrenos que cobriam cidades inteiras, algo que durante o Padroado não era visto como problema. Entretanto, com a separação entre Igreja e Estado esta situação se tornou insustentável: se por um lado o arrendamento destes territórios se tornou uma das saídas possíveis para a crise financeira da Igreja, por outro, o conflito com as intendências municipais era um desgaste que Dom Eduardo julgou desnecessário.

O cenário em Goiás caminhava para um conflito aberto entre o bispado e parte da população, marcado por tensões políticas, econômicas e religiosas. As medidas iniciais de D. Eduardo, como o aforamento de terras e a arrecadação por meio de missas, dízimos e doações, mostraram-se insuficientes para suprir as necessidades financeiras da diocese. Diante desse impasse, o bispo decidiu assumir diretamente a administração das principais romarias populares.

Essas festas possuíam características próprias, como a presença de jogos, comércio e excessos alcoólicos, elementos que, segundo D. Eduardo, não condiziam com a prática do catolicismo. Foi nesse contexto que se intensificou o embate entre a religiosidade popular e a disciplina ultramontana. Determinado a intervir, o bispo dirigiu-se ao santuário de Barro Preto, buscando o controle da romaria do Divino Pai Eterno, episódio descrito por Vaz (1997, p. 85).

Tendo já assumido o governo da diocese um mês após ter ocorrido a romaria anual, D. Eduardo perguntou ao tesoureiro da irmandade pela renda da festa, pelo cofre, pelo livro de contas e compromissos. Quanto aos livros, apareceu apenas o de compromisso, contendo apenas um simples visto feito por D. Cláudio durante visita pastoral, as anotações indicavam a distribuição da renda entre os membros da irmandade. O dinheiro arrecadado na festa, vinte e dois contos, nunca apareceu, pois tinha sido investido na compra de bois.

Nota-se então, que os principais propulsores do conflito entre o bispo e os controladores da romaria foram de aspectos financeiros, pois a Igreja necessitava de uma fonte de rendas própria. Percebe-se que para dirimir os conflitos econômicos entre os interesses eclesiais e o desejo dos coronéis locais, foram necessárias algumas conversas e concessões da parte da Igreja, para que se evitasse contendas maiores. Assim, o bispo passava a nomear os componentes indicados pelos coronéis locais, e

estes deveriam prestar contas ao vigário da paróquia.

Sabendo-se que é parte da tarefa do sacerdote indicar ou criar a doutrina a ser seguida, segundo Weber (2009, p. 314),

Em todo caso, porém, o sacerdócio é incumbido da tarefa de determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou a velha doutrina defendida contra os ataques proféticos, de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua própria soberania. Nem sempre é a ameaça aguda ocasionada por uma profecia diretamente voltada contra os sacerdotes que faz fluir esse processo, antiquíssimo na Índia. Também o puro interesse na consolidação da própria posição contra possíveis ataques e a necessidade de assegurar a própria prática contra o ceticismo dos leigos podem levar a resultados semelhantes.

No contexto goiano, a tentativa de uniformização das práticas religiosas implicou a orientação das festividades e cultos populares para os santos católicos, de acordo com as diretrizes da Igreja. Festas, celebrações e procissões passaram a ser organizadas conforme o calendário litúrgico e os princípios do ultramontanismo. A Igreja também intensificou sua atuação na educação, criando escolas e seminários para moldar a população segundo os valores católicos. O clero, especialmente bispos e padres, consolidou-se como figura central na evangelização e na regulamentação das práticas religiosas, contribuindo para um catolicismo mais centralizado.

Em Goiás, esse processo de romanização pôde ser observado tanto nas cidades maiores quanto nas comunidades isoladas. As autoridades eclesiásticas buscavam estruturar a fé católica de maneira organizada, definindo liturgias padronizadas, construindo igrejas imponentes e restringindo rituais populares com elementos indígenas e africanos, como as festas de santos locais. As Congadas de Catalão, por exemplo, representam uma dessas expressões, em que a devoção a Nossa Senhora do Rosário é celebrada por meio de cortejos, danças e cantos de matriz afro-brasileira, configurando um espaço de resistência cultural que, apesar disso, sofreu tentativas de enquadramento pela Igreja, Ferreira (2021, p. 117). Nesse contexto, a romanização buscava integrar essas práticas ao sistema religioso oficial, mantendo alguma ligação com tradições locais, mas sob a direção da Igreja e muitas vezes adaptadas.



Ao longo do tempo, a Igreja Católica em Goiás procurou consolidar seu poder sobre a religiosidade popular, organizando festividades de santos e moldando práticas locais para se conformarem à doutrina oficial. Entretanto, apesar da romanização, o sincretismo entre crenças africanas, indígenas e católicas permaneceu vivo em muitos lugares. Cultos a santos como Nossa Senhora do Rosário se mesclaram com práticas locais, tornando-se manifestações de fé profundamente enraizadas na cultura goiana.

As festas religiosas, sobretudo aquelas ligadas ao culto de santas, continuaram a ser momentos de expressão cultural e resiliência comunitária. A Igreja, mesmo buscando romanizá-las, teve que lidar com dinâmicas culturais próprias, como as procissões e romarias, heranças de Portugal. Como observa Del Priore (1994, p. 23):

Tais atos devocionais irradiaram-se da Bahia, pelas mãos dos missionários e inundaram a colônia. Assim, São Jorge a cavalo, acompanhado de guarnições militares e autoridades, São Sebastião, padroeiro contra a peste, a fome e a guerra, Santo Antônio casamenteiro, Corpo de Deus e Almas, entre outros, cruzavam as vilas de diferentes capitanias de Norte a Sul.

Assim como em outras regiões do Brasil, o catolicismo popular contribuiu para a formação das identidades locais. A romanização buscou adaptar a religiosidade popular aos valores da Igreja Católica, ainda que nem sempre preservasse os elementos da cultura regional. Mesmo com essas medidas, a religiosidade popular goiana manteve identidade própria, mesclando tradições e criando uma expressão de fé que, embora muitas vezes alinhada à Igreja, refletia modos de vida e costumes do interior do Brasil.

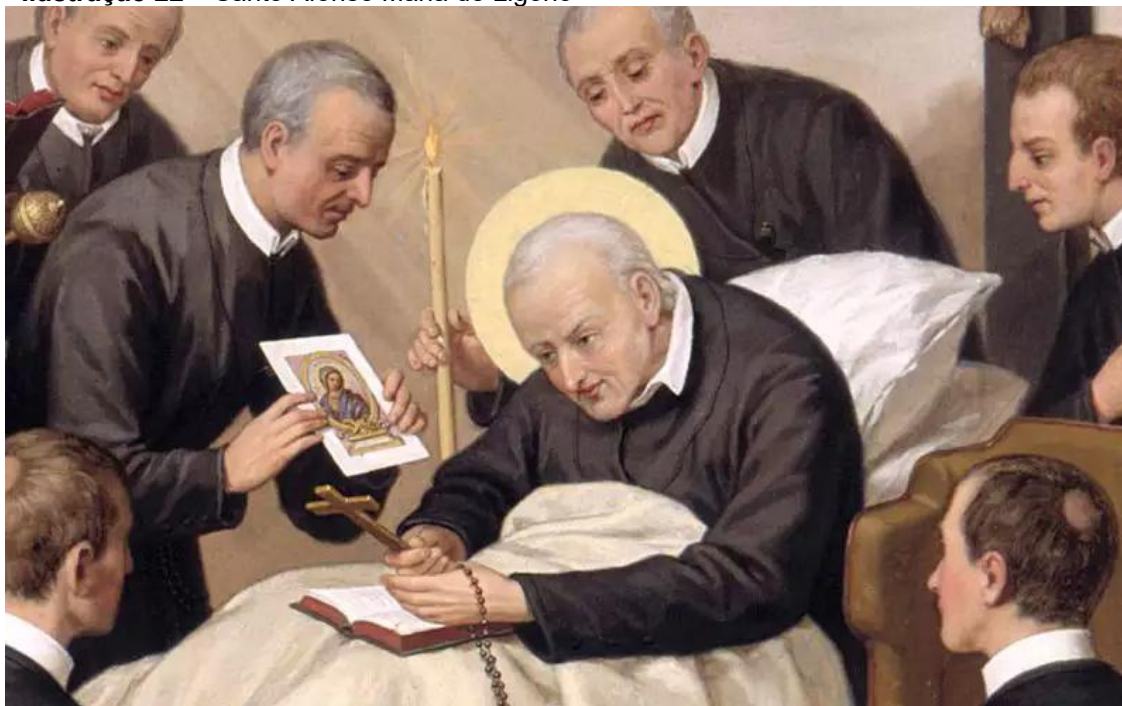
À luz dessa análise, a estratégia de D. Eduardo pode ser compreendida como uma tentativa de centralizar e normatizar a fé popular em sua diocese. Diante da escassez de clero, iniciou uma reforma eclesial que culminou, em 1894, com sua viagem a Roma, obtendo da Santa Sé a vinda dos missionários redentoristas bávaros, que assumiram a administração dos principais santuários e romarias, consolidando o projeto de romanização em Goiás.

## 2.2 A ação redentorista nos rincões do Brasil

Os redentoristas fazem parte de uma ordem religiosa fundada no século XVIII, com uma missão evangelizadora voltada para a renovação da Igreja Católica, especialmente entre os pobres e em áreas afastadas.

A Congregação do Santíssimo Redentor, conhecida como Ordem dos Redentoristas, foi fundada em 1732 por Santo Afonso Maria de Ligório, ou na grafia original, *Afonsus Marie Antony John Francis Cosmos Damien Michael Angelo Gaspard de Liguori*, Bispo e Doutor da Igreja, nascido em 27 de setembro de 1696, em Marianella, perto de Nápoles, no Sul da Itália (Ilustração 22), em uma família nobre napolitana. Deixou a carreira jurídica ao perceber o abandono espiritual das classes mais pobres e a frieza pastoral do clero secular de seu tempo. Em meio ao contexto europeu do século XVIII — marcado pelo racionalismo iluminista — o fundador dos redentoristas propôs uma renovação missionária baseada na misericórdia e na proximidade com os pobres.

**Ilustração 22** – Santo Afonso Maria de Ligório



**Fonte:** <https://www.a12.com/redentoristas/santos-e-beatos/santo-afonso-de-ligorio>

O contexto histórico-religioso da fundação é significativo: a Igreja Católica enfrentava tensões internas e externas. De um lado, o avanço do pensamento iluminista colocava em xeque as tradições religiosas e a autoridade da Igreja; de outro, crescia a necessidade de evangelização das populações rurais e periféricas, que viviam à margem das estruturas eclesiais formais. Foi nesse cenário que Santo Afonso organizou uma congregação voltada para a evangelização dos mais carentes, especialmente os pobres das zonas rurais. A missão redentorista ficou sintetizada em seu lema: *Evangelizare pauperibus misit me* — “Enviou-me para evangelizar os pobres” Lc (4:18), e na frase bíblica que inspira a congregação: *Copiosa apud eum redemptio* — “Junto dele há abundante redenção” Sl (130:7).

A proposta pastoral dos redentoristas consistia na realização de missões populares, na administração dos sacramentos e na promoção da devoção mariana, especialmente sob o título do Perpétuo Socorro. Afonso desenvolveu também uma nova abordagem teológica e moral, contrária ao rigorismo jansenista<sup>30</sup> e centrada na misericórdia de Deus. Sua teologia moral, marcada por um profundo senso pastoral e realismo humano, tornou-se referência na Igreja Católica e lhe rendeu o título de Doutor da Igreja em 1871.

O impacto sociocultural da Congregação do Santíssimo Redentor estendeu-se por diversos países e contextos, sempre com forte presença nas camadas populares. Promoveram não apenas a assistência espiritual, mas também a construção de igrejas, escolas e centros de formação, além de uma intensa produção editorial de cunho devocional e catequético. Segundo Barbosa (2013, p. 56), a Ordem Redentorista chegou ao Brasil no dia 21 de outubro de 1894, no Rio de Janeiro, assim seguindo para São Paulo, chegando os designados a Aparecida no dia 28 de outubro, e os que foram

---

<sup>30</sup> **Rigorismo jansenista** - se desenvolveu no século XVII e XVIII, com raízes nas ideias de Santo Agostinho sobre a graça e a livre vontade, defendia uma visão pessimista da natureza humana, enfatizando a necessidade da graça divina para a salvação e a condenação da maioria das pessoas por causa do pecado original. O rigorismo jansenista também se manifestava em uma preocupação mórbida com o Inferno, a pureza sexual, o rigor moral e a autoridade clerical. Santos (2011, p.19)

destinados para Goiás seguiram para Uberaba, indo a cavalo até chegarem a Campininhas no dia 12 de dezembro.

Vinda da Alemanha, como parte de um esforço da Santa Sé para reforçar o processo de romanização da fé católica local, sua atuação nas regiões centrais e periféricas do país teve papel decisivo na consolidação de uma religiosidade alinhada às diretrizes do Vaticano, o que incluiu, muitas vezes, a repressão de manifestações religiosas consideradas não institucionais ou excessivamente populares, como as romarias espontâneas e as devoções surgidas de visões, como as aparições da santa Menina na região do Engenho Velho, antiga Bonfim, por exemplo – sobre as quais trataremos adiante.

A ordem se espalhou rapidamente pelo Brasil, e em Goiás, eles desempenharam um papel significativo na propagação de determinadas imagens e narrativas religiosas, que foram incorporadas ao imaginário popular da região. Como aponta Gomes Filho (2012, p.144):

A missão redentorista em Goiás, inicialmente, se organizou da seguinte forma: um padre na paróquia de Campininha e os demais realizando as chamadas “desobrigas” em lombos de burros pelo interior do estado: “seis meses na missão, seis meses em casa, por causa da chuva”, foi o acordo estabelecido por Padre Wiggermann com Dom Eduardo, ainda na Alemanha.

O progresso espontâneo da religiosidade popular desenvolvido no Brasil e em Goiás, sofreu alguns colapsos com a interferência do poder eclesiástico nos festejos tradicionais regionais, e, as tentativas de impor o modelo do catolicismo oficial, muitas vezes esbarrou nos hábitos das irmandades leigas locais como afirma Gomes Filho, em sua obra mais recente (2020, p. 53),

a entrada dos ideais ultramontanos se deu com formação e substituição de bispos, que, por sua vez, empreendiam transformações na formação do clero e administração eclesiástica junto às irmandades leigas em suas respectivas dioceses, todavia, não sem encontrar resistências e diversos conflitos.

Com a chegada dos missionários redentoristas a Goiás, torna-se evidente a importância dessa ação pastoral junto à comunidade. Essas

visitas em desobriga do capelão, as passagens rápidas e espaçadas dos padres missionários e as visitas de romaria fechavam o ciclo de momentos em que os camponeses escutavam da Igreja a sua doutrina e recebiam dela algum sacramento, Brandão (1985, p. 22).

E como missionários, “os redentoristas procuraram cumprir seu papel de evangelizadores, levando os ensinamentos cristãos e tentando cristianizar os festejos populares” Gomes Filho (2018, p. 145). Assim, a romanização que implicava na modificação de costumes locais, aconteceu também com embates e disputas, mas, estas missões na região, ao longo do tempo acabaram desarmando opiniões que se opunham à ação da Igreja à época tratada neste estudo. Tal afirmação é refletida na atuação clerical redentorista em prol do desenvolvimento da educação goiana, haja vista as escolas criadas e o incentivo advindo deles ao aprimoramento intelectual goiano.

Em Goiás, a ação redentorista se expandiu rapidamente, com a fundação de seminários, casas missionárias, escolas e a publicação de periódicos como o Santuário da Trindade (1922–1931), veículo destinado a difundir a fé católica, combater ‘heresias’ e consolidar a hegemonia da Igreja no interior, Silva (2017, p. 88). Nesse ínterim, a atuação de missionários como Pe. Pelágio Sauter, que percorreu povoados distantes levando sacramentos e pregando missões, criou um elo profundo entre o modelo de catolicismo romanizado e o povo do interior, Silva (2017, p. 95).

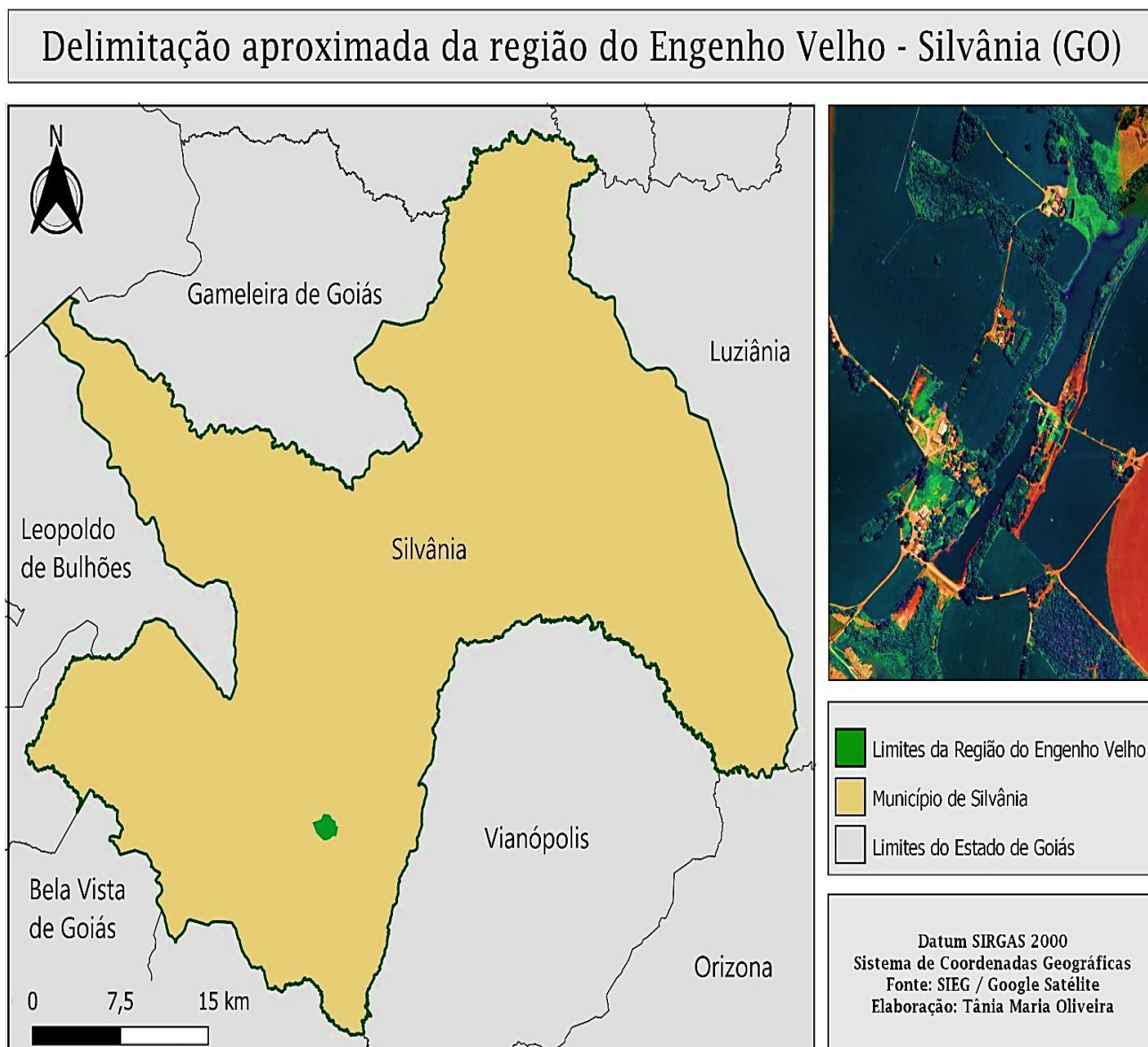
No entanto, a partir de medidas eclesiásticas adotadas pelas dioceses, no intuito de adequar os festejos populares às leis da Igreja, extinguiu-se muitas irmandades leigas e até romarias. Um exemplo disso é o que ocorreu na região de Bonfim que, de acordo com Nascimento (2021, p. 73)

o resultado, além do apagamento das associações leigas, fundadas no século XVIII e XIX, o silenciamento e a supressão do culto a Nossa Senhora do Rosário, Divino Espírito Santo e São Benedito com cavalhadas, folias, juizado, reinado, congadas e império

Exemplo marcante desse processo ocorreu no município de Silvânia, quando, o governo diocesano esteve sob a liderança de dois bispos que imprimiram caráter decisivo à reforma católica em Goiás. Dom Eduardo Duarte e Silva (1891–1907) articulador da vinda dos redentoristas e a criação de instituições de formação do clero,

alinhando-se ao ultramontanismo, Azzi (2008, p. 243). E, seu sucessor, Dom Prudêncio Gomes da Silva (1907–1922), mantenedor da mesma linha de ação, apoiando-se na obra dos missionários e fortalecendo o combate às práticas consideradas supersticiosas. Nesse sentido, é válido ressaltar que foi neste período e sob o governo diocesano de ambos, que ocorreram as supostas aparições da Santa Menina, na região do Engenho Velho (Ilustração 23 e 24).

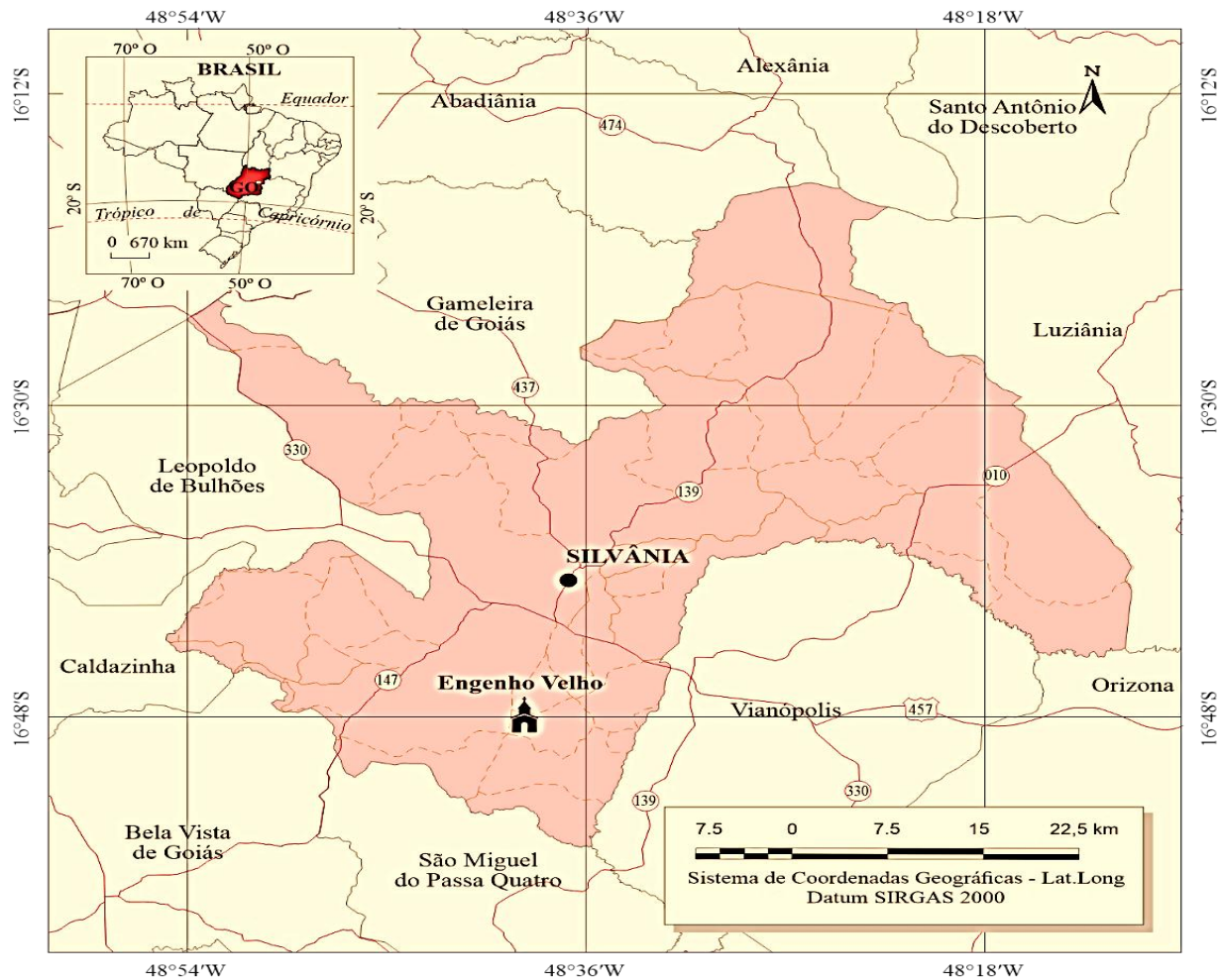
**Ilustração 23.** Delimitação aproximada da região do Engenho Velho



**Autor:** OLIVEIRA, Tania Maria de. Julho/2025



**Ilustração 24.** Mapa de localização – Silvânia e a região do Engenho Velho



**Estado de Goiás: Localização de Silvânia**



**LEGENDA**

- Sede municipal
- Rodovias pavimentadas
- Rodovias revestimento primário
- - - Rodovias leito natural
- Prefixo de estrada estadual
- Prefixo de estrada federal

**FONTE:**

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - Departamento de Geociências (IBGE) - BC250 - Base Contínua do Brasil. Rio de Janeiro, 2019. Escala 1:250.000. Disponível: [http://www.metadados.geo.ibge.gov.br/geonetwork\\_ibge/srv/por/metadata.show?uuid=b6587519-14cc-4b00-97b0-e2e6e380687](http://www.metadados.geo.ibge.gov.br/geonetwork_ibge/srv/por/metadata.show?uuid=b6587519-14cc-4b00-97b0-e2e6e380687). Acesso em: 22 abr. 2021. (Base Cartográfica).

**Cartografia Digital**

Ícaro Felipe Soares Rodrigues

Tendo em vista que, nessa época a realidade paroquial ainda era marcada pela presença de padres seculares de longa permanência, em Silvânia, a paróquia do Senhor do Bonfim estava sob o cuidado do Pe. Gomes Pereira da Silva, cuja atuação refletia um modelo de clero pré-romanização: próximo do povo, tolerante às práticas devocionais populares e menos inclinado à imposição de normas rígidas. Sua presença marca a transição entre um catolicismo mais tradicional/popular e o projeto ultramontano que se consolidaria depois. Ao falecer, deixou bens que permitiram obras posteriores, inclusive os recursos que seu sucessor usaria para reformar a matriz em 1915.

Após sua morte, foi nomeado para sucedê-lo na paróquia de Silvânia, o Pe. Salomão Pinto Vieira<sup>31</sup>, em 5 de janeiro de 1915, Livro do Tombo I (1915, Folha 3), representando a entrada plena da disciplina romanizadora. Como ex-reitor do seminário diocesano, Pe. Salomão iniciou ampla reforma na matriz, financiada pelos recursos deixados pelo Pe. Gomes, incluindo reconstrução do altar-mor, instalação de gradis e construção da torre dos sinos, Livro do Tombo I (1915, Folha 15). Em 1920, adquiriu uma nova imagem do Senhor do Bonfim, vinda do Rio de Janeiro, Livro do Tombo I (1920, Folha 27). Sua atuação refletia a obediência às normas e a vigilância sobre práticas populares.

---

<sup>31</sup> Padre “Salomão Pinto Vieira nasceu em Santiago de Besteiros, concelho de Tondela, Portugal. Em 1896, com 14 anos, fez uma primeira viagem ao Brasil, na companhia de um amigo do seu pai, mas não se tendo adaptado, regressou no Verão de 1897. Dedicado ao sacerdócio, frequentou os seminários de Viseu e Beja, tendo-se ordenado padre em Évora e celebrando a sua ‘missa nova’ em Bo Aldeia em 06.08.1906. Paroquiou e foi professor do ensino primário em Salreu, Cadima (Cantanhede) e no Banho (hoje Termas de S. Pedro do Sul). Em 1910, após a Proclamação da República, foi perseguido pelos esbirros da primeira República, acusado de perturbação da ordem pública com os seus sermões, detido e preso, na Semana Santa de 1911, tendo estado em prisão até Junho desse ano. Solto depois desses eventos, continuou a pregar e, não se sentindo seguro, embarcou para o Brasil em finais (dezembro) de 1911, deixando a sua família inconsolável. A partir daí a sua vida decorreu no Brasil, em localidades diversas. Voltou a Portugal em 1931, onde esteve de junho até setembro, tendo depois regressado ao Brasil com intenção de voltar definitivamente. Porém uma doença pulmonar atacou-o fortemente e acabou por falecer aí em 16.10.1933, e do nosso conhecimento, foi sepultado no cemitério de Campos de Jordão” (depoimento obtido por Lucas Pedro do Nascimento, com o sobrinho e homônimo Salomão Pinto Vieira via e-mail, em 18/02/2021). Nascimento (2021, p. 293)

**Ilustração 25** – Padre Salomão Pinto Vieira



**Fonte:** <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=>

De acordo com o Livro do Tombo I (1915, Folha 42), em 1912 o Padre Salomão soube do caso da Santa do Engenho Velho e já havia concluído que era ‘embuste’. E em 1913 visitando Monsenhor Gomes entre julho e agosto, soube “a verdade dos fatos e a sua condenação”. Quando ele chegou, a devoção ainda não havia sido extinta e segundo seu relato, de vez em quando em maio, se reunia gente na capela, rezavam, cantavam e faziam procissões.

Há 400 metros da capela, Padre Salomão assentou e benzeu um cruzeiro, onde as pessoas às vezes rezavam o terço. Pensou que desviando a devoção, a encaminharia por seu “verdadeiro sentido”. Provavelmente isso foi antes de 1917, pois nesse ano o bispo durante a visita ouviu o caso do padre e o repreendeu. No entanto, Padre Salomão achou a repreensão justa uma vez que, não tinha cumprido o que o bispo havia

determinado desde 05 de abril de 1909. O bispo mandou lavrar em ata a condenação sobre a devoção e a aparição da santa, pois ele considerava ilusão de uns e credence de outros.

As pessoas foram proibidas de ir ao Engenho Velho por motivos de religião. Os padres foram proibidos de benzer imagens para o Engenho Velho e celebrar as missas. Em 1917, após a visita do bispo, o padre levou a imagem do crucificado, fechou a porta e levou a chave embora, deixando a capela só com um nicho, uma caixa vazia e quatro castiçais. Essa ação não surtiu o efeito pois, um mineiro que vivia nas proximidades, arrombou a porta e continuou as rezas. Nesse momento, o Padre entendeu que era preciso ir devagar.

Como transcrito anteriormente, em 1920 Padre Salomão encontrou com o professor ambulante João Messias Castello Américo, recebeu dele o jornal o lidador e só então teve acesso a portaria a que se referia o bispo. Portaria de 03 de março de 1909. Ainda em 1920, Padre Salomão dizia que um mineiro ‘tresloucado’, de uns 30 anos, que vivia perto da capela mantinha a “grosseira superstição”. Por isso ele tentou destruir a capela e edificar outra, há uma légua de distância, mas em vão.

O conflito permaneceu e o ano de 1920 findou com poucos resultados, muitos conflitos entre as famílias e desmoralização das moças que afirmavam terem visto a Santa Menina e seus relatos foram considerados por Padre Salomão, como “grosseiras supertições”, Livro do Tombo I (p. 43). No tópico seguinte, descreveremos como foi o início dessa devoção popular.

### 2.3 . A romaria do Engenho Velho: *A glória desta santa é uma glória milagrosa*

A romaria pode ser compreendida como uma manifestação de religiosidade popular que envolve o deslocamento de fiéis a um lugar considerado sagrado, geralmente em busca de bênçãos, graças ou em cumprimento de promessas.

O termo deriva de “Roma”, cidade que, na cristandade ocidental, se consolidou como destino privilegiado de peregrinações devido à centralidade do papado e ao culto aos mártires, especialmente após 330 d.C. quando o imperador Constantino deu início a construção de basílicas e santuários, que depois serviriam de locais de jornadas de fé, em busca de visitação aos túmulos dos mártires Pedro e Paulo e outros santos martirizados no século I do Cristianismo. No entanto, é importante salientar que, embora o termo romaria surja em alusão a Roma, as caminhadas, peregrinações ou jornadas em busca de conexão com o sagrado, existem desde os primórdios da humanidade, como já descreveram Mircea Eliade (1993), Leroi-Gourhan (1964) e Julien Ries (1995).

Como afirma Franzin,

As romarias cristãs surgem, assim, a partir do ano 380 d.C., quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano, na época do imperador Teodósio I. O período da *Pax* (Paz) Romana contribuiu para que os cidadãos e as cidadãs do império pudessem viajar com certa segurança pelo território romano até o Oriente Médio. (2019, p. 26)

A palavra *romaria* é, por si mesma, carregada de sentidos que ultrapassam o âmbito etimológico e se abrem a interpretações simbólicas. Sua origem como já mencionado, remonta à prática de se dirigir ao centro da cristandade ocidental e sede da autoridade papal, entretanto, ao ser apropriada pelo catolicismo popular, especialmente no Brasil, o termo passou a designar não apenas a ida a Roma, mas qualquer deslocamento devocional em direção a um lugar considerado sagrado, onde a presença do divino se torna sensivelmente experimentada.

Nessa apropriação popular, a própria grafia do termo *romaria* pode sugerir um trocadilho revelador: em sua composição encontram-se “Roma” e “Maria”, ou seja, a conjunção simbólica entre a instituição eclesial e a devoção popular. Nesse sentido, “Roma” representaria a dimensão normativa, institucional e universal da Igreja Católica, que prescreve dogmas, ritos e disciplina, enquanto “Maria”, por sua vez, evoca a dimensão afetiva, intercessora e próxima da religiosidade popular, sendo a figura materna à qual o povo recorre em busca de acolhimento e esperança.

Assim, a romaria também pode ser compreendida como uma síntese que une esses dois polos: o de Roma Igreja, com seu peso de tradição e autoridade, e o de Maria da fé popular, com sua carga de afeto, emoção e proximidade com a vida cotidiana. Essa leitura simbólica permite reconhecer que a romaria, mais do que uma peregrinação, é um espaço de tensão e de encontro entre o oficial e o vivido, entre a norma e a experiência, entre a imposição da instituição e a criatividade da devoção popular.

No Brasil, a tradição das romarias chegou trazida pelos portugueses no período colonial e herdou delas muitas características, assumindo contornos próprios, associados tanto à devoção mariana e aos santos de especial veneração popular, quanto à fusão de elementos culturais indígenas, africanos e ibéricos.

Mais do que um simples ato de fé individual, a romaria constitui-se como um fenômeno coletivo que articula dimensões espirituais, sociais, culturais e até econômicas. Ela expressa a busca de proximidade com o sagrado, mas também reforça identidades comunitárias, promove encontros festivos e reitera tradições transmitidas oralmente ao longo das gerações. Podendo ser entendida como um espaço simbólico no qual se entrelaçam a devoção religiosa, a memória coletiva e a resistência cultural. Destarte, Sanchis (1992, p. 86) define as romarias como:

Um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encanto – imersão na natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um ‘Santo’: santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, danças; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria.



As primeiras romarias de que se tem registro no Brasil, datam dos séculos XVII e XVIII. Como alguns exemplos temos, a romaria de Bom Jesus da Lapa, no sertão baiano (1691); Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo (1717); Nossa Senhora d'Abadia do Muquém, em Goiás (1748); Senhor do Bonfim, em Salvador, na Bahia (1750); São Francisco das Chagas, em Canindé, no Ceará (1775); Nossa Senhora do Círio de Nazaré, no Pará (1793). Uma acentuada peregrinação aos santuários, ocorreu no século XVIII em razão do ciclo do ouro e consequentemente do crescimento migratório, principalmente em direção às regiões dos sertões, onde havia as minas de ouro e, também, escassez de ordens religiosas. Estas por sua vez, ocupadas em evangelizar o litoral deixava o sertão mais para os leigos do que para os clérigos.

No sertão, as romarias ali nascidas, mantinham formas de devoção popular e se desenvolviam com expressões culturais do povo. Segundo Rosendahl (1997, p.144),

As imagens eram encontradas por pescadores, índios, aventureiros, e o aspecto milagroso da aparição da imagem evidenciava a vontade divina que escolhera esse lugar para ser destinado ao culto. [...] elas representam uma tentativa popular de valorização da fé e da moral católica, em oposição aos males trazidos pelo ouro.

Já no final do século XIX, a Igreja incomodada com o afastamento que o catolicismo brasileiro apresentava em relação à doutrina oficial, buscou retomar o controle das romarias do sertão, submetendo-as ao crivo da romanização e delegando aos bispos esse processo que teve como consequência, a rejeição de muito dos valores culturais negros e indígenas.

Em Goiás, as primeiras romarias surgiram no século XVIII, no contexto da explosão aurífera regional, a partir da chegada das bandeiras paulistas, das missões jesuíticas e da vinda de muitos imigrantes, sobretudo portugueses que fugiam da crise econômica e social que assolava seu país, e era provocada em boa parte por acordos comerciais desfavoráveis, principalmente com a Inglaterra como o Tratado de Methuen<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> “Já em Portugal, o principal produto de exportação era o vinho, que sofreu no século 16 violenta competição com o vinho francês, prevalecendo esse último. Em guerra permanente com a Espanha, Portugal foi constrangido em 1705 à assinatura do contrato comercial conhecido como *Tratado de Methuen*, no qual procurava salvar sua indústria vinhateira a troco de exclusividade com a Inglaterra na

Nessa perspectiva, para compreender a origem da romaria do Engenho Velho, região da atual Silvânia, Goiás, é necessário identificar o histórico de uma conhecida, valorosa e respeitada família dessa região, proprietária das terras onde ocorreu o caso das aparições da *Santa Menina* e, onde existe uma capela em que os descendentes e moradores circunvizinhos, se reúnem para missas, terços e festejos da comunidade. Tomaremos como referência para o histórico dessa família o livro escrito por um de seus descendentes, o Padre Jovandir Batista da Silva, intitulado “Família Batista – dos mistérios universais aos contos regionais”.

Segundo o Pe. Jovandir Silva (1999, p. 45-54), a história da família Batista tem início na cidade de Patos de Minas, por volta do ano de 1850, onde um jovem aventureiro daquela cidade por nome João Batista da Silva, com seus 17 anos, órfão de pai, tendo apenas a mãe e não se sabe com certeza se tinha irmãos, foi convidado pelo afamado boiadeiro Francisco ou simplesmente Xico Mineiro<sup>33</sup>, para ajudá-lo a atravessar a cidade com uma grande boiada. João, empolgado atravessou não só a cidade, mas o Estado de Minas Gerais e, em busca de uma nova história, deixou tudo para trás e em Goiás iniciou a grande família Batista. De acordo com Silva (1999, p.47),

Francisco revoltado disse aos gritos que não queria confusão com pai de ninguém. Ele no mesmo tom disse que poderia ficar tranquilo, pois não tinha pai, apenas mãe, e esta posteriormente entenderia o seu ato, pois já havia dito a ela que qualquer hora sairia atrás de uma dessas boiadas. Francisco então percebe a carência daquele rapaz que não tinha muitos companheiros, amigos, apenas a pobre mãe que apesar de ser a única pessoa<sup>34</sup> que tinha, queria também deixá-la.

---

compra de seus tecidos e ferragens. No fim das contas, grande parcela de ouro extraído em Goiás serviu para o pagamento das indústrias inglesas, fomentando em boa escala a famosa Revolução Industrial da Inglaterra e por essa forma irrigando as sementes do atual sistema econômico capitalista. Depois da Independência do Brasil, eram tão grandes as dívidas externas do Brasil para com a Inglaterra, que as minas de ouro goianas e as de Minas Gerais foram oferecidas aos capitais ingleses como forma de pagamento da dívida nacional, com pouco sucesso ao que parece.” Bertran (2002, p. 54-55)

<sup>33</sup> Francisco é o nome dado ao boiadeiro que compõe esta história. Não se sabe seu nome verdadeiro. Joana Batista (filha de Leonso), acha que é José Maria. Nesta história, para poetizar melhor o sentido, vou chamá-lo de Francisco, o Xico Mineiro. Silva (1999, p. 45).

<sup>34</sup> Aqui ocorre uma situação distinta, ao mesmo tempo em que é dito que João Batista só tinha a mãe, um pouco adiante é descrito um diálogo entre Francisco e João e, na oportunidade quando perguntado pelo boiadeiro se tinha irmãos, João responde que sim, tinha dois mas não sabia por onde andavam. (Silva, 1999, p. 47).

Depois de alguns dias de viagem, Francisco, João Batista e a peonada chegaram à fazenda Alegria, município de Bonfim, interior de Goiás. Nesta fazenda, João foi acolhido por Dona Ana ou simplesmente D'nana, que doravante tornou-se sua mãe afetiva, tendo em vista que ela o acolheu carinhosamente ao saber que se tratava de alguém desassistido de família. Com o passar dos anos, João tornou-se o boiadeiro forte na fazenda de D'nana. Sobre o início de sua numerosa família, existem duas versões descritas no livro de Padre Jovandir (1999). A primeira, faz saber que em uma de suas viagens conduzindo as boiadas, se deparou com uma indígena<sup>35</sup> e não havendo ela lhe dito o nome, partiu dele a ideia de chamá-la de Joana, mais tarde ela se tornou sua esposa, embora não busquemos comprovações, por fugir do escopo da presente pesquisa.

A outra versão segundo Silva, é contada por uma das netas de João Batista, filha de Leonso. Ela conta que Joana, é filha da senhora D'nana, a dona da fazenda onde primeiro João chegou. Sendo correta essa ou a versão anterior, fato é que João Batista teve como companheira uma senhora chamada Joana, e foi a partir de então que firmou sua vida de fazendeiro. De acordo com Silva, os registros de batismos dos filhos de João Batista, constam o nome da mãe como Joana de Araújo Mello, ao que tudo indica não houve um casamento formal deste casal.

Após essa união teve início a história de um grande fazendeiro, respeitado e possuidor de muitas terras. A terra era vazia, tudo mato. Para ser dono de uma certa extensão bastava defini-la e se dizer dono, Silva (1999, p. 54). De João Batista da Silva e Joana de Araújo Mello nasceram treze filhos, seis homens e sete mulheres, são eles: Maria Gesuína Batista da Silva; Maria das Dores Batista da Silva; Antônio Batista da Silva; Ana Batista da Silva; Isolina Batista da Silva; Isordina Batista da Silva; Idalina Batista da Silva; Idelonso Batista da Silva; Maria Cândida Batista da Silva; João Batista

---

<sup>35</sup> Silva destaca, que, é importante lembrar a história de porque esses índios vieram para essa região, pois suas origens são de mata fechada, estilo selvagem, mas agora muito já foi mudado. Eles vieram para o sertão devido os portugueses bandeirantes terem invadido as colônias indígenas e os expulsado para outras regiões. (Silva, 1999, p. 51)

da Silva (Batistinha); Leonso Batista da Silva; Alonso Batista da Silva e Geronso Batista da Silva.

Após a morte de dona Joana, João Batista já com idade avançada, ficou muito sentido e decidiu entregar a fazenda a seus filhos. Assim, concluímos que o garoto isolado do interior do Triângulo Mineiro, conseguiu realizar seu sonho de ser boiadeiro e no interior de Goiás constituiu família, se tornou muito rico e deixou como legado uma numerosa descendência. (Ilustração 25 e 26)

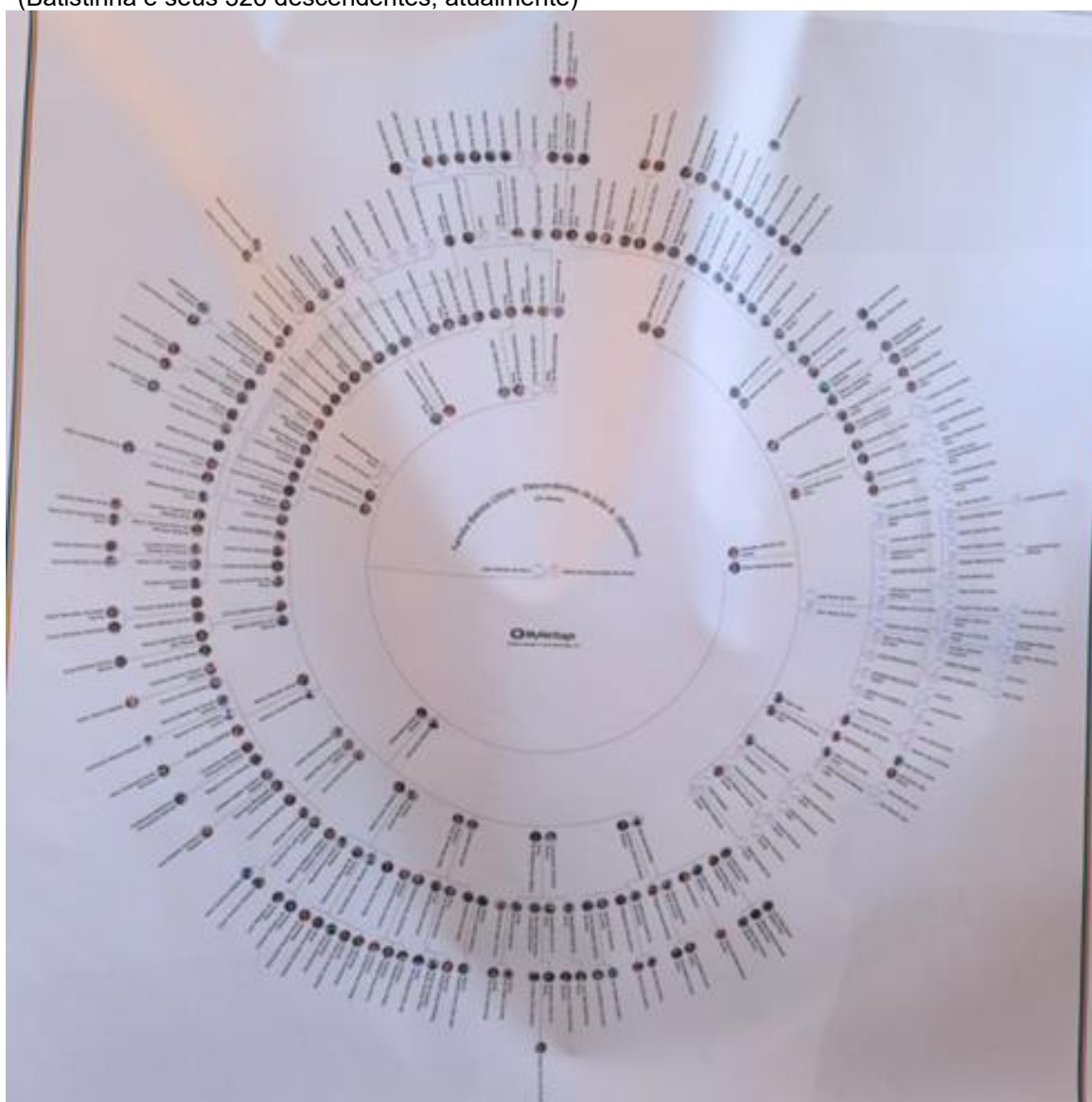
**Ilustração 26** – Festa da Família Batista – Engenho Velho/2024



**Fonte** – OLIVEIRA, Tania Maria de (junho/2024)

Descendência esta onde, alguns integrantes com quem consegui falar, preferiram não entrar em detalhes sobre os acontecimentos envolvendo as supostas aparições da santa menina. Embora tenham sido extremamente cordiais e receptivos em suas propriedades, inclusive durante o festejo de encontro da família (ilustração 25), realizado na área de convivência da atual Capela do Engenho Velho, preferiram fazerem a entrega do livro que relata a história da família e que foi escrito por um de seus integrantes, deixando claro que a versão por eles aceita é a contida no referido exemplar.

**Ilustração 27** – Mandala com a árvore genealógica - João Batista (Filho)  
(Batistinha e seus 326 descendentes, atualmente)



**Fonte** – OLIVEIRA, Tania Maria de (junho/2024)

Em relação ao nome do local donde se originou essa numerosa família, não se tem fontes que indicam concretamente o porquê do nome Engenho Velho, mas, sabe-se que os primeiros moradores desta região trabalhavam com a moagem da cana e talvez por isso, tenha derivado daí esse nome. Embora a história do velho Batistão tenha se sobressaído, o mais velho proprietário da região é conhecido por senhor Chandico e além dele, a conhecida D'nana e o Sr. Antônio Zacarias. Destes, não se tem história da descendência.

Se havia engenho para a moagem de cana, havia também a necessidade de numerosa mão de obra e a utilização do sistema escravocrata era a característica forte do país nesta época. Como não havia a cerca de arame, com a chegada dos grandes boiadeiros tornou-se impossível garantir a defesa de uma grande área de lavoura. Silva (1999) afirma que,

A boiada então, fez parar a moagem de cana. O grande engenho foi substituído por um menor, pois uma pequena lavoura de cana, assim como o arroz, o feijão, etc., já era possível pastorear a boiada para não invadi-la e causar a destruição. O velho engenho, construído com madeira de lei, ainda ficara por muito tempo diante dos olhos que por ali passavam, mas apesar de sua dureza, chegara seu fim. Diante dos olhos ele desapareceu, mas continuou presente na mente dos grandes Senhores de Engenho, mas estes também passaram. O nome Engenho Velho jamais passou.

Sobre essa região o que impressiona muito, é o fato deste ponto ter se tornado um forte atrativo religioso a partir de um misterioso e polêmico fato, a história da aparição de uma “santa menina”. Misterioso pois o conto de visões não partiu de uma única pessoa e, polêmico pois, há dois relatos mais comuns sobre os acontecimentos. O primeiro foi descrito pelo Padre Jovandir (1999), que narrou o que ouviu de seus parentes mais velhos ao longo de sua pesquisa para o registro da história de seus antepassados.

Sua descrição para os fatos apresenta ausência de datas e alguns pontos divergentes em relação ao registro oficial da Igreja, contido no Livro do Tombo 01 da Paróquia de Bonfim e no relatório feito pela comissão formada pela diocese de Goiás, para averiguar o acontecido. De acordo com Silva (1999), três meninas sendo elas, Teolina, Maria Luzia e ‘Hirriqueta’ (grafado com “i” mesmo), esta última filha de Chandico



conhecidamente, o morador mais antigo da região, afirmavam verem juntas, uma santa. A seguir a narrativa exata contida no livro de Silva (1999, p.47)

Elas se iludiram tanto com esses aparecimentos, que pessoas importantes, entre as quais o velho Batistão, começou a dar atenção aos comentários das meninas. Já havia muitas pessoas admiradas com o caso da aparição. Agora, com a atenção de pessoas importantes, respeitadas, era sinal de que algo realmente estava acontecendo. A partir de então, a atenção de toda região do Engenho Velho, o restante da família Batista e pessoas de outras regiões do Bonfim, começaram a se voltarem para o caso da santa que aparecia para as três meninas. Essa santa, tida, mais como uma outra menina que após uma terrível febre, não resistira e ali havia sido sepultada, e realmente havia o túmulo desta menina, fazia coisas impossíveis ao mundo humano. O interessante é que apenas as três meninas viam essas coisas impossíveis. Diziam que a santa menina passava sobre espinheiros, sobre lagos, matas, e nenhum mal que com certeza seria provável a um ser humano, acontecia a ela. Já em outro momento, as três meninas mostravam manchas de sangue no chão e diziam que a santa estava sangrando. Isso tudo foi cada vez mais impressionando as pessoas que ali observavam as meninas relatarem as aparições, e com tamanha rapidez, a fama se espalhava cada vez mais pelas regiões do Bonfim. Os fatos chegaram a tal ponto que algumas pessoas tiveram a iniciativa de preservar o túmulo da menina ali no meio daquele campo. Uma bonita cerca de madeira foi feita ao redor do túmulo, uma pequena fonte d'água que havia ao lado foi calçada com pedras, e assim, outros cuidados, outros enfeites, fizeram daquele lugar um ambiente agradável, cada vez mais, novas pessoas se sentiam motivadas a visitarem o local. Um certo dia, uma multidão de pessoas reunidas naquele local levaram um grande susto. As meninas repentinamente se põem a gritar, chamam a atenção do povo e apontam. “ Olha ela ali...” e saem correndo em direção ao observado. Correm pelas pastagens, estradas e sempre dizendo: “ \_ Está ali...”, “ \_ Tá acolá...”, “ \_ Saiu, foi pra lá...”. E assim foram andando, correndo pela região afora sem perceberem o quanto já tinham distanciado do túmulo da menina. Nisto tudo, cada vez mais pessoas juntavam-se atrás das três meninas. Tanto andaram que chegaram à casa do velho Batistão. Deve dar mais ou menos uns cinco quilômetros de distância. Na casa alguns muito cansados, outros não tanto, Batistão leva o maior susto com aquele povão à sua porta. Às pressas abre a porta para saber o que estava havendo e depara com as três meninas gritando, “ \_ Entrou na casa do João Batista...”. Batistão, juntamente com o povo que conseguira entrar na casa põe-se atrás das meninas pela casa afora. No quarto de Batistão, “ \_ Entrou no oratório do João Batista...”. Este era um gigantesco oratório de madeira, que por coincidência estava aberto. Certamente Batistão estava numa de suas longas orações quando o povão chegou. O mais que depressa, Batistão corre e bate com tamanha força a porta do oratório e diz aliviado. “ \_ Se ela entrou aí dentro quero ver ela sair”. O pessoal todo atento, um silêncio permanece por alguns instantes, mas as meninas novamente fazem a festa. “ \_ Olha ela lá...” Apontam rumo a janela do quarto, mas do lado de fora da casa. Assim, sem mais sem menos, sai aquele povão e se põe a correr na esperança de ver alguma coisa. Mas até o momento, apenas as três meninas viram o mistério. O velho Batistão, um tanto quanto sem entender, e um pouco impaciente, decide dar um novo rumo àquela história. João Batista, juntamente com outros fazendeiros, mandam chamar várias autoridades, não podendo faltar a presença do bispo, para analisarem o caso. O objetivo era o de dar uma explicação lógica para aquele povo, pois do jeito que estava não podia continuar. A partir de então, começou um longo interrogatório, relatos das situações, investigações dos diversos locais, do túmulo da menina, etc. Um trabalho



bastante demorado, mas apesar de as autoridades ainda não terem uma resposta, não se ouviu dizer que as três meninas tivessem visto alguma coisa.

Por outro lado, a versão oficial da Igreja sobre a aparição da santa, é apresentada pelos párocos de Bonfim respectivamente, padre Gomes e depois seu sucessor padre Salomão Vieira em registros sobre a Santa do Engenho Velho, no Livro do Tombo I, (1915-1928, Folhas 42-43), a saber,

A santa do Engenho Velho – Soube do caso quando em fevereiro de 1912 passei pela primeira vez no bairro campo aberto – campo formoso – passei para Goyaz. Pelo que ouvi, conclui: É embuste. Não tive conhecimento dos actos do governo diocesano sobre este famigerado caso quando fui encarregado dessa Parochia, pois não encontrei no archivo parochial algum documento. Entretanto ouvi de Monsenhor Gomes, anterior vigário, meu antecessor, quando em 1915 estive em Bomfim nos meses de julho e agosto em visita ao mesmo, a verdade dos fatos e a sua condenação. Quando vim para a Parochia procedi de acordo com o que tinha ouvido, mas não sabia os termos precisos e os limites da condenação justissima. Aquela devoção porém não tinha ficado (*ilegivel*), de vez em quando normalmente em maio reunia-se gente lá na capela, rezavam o terço, cantavam, faziam procissões, etc. Pensando que desviando a devoção e encaminhando-a em verdadeiro sentido, terminaria de vez com aquelas coisas revoltantes tendo sido buscado para benzer uma crus colocada numa propriedade vizinha a sudeste da capela e desta distante uns 400 metros, cedi e benzi a crus que foi cercada e ali começaram a rezar às vezes o terço. Quando V. Ex.ª Rev.ma visitou essa parochia em 1917, contei-lhe o caso da cruz e as razões que me moveram, o que me valeu uma justa repreensão do Rev. Bispo por eu não ter cumprido o que V. Ex.ª Rev.ma. havia determinado em 1909 (portaria que não existe no arquivo) e em 3 de março de 1909, pelo que V. Rev. mandou lavar na ata de visita a renovação da condenação daquela devoção, aparição da santa, etc. Em virtude disto tratei de processar pelos meus paroquianos antigos assinantes do “O Lidador” este jornal, desse tempo: Na visita paroquial deste ano de 1920, encontraram-no com o professor ambulante João Messias Castello Américo, e conversando sobre o caso disse-me que possuía o dito nº do jornal. Pedi-o, enviou-me e vou archivá-lo no archivo da parochia, depois de transcrever o que era. Portaria nº 2 manda transcrever no Tombo da Parochia. Do jornal deliberavam (*ilegivel*) oficial da diocese de Goyaz “ O Lidador” de 04 de março de 1909. Governo Diocesano. A “Santa do Bonfim”. Portaria nº 2. Dom Prudêncio Gomes da Silva, por mercê de Deus e da I. C. Apostólica. Bispo da provincia de Goyaz. Aos Rev.ºs párocos e sacerdotes da diocese de Goyaz. Havendo-nos recebido da comissão nomeada pela nossa portaria de 3 de janeiro do corrente ano e composta pelos párocos de Bomfim, Corumbá e Bela Vista e dos Rev. mos Augusto Curado Fleury, Manoel Francisco Bertoldo de Sousa, Major Antônio Caetano do Nascimento, Major Cesar Augusto Gaudie Fleury, José Pires do Prado, o relatório do que se ouviu falar na fazenda “Engenho Velho”. Da Parochia, desta diocese a respeito da chamada “Santa do Bomfim”.

A comissão nomeada pelo Bispo D. Prudêncio, para elaborar o relatório e o laudo sobre as aparições da santa menina, conforme descrito no livro do Tombo 1 ( 1915, Folha 42-44), foi formada pelo Padre Gomes Pereira da Silva, Padre Francisco Xavier da Silva, Padre Antônio Jorge e os cidadãos Dr. Alfredo Augusto Curado Fleury, Coronel Francisco

Bertoldo e Sousa, Major Antônio Caetano do Nascimento, Major Cesar Augusto Gaudie Fleury e José Pires do Prado. Se dirigiram à fazenda Engenho Velho, em uma colina próxima ao capão da Anta, ao Corrego Engenho Velho e à morada do senhor Alexandrino Antônio de Passos que ficava à direita de uma pequena casa em forma de capela. Esta por sua vez, foi construída em junho do ano de 1908. (chega-se a essa data porque o relatório é datado de 1909 e no relato está escrito que a capela teria sido erguida – “em junho do ano passado”).

De acordo com os registros do livro do Tombo I (p. 42-45), ao chegarem ao local havia em torno de 400 pessoas, além de ranchos e barracas nas imediações da construção. Ao questionarem a menina Henriqueta de Passos sobre as visões, ela disse que foi buscar lenha na companhia da sua avó e nesse momento viu uma boneca que ela declarou ser a santa e do lado direito desse local da aparição ou seja, à direita da capela, teria um barranco donde verteria a água que as meninas videntes afirmavam ser milagrosa.

A Comissão visitou também o canavial que ficava próximo e onde teria ocorrido escavações em busca da sepultura da santa menina, que ali teria sido enterrada conforme relatado pelas meninas videntes. Enquanto a comissão buscava informações, notou que todos que ali estavam se portavam de modo muito respeitoso. Em seguida a comissão seguiu para a capela a fim de inquirir os envolvidos no fato e, iniciou os trabalhos pelo senhor João Batista da Silva.

Este, explicou que no dia 2 de maio de 1909 fazia dois anos que várias meninas haviam dito que ali, morava uma boneca. As meninas maiores disseram não se tratar de uma boneca e sim de uma santa ou espírito. Desse modo, o senhor João alegou que ele mesmo nunca viu nada e que tudo o que fez foi, atendendo ao pedido das meninas, cavar para procurar a sepultura embora não tivesse encontrado nada.

Perguntado se sabia de algum milagre ou se a santa ensinava remédio, disse que não sabia de nenhum milagre e que o remédio era a fé e a água. Chegou a comentar sobre a cura de um paraplégico e de uma mulher picada por uma cobra jararacussu, que haviam se curado e ele atribuiu essas curas à santa. Explicou ainda que, tendo sua filha

tido febre e vômito preto, deu-lhe remédios caseiros e fez um voto a Deus e à santa, e ao retornar para casa a filha já estava melhor. Questionado se gostaria de falar mais alguma coisa sobre a santa, ele disse que não e sugeriu que interrogassem as meninas que ali estavam e era em numero de 15. Deu-se início então ao interrogatório da menina Henriqueta de Passos.

Henriqueta tinha 10 anos de idade e repetiu a história já mencionada, que ao buscar lenha com a avó a santa menina teria se manifestado, vestida de vermelho com uma capa de cor e uma coroa amarela, debaixo de um espinheiro, contando que foi assassinada quando tinha 12 anos, tendo de altura 3 palmos mais ou menos e declarando que se chamava Maria Magdalena e foi assassinada por um irmão há 35 anos atrás motivado por um falso levantado sobre ela, Devido a crueldade da morte, ganhou a graça de virar Nossa Senhora da Conceição. Disse ainda que naquele momento estava vendo a menina no oratório, com cabelos pretos, soltos nas costas, vestida de branco azulado e tendo na cintura uma fita frouxa da mesma cor. Essa “Nossa Senhora” exigiu que em 15 dias se fizesse ali uma capela e assim foi feito.

A menina Teolina Pires que possuía 12 anos, disse que já fazia um que via uma boneca bonita, vestida de branco, cinturão amarelado, dependurado para baixo e aqui a santa já teria informado que foi morta e sepultada por um tio, a mando de sua madrasta, irritada por ela ter pisado nos pés de um cachorrinho muito estimado. Também alegou chamar-se Maria Magdalena mas teria ‘virado’ Nossa Senhora Aparecida. Disse não se lembrar quando foi assassinada e que sua morte ocorreu por meio de facada no ombro direito. Teolina afirmou que a santa se vestia de branco e usava uma capa azul claro, tinha cabelos pretos e uma coroa avermelhada na cabeça porém, na primeira vez os cabelos eram meio pretos, meio amarelos.

Já a menina Ana Bonifácio de 16 anos, afirmou ter visto a santa desde o dia 2 de maio ( não mencionara o ano), e que se tratava de Nossa Senhora da Conceição, vestia-se de branco, capa branca, fita azulada e coroa amarelada, ao andar não tocava os pés no chão. Questionada se tinha certeza se tratar de Nossa Senhora da Conceição, disse que poderia ser Nossa Senhora das Dores e que tera sido assassinada havia 12

anos por um tio a mando de seu próprio pai, como punição por ter quebrado uma garrafa. Também dizia chamar-se Magdalena e que por sua vez, sua morte ocorreu com uma facada no peito. Sobre a altura da santa, afirmou que deveria ter um metro e meio mais ou menos. Perguntada se a santa era a mesma que aparecia nas folias pela roça e no Rio dos Patos, Ana olhou para o oratório e explicou que a santa estava dizendo que essa manifestação era o demônio e não ela.

A depoente Maria Pires da Silva, tinha 14 anos e declarou que via na capela a Imaculada Conceição e esta, quando viveu chamava-se Maria Magdalena e teria sido assassinada há 15 anos, a mando de sua madrasta e irmã, por causa de um cachorrinho e de uma garrafa, quando tinha ainda 12 anos de idade. A santa teria ordenado a ela que mandasse abrir a sepultura onde se encontrava seu corpo e seria visível a todos no dia 23 de junho. Perguntada porque ela não teria aparecido no dia marcado, Maria Pires respondeu que fora por causa de uma contrariedade muito grande, por Deus não ter sido servido.

Tendo ainda outras 11 meninas que alegavam ver a santa, para serem interrogadas, a comissão julgou desnecessário ouvi-las, uma vez que havia muitas contradições e isso bastava. Inclusive uma delas declarou que certa vez viu no lugar da santa um arranjo muito feio que julgou ser o demônio, essa figura tinha orelhas de morcegos, chifre de bode, carapuça vermelha e rabo comprido.

Todavia, foram interrogadas ainda Maria Felipa, maior de 50 anos, de cor preta que afirmava ver constantemente a santa e era chamada de louca em Bonfim. Manuel João Monteiro de 55 anos de idade, disse que ouvia uma voz diferente quando as meninas estavam tendo as visões e que quando foram abrir a sepultura, viu uma porção de luzes que se moviam, formando uma lua onde apareceu o Divino Espírito Santo.

Reunidas na capela as quinze videntes, todas declararam que estavam vendo a santa e quando perguntadas se a santa aparecia em outros lugares, Teolina afirmou que a santa havia dito que só aparecia na capela, no barranco onde vertia água e na sepultura. A filha de Manuel João discordou de Teolina e as duas não chegaram a um consenso, já que esta última afirmava que via a santa em sua casa também. Foram ainda

ouvidos, José Leão sobrinho de 40 anos, que distoou de todos ao afirmar que a santa havia sido assassinada há 146 anos, Antônio Batista e Antônio Joaquim cujas declarações não trouxeram esclarecimentos.

Acabadas as inquirições e reunidos na capela, perguntaram se a santa ainda estava lá e mantinha as mãos postas como disseram, as meninas afirmaram que sim e um integrante da comissão perguntou onde estaria as mãos da santa e as meninas videntes informaram, ao que colocaram na altura informada um terço que caiu imediatamente no altar demonstrando que não havia nada ali para evitar que o referido terço caísse. As meninas contaram que a santa havia lhes ensinado algumas rezas e a comissão pediu para que registrassem essas rezas, o que consta no relatório, Livro do Tombo 1 (1915, Folha 45) inclusive esse trecho a seguir, donde foi retirado o título desta pesquisa.

Já faz sete anos  
Que esta alma se livrou  
Por culpa dos inimigos  
Há mais tempo se não salvou

Vamos adorar  
Quem chegou aqui  
Saiu da sepultura agora  
Para ganhar seu oratório.

*A gloria desta santa  
É uma gloria milagrosa  
Tem ela por devoção  
Quem ganha a salvação*

Magnifica estrella d'arve  
Rompe ar e cresce o dia  
Deus adiante  
Paz na guia  
Agora sou filho  
Da virgem Maria

Boniteza é de ver  
Sepultada há de ser  
Nossa Senhora da Conceição  
A santa de grande fé

O povo fala muito  
O castigo há de ver  
Os que tiver fé  
Feliz há de ser

Nossa Senhora da Conceição  
 É madrinha de João  
 Tem ella por devoção  
 Quem ganha a salvação  
 Na maior afflicção  
 Para sempre amém Jesus

As anotações de Padre Salomão sobre esse fato, terminam em 1921 no entanto, a data de inicio e fim das supostas aparições é incerta, uma vez que, no Livro do Tombo 1, Padre Gomes solicitava o encerramento da romaria da santa menina em 1909, conforme relato anterior. O relatório da Comissão instaurada pela diocese a pedido do Bispo D. Prudêncio deixa claro que não havia consenso entre as meninas que alegavam ter as visões, sobre a data que as aparições teriam se iniciado.

Fato curioso é que no Jornal o Estado de Goyaz, datado de 12 de janeiro de 1892, edição 00032, é possível encontrar uma portaria assinada pelo Bispo D. Eduardo Duarte e Silva onde ele menciona que em certo lugar da freguesia de Bomfim, havia rumores crescentes sobre aparições de santos, fatos sobrenaturais, milagres da Água Santa – como era chamado – e que já havia interesse em se erguer uma capela e se estruturar uma irmandade. Ao que o Bispo de forma enfática, responde:

Sendo nós na Diocese a unica auctoridade competente para decidir sobre o caso, declaramos que nada approvamos e nada auctorizamos, e que pos esta Nossa Portaria proibimos todo e qualquer acto religioso no mencionado lugar, como Novenas, Triduos, Terços, procissões, romarias, etc.. e sob pena de suspensão a todo e qualquer sacerdote que alli celebre, como nos consta que já se tem feito, infringindo-se a lei da Igreja que prohibe clebrar-se fora dos logares para tal fim destinados. Constando-Nos tambem que se pretende n'aquelle lugar erguer uma capella, e que já se está constituuindo uma especie de Irmandade, desde já declaramos que não concedemos licença para essa edificação, nem tão pouco approvaremos tal Irmandade. Cuide o nosso bom povo de cumprir à risca os mandamentos da lei de Deus e os da Igreja, e para satisfazer sua devoção contente-se com as praticas já pela Igreja estbelecidas e aprovadas. Dada e passada em a Camara Episcopal do Bispado de Goyaz, sob Nosso signal e sello de Nossas armas, aos 8 de janeiro de 1892. Benedicto Sabino Serradourada. Escrivão a escreveu. Eduardo, Bispo de Goyaz. Jornal Estado de Goyaz, Edição 00032.

Mesmo que este ato regulatório acima tenha sido redigido por Dom Eduardo em 1892, percebe-se pelos relatos da comissão formada já no bispado de Dom Prudêncio em 1909, que entre essas duas intervenções nasce uma romaria em torno

das aparições de uma jovem cuja história e sofrimento teriam se materializado como um ponto de devoção local. O fenômeno mobilizou famílias, vizinhos e fiéis, consolidando o local como espaço sagrado de peregrinação, encontro, oração e promessas cumpridas, ainda que não houvesse uma coerência em relação ao fenômeno.

Isto posto, observa-se que a comissão investigativa sobre as aparições, procurou desqualificar o culto à santa menina, a partir de uma perspectiva doutrinária e dogmática, caracterizando-o como uma manifestação popular não sancionada pela Igreja oficial. A decisão de encerrar a romaria, embora recebesse o protesto de parte dos fiéis, refletiu o esforço da Igreja em eliminar práticas religiosas que escapavam ao controle institucional.

Ao serem chamadas para responderem sobre as aparições, segundo o relatório da comissão, as jovens se contradisseram em alguns pontos, no entanto em outros, seus relatos seguiram idênticos. Todas disseram se tratar de uma menina por nome Magdalena, assassinada aos 12 anos por motivo torpe, sepultada nas imediações da capela – localizada na propriedade do Sr. João Batista na região do Engenho Velho - que se transformou em uma santa e operava milagres.

O interrogatório feito pela retro mencionada comissão, ouviu as outras meninas e populares que também afirmavam ter tido alguma experiência com a santa mas, talvez a falta de evidências mais substanciais ou o fato da aparição da santa ao público, no dia e hora por ela marcado, não ter se concretizado para o público, levou a comissão a endossar o encerramento da romaria que ali se estruturava, proibindo que os padres celebrassem missas no local, que houvesse os festejos e que pessoas fossem ao Engenho Velho por motivo de religião.

Desse modo, colocou-se de um lado a Igreja tomando medidas para sufocar a devoção popular numa visível ação de romanização e de outro, aqueles que continuavam devotos tentando achar formas de manter a fé popular viva. Após o relatório da comissão ficar pronto, fizeram o laudo final para embasar a portaria assinada pelo Bispo. No laudo, a opinião de todos foi unânime



Em vista das consequências dos fatos observados em relação às aparições da chamada santa, que são contrários aos estudos philosophicos e theologicos e ao ensino da Egreja Catholica, julga a comissão que tudo aquilo não passa de illusões de uns e abusões de outros. Sabe-se que um trato immediato e intuitivo entre os membros da Egreja militante e triunphante não existe. Tombo 1 (1915, p. 45)

Mesmo após o documento proibindo qualquer movimentação de cunho religioso na região do Engenho Velho, as práticas continuavam e em 1921, ocorreu a saída do Padre Salomão da paróquia de Bonfim e a morte do Bispo Dom Prudêncio, desse modo, Bonfim recebeu como novo pároco o Padre João Olympio Pitaluga e em seguida Dom Emanuel Gomes de Oliveira assume como novo Bispo da diocese, com a missão de resolver definitivamente o impasse de anos.

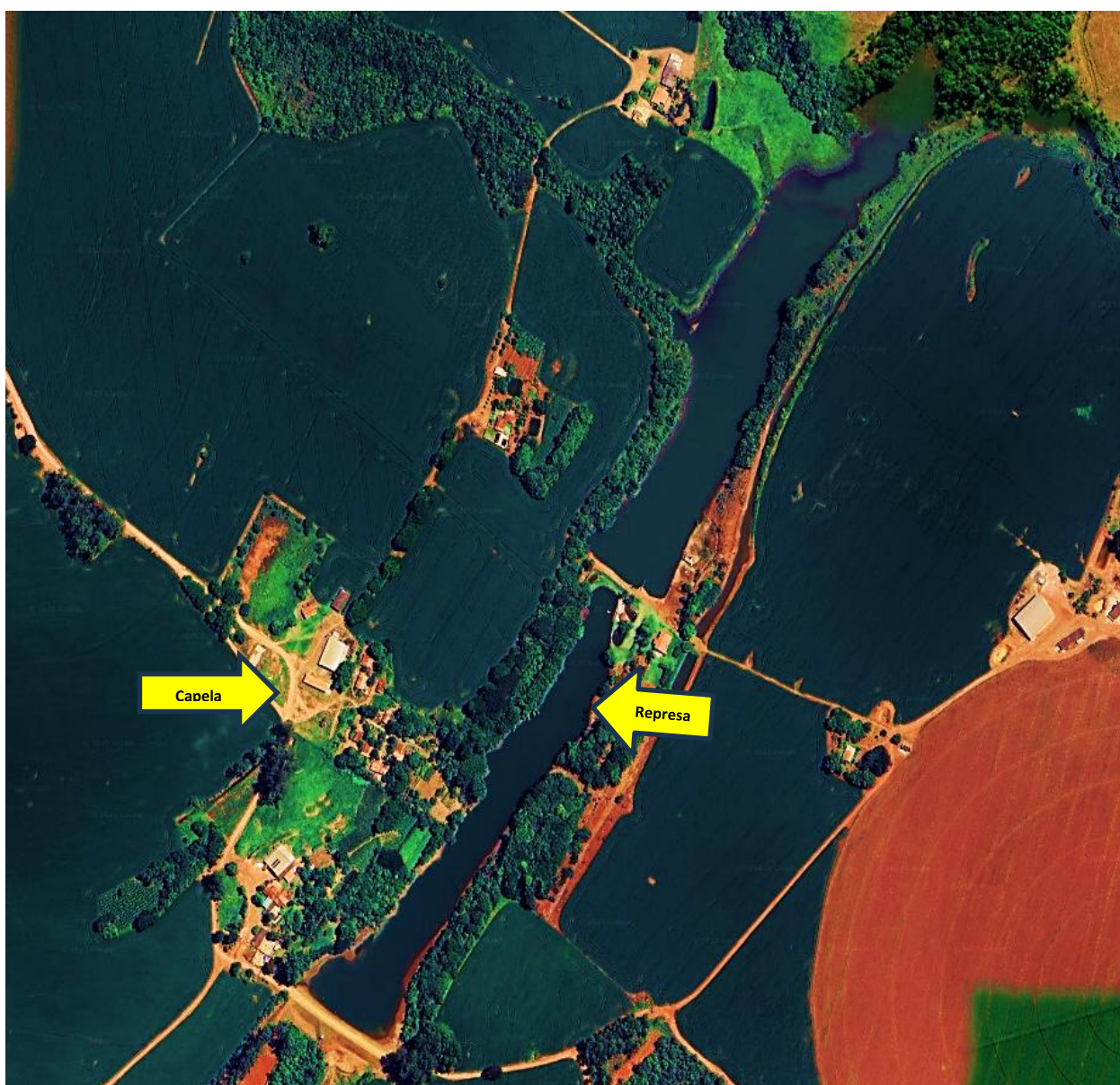
Segundo Silva (1999, p. 91), por várias vezes as autoridades voltaram à região do Engenho Velho, para observarem o que estava ocorrendo ali. Dom Emanuel, muito querido na cidade de Bonfim, depois de conversar com os moradores, analisar os fatos, trouxe uma resposta. Após conversar com os grandes chefes de família da região, o bispo Dom Emanuel através de discurso, relata nos seguintes termos:

Em virtude de as autoridades eclesiais e civis terem investigado minuciosamente esta região, principalmente o fato das meninas videntes, dizerem que vêem aparecer uma menina já falecida a elas, e que todo o povo fica confuso diante desta situação, achamos melhor, diante da falta de provas concretas, ou seja provas convicentes que realmente isto esta acontecendo, tomar a seguinte decisão: A região a que todos vocês chamam de Engenho Velho terá um novo sentido a partir desse dia. Aqui, onde todos esses fatos confusos vêm acontecendo, será considerado um grande centro de fé, um grande centro religioso, pois muitas pessoas já cultuam esse lugar, por que não considerá-lo nesta forma? Um lugar de devoção, lugar de expressar algum ato que se sinta bem em expressá-lo. Agora, é com relação a essa devoção que o povo está um pouco confuso, pois devemos passar isso a limpo, aclarar essa situação. Jamais devem ser devotos de uma menina que ouviram dizer que esta aparecendo por aí. [...] Neste sentido, a Igreja Católica não reconhece esse tipo de fato como aparição. Essa menina não esta reconhecida perante a Igreja com a honra dos altares. Não quer dizer que não seja santa entre aqueles que a querem ver como uma santa. A Igreja Católica oferece como devoção, a Santa Mãe Maria, sob o título de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Essa decisão é radical, e tenham sempre em vista que se trata de um lugar de orações, de devoção a Nossa Senhora. Jamais deverá se tornar um lugar de adoração de objetos, imagens, ou algo parecido, pois a única adoração que deve acontecer é diante da Sagrada Eucaristia, a presença viva de Jesus Cristo, Nosso Senhor. Silva (1999, p. 91-92)

Ainda segundo Silva (1999, p. 92), “o povo muito atento, aceitou a decisão do bispo, mas havia sempre aqueles que ainda distorciam a devoção à menina”. Embora a

devoção tenha sido oficialmente suprimida e progressivamente silenciada, no imaginário popular a “*glória milagrosa da santa*”, parafraseando as testemunhas das supostas aparições, ainda encontra lugar. Assim, o espaço próximo às supostas aparições no Engenho Velho (Ilustração 27 e 28 ) permanece como campo sagrado e divino, ressignificado pela fé popular. Ainda que, ao longo dos anos, essa devoção tenha sofrido alterações e adaptações, sua permanência demonstra a força das manifestações religiosas locais, como será analisado no último tópico dessa dissertação.

**Ilustração 28:** Imagem de satélite – Projeção em 3D, da região do Engenho Velho



Fonte: Google Maps, 2025.

A lógica de repetição arquetípica, descrita por Mircea Eliade em *O mito do eterno retorno*, também pode ser percebida no episódio da “santa menina” do Engenho Velho. Para os devotos locais, a aparição não representava apenas um fato extraordinário isolado, mas a manifestação de um mesmo padrão sagrado que, ao longo da história, se revela sob diferentes formas e nomes. Tal como em outros lugares, a figura sagrada adapta-se à cultura, à linguagem e às necessidades de cada povo. Assim, a “santa menina” é compreendida como presença intercessora que se manifesta no contexto sertanejo de Bonfim-Goiás, assumindo feições e narrativas próprias, mas transmitindo a mesma mensagem de cuidado e proximidade divina. Nesse sentido, a devoção a essa figura insere-se na tradição universal das hierofanias marianas, sendo vivida pela comunidade como parte de um tempo mítico que se renova a cada celebração e testemunho de fé.

### **Cap. 3 A SOBREVIVÊNCIA**

Os desafios para a sobrevivência das práticas religiosas populares estão intimamente ligados aos atos regulatórios oficiais, impostos principalmente por estruturas eclesiais que visam a uniformização das crenças e a padronização dos rituais. Esses atos, frequentemente associados à religiosidade institucionalizada, buscam alinhar as práticas religiosas populares aos dogmas e liturgias da Igreja Católica, marginalizando ou, em alguns casos, reprimindo as expressões religiosas que não se encaixam nas normas e doutrinas oficiais.

A seguir, analisar-se-á os significados e representações das festas religiosas bem como, os desafios para sua sobrevivência.

#### **3.1 A tradição das festas religiosas: significados e representações**

O significado da tradição<sup>36</sup> de uma festa religiosa transcende o simples momento de celebração, tornando-se uma prática que une aspectos de fé, cultura e identidade comunitária. Essas festas são espaços de expressão da religiosidade, em que a tradição religiosa se mistura muitas vezes com as práticas culturais locais, e têm uma função de reforçar laços sociais, preservar valores e fortalecer a identidade de um povo.

Em muitas culturas, as festas religiosas representam momentos de profunda conexão espiritual entre os fiéis e o sagrado. Durante essas celebrações, a comunidade se reúne para adorar, agradecer ou pedir pela intercessão divina. A Festa de Nossa Senhora Aparecida, por exemplo, é um momento de devoção e fidelidade à figura da

---

<sup>36</sup> Entende-se a tradição como um conjunto de sistemas simbólicos que são passados de geração a geração e que tem um caráter repetitivo. A tradição deve ser considerada dinâmica e não estática, uma orientação para o passado e uma maneira de organizar o mundo para o tempo futuro. A tradição coordena a ação que organiza temporal e espacialmente as relações dentro da comunidade e é um elemento intrínseco e inseparável da mesma. Luvizotto, CK. As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. p.140.

padroeira do Brasil, onde os fiéis expressam sua gratidão e esperança em momentos de oração e culto coletivo. Tais manifestações religiosas não são apenas ocasiões litúrgicas, mas também práticas que servem para reforçar a fé e renovar a experiência do sagrado dentro da vida cotidiana das pessoas.

Além do aspecto religioso, os festejos desempenham um papel social vital, funcionando como um espaço de encontro e solidariedade entre os membros de uma comunidade, onde as relações interpessoais são reafirmadas e a percepção de pertença é reforçada pois, quando há uma reunião de pessoas em torno de um propósito comum, ocorre ali, o fortalecimento do vínculo comunitário.

A Festa de Trindade em Goiás (Ilustração 28), por exemplo, serve não apenas como um evento de devoção, mas também como uma oportunidade de interação comunitária, onde os fiéis se conectam com sua história, suas raízes culturais e suas práticas religiosas bem como, renovam seus laços de afetividade ao reencontrar amizades que foram firmadas em romarias de anos anteriores. Por vezes, esses encontros só são possíveis uma vez a cada ano, durante os dias de festa.

**Ilustração 29** – Romaria de Trindade – Procissão de encerramento



**Fonte** – OLIVEIRA, Tania Maria de (junho/2024)



Esses eventos são um meio de preservação e resistência cultural, especialmente em contextos onde há uma tensão entre o tradicional e o moderno ou em períodos de transformação social. A romaria e as celebrações em honra a santos populares são muitas vezes marcadas por práticas culturais que misturam o catolicismo com as influências indígenas, africanas e populares, como se observa nas Congadas de Catalão (Ilustração 29).

Celebração esta, com elementos da cultura africana e da Igreja Católica, envolvendo canto, dança, teatro e música, numa perfeita demonstração do hibridismo religioso brasileiro. Assim sendo, essas festas também funcionam como um espaço de afirmação cultural, onde as comunidades reafirmam sua identidade frente à homogeneização cultural imposta por influências externas.

a festa pode ser considerada como um ritual, quando muito simples, ou como uma configuração interativa de rituais que acontecem ao mesmo tempo ou em sequência. O que caracteriza a festa é ela ser um evento coletivo de ruptura da rotina da vida cotidiana. Uma ruptura que, em diferentes situações, coloca as pessoas, as instituições e a própria vida social diante do espelho fiel ou invertido do que elas são, quando não são a festa, Brandão (2015, p.37).

**Ilustração 30 – Congadas – Catalão**



**Fonte:** (Foto: Zap Catalão)  
<https://www.zapcatalao.com.br/>

Cada festa religiosa carrega um conjunto de símbolos que representam valores universais e locais. Os rituais, as danças, os cantos e as devoções são carregados de significados simbólicos que conectam o presente ao passado e ajudam a preservar a memória coletiva da comunidade. A simbologia religiosa presente nesses momentos tem o poder de transmitir ensinamentos e valores de geração em geração, criando uma continuidade entre as diferentes fases da história de uma comunidade.

Sob essa ótica, o significado das festas religiosas vai muito além do simples ato de celebração uma vez que, representam momentos de construção e reconstrução de identidade e expressão de fé genuína. Esses eventos têm uma importância espiritual, social e cultural, funcionando como resistência e preservação de práticas e valores em uma sociedade em constante mudança. Além de seu caráter devocional, também desempenham um papel central na transmissão de solidariedade social e afirmação da cultura local.

A tradição de festas religiosas no Brasil, particularmente aquelas ligadas ao catolicismo popular, é uma expressão de fé profundamente enraizada na cultura do país e muitas vezes marcada por procissões, folias, novenas, terços, missas, danças e outras manifestações culturais tornando-se assim, um marco de resistência e continuidade das tradições locais. Ao longo da história, essas festas passaram a ser representações de memória coletiva e ao mesmo tempo, manifestam os significados religiosos e sociais que são essenciais para a vida comunitária.

Especialmente nas comunidades rurais e pequenas cidades, são essenciais para a coesão social, pois reúnem pessoas de diferentes origens e histórias em torno de um propósito comum, onde cada manifestação carrega um sistema simbólico específico, como velas, imagens de santos, danças, músicas, comidas típicas, representando muito mais do que aspectos externos da festa. Em Goiás, como afirma Curado (2011, p. 74),

Um ponto importante ao se investigar as festividades acontecidas em Goiás no século XIX é o de que, quase sempre, as realizadas em áreas rurais eram organizadas por fazendeiros, em grupo ou individualmente, contando com o apoio da maioria dos que participavam e raramente recebiam a visita de um representante da Igreja. Nessas festas, como vimos em depoimento dos viajantes, havia pouca diferenciação entre os momentos de diversão e de devoção, ao contrário, todas as etapas eram vivenciadas com a mesma



intensidade, desde a reunião, a música, a comida, as rezas, à dança, que se prolongava até altas horas, quando não até o nascer do próximo dia.

Exemplo disso, são as procissões realizadas nas festas religiosas que, não são apenas rituais litúrgicos; elas simbolizam o caminho de fé do fiel, sua jornada espiritual, e a busca por purificação ou proteção divina. Esses símbolos desempenham um papel fundamental, pois conectam o visível e o invisível, ajudando os fiéis a materializar suas crenças e sentimentos espirituais de maneira concreta e acessível. Constatamos então que, tais eventos religiosos populares, são representações da memória coletiva de um povo e ajudam a preservar as tradições e a história religiosa, garantindo que as novas gerações não percam o contato com as raízes espirituais e culturais de sua comunidade.

Em Goiás, festividades como a Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis (Ilustração 30), ou a Romaria de Muquém, no município de Niquelândia, ilustram esse entrelaçamento entre religiosidade, cultura e identidade regional. Nessas festas, observa-se a convivência entre a liturgia oficial — com missas, novenas e bênçãos — e manifestações populares como as cavalhadas, os cantos das folias, o uso de bandeiras, promessas pagas com longas caminhadas e o culto a santos protetores da terra e do povo, além do tão esperado momento da comensalidade,

**Ilustração 31** – Procissão da Semana Santa, Domingo de Ramos, em Pirenópolis



**Fonte:** Facebook da Prefeitura de Pirenópolis  
<https://portalcontexto.com/pirenopolis>

Essas práticas refletem um modo particular de viver a fé: uma religiosidade popular marcada pela oralidade, pela experiência comunitária e pela presença do sagrado no cotidiano, como observou Brandão (2015, p.40),

Entre preces, cantos e danças, a festa popular ora reúne os fiéis em um mesmo lugar diante do sagrado, como na missa e na novena. Ora o faz desfilar em cortejos pelas ruas, como nas piedosas procissões das noites da Semana Santa em Pirenópolis ou na Cidade de Goiás. Ora ainda, faz com que grupos de pessoas, travestidas de devotos do Divino, de guerreiros congos ou foliões de Santos Reis, portem em pequenos cortejos uma bandeira, uma imagem que de casa em casa “visita os moradores”, e troca bençãos por bens, e vai embora e segue adiante. Ora, ao contrário das procissões, como “no Muquém” ou em Trindade, deslocam milhares de romeiros e peregrinos em busca de um lugar sagrado.

Trata-se de uma teologia não sistematizada, mas sentida e vivida, que se expressa nos rituais, nas músicas e nos símbolos que povoam essas celebrações. Em Bonfim-Goiás, a memória das festas religiosas locais, ainda viva nas lembranças dos mais antigos, revela essa mesma lógica de resistência e criação, promessas cumpridas com o caminhar de joelhos por terrenos curvilíneos, organização de terços em lares humildes, procissões com cantos improvisados e a presença marcante das mulheres como guardiãs da tradição.

Nesse sentido, a festa religiosa no contexto goiano não pode ser reduzida a um evento festivo, mas deve ser compreendida como fenômeno cultural e espiritual que articula tempo, espaço e pertencimento. Mesmo sob o impacto da romanização e das transformações sociais, muitas dessas festas persistem, transformadas, mas ainda carregadas de sentido. Elas representam não apenas a fé de um povo, mas também sua memória coletiva e sua luta por preservar modos próprios de se relacionar com o sagrado.

### 3.2 . A sobrevivência de manifestações da religiosidade

A religiosidade popular no Brasil sempre esteve marcada por processos de resiliência e resignificação. Nascida da confluência entre o catolicismo europeu, os elementos afro-indígenas e as condições sociais específicas das comunidades locais, ela representa um modo particular de viver a fé, onde o sagrado se manifesta no cotidiano, no corpo, na natureza e nas relações comunitárias. Essa religiosidade, no entanto, foi historicamente alvo de desconfiança e repressão por parte da Igreja institucional representando a religiosidade oficial, especialmente a partir do movimento de romanização, que visava uniformizar as práticas religiosas segundo os modelos europeus e clericais.

No contexto brasileiro, práticas como o Círio de Nazaré em Belém do Pará, a romaria a Juazeiro do Norte, as Festas de Reis no Sudeste e a devoção a Nossa Senhora Aparecida refletem essa vitalidade. Nelas, observa-se a capacidade de adaptar e transformar tradições, mantendo vivos os significados originais da fé, mesmo frente aos desafios contemporâneos.

Neste cenário, o estado de Goiás apresenta diversas manifestações oficiais e populares, boa parte delas relacionadas ao legado religioso trazido pelos portugueses, num processo autêntico e sincrético de ritos e tradições,

“[...] possui uma identidade cultural, caracterizada pela diversidade, proveniente dessa mistura de índios, negros, portugueses e imigrantes italianos, alemães, espanhóis, entre outros. O tesouro valiosíssimo, constituído pelas mais variadas expressões desses povos, adicionadas às manifestações surgidas ou reinventadas, no decorrer do tempo, está o cerne da cultura goiana. Desse mosaico étnico, advém uma preciosa herança cultural que, ao longo de décadas e séculos, vem sendo transmitida de pais para filhos, de geração em geração, possibilitando que até hoje permaneçam vivas muitas destas tradições, iniciadas ainda no período colonial” Almeida (2015, p.44).

Mesmo diante de pressões, as manifestações religiosas sobreviveram, reinventando-se em formas híbridas, muitas vezes à margem ou nos interstícios da liturgia oficial. As festas de santos, as romarias, as promessas, os ex-votos, as folias e

os rituais domésticos são exemplos de práticas que persistem, transmitidas oralmente e adaptadas de geração em geração. A religiosidade é capaz de resistir porque se reinventa constantemente, mantendo sua vitalidade e adaptando a normatização.

No contexto goiano, essa sobrevivência assume características particulares. O Estado, marcado por um catolicismo profundamente enraizado nas zonas rurais e interioranas, desenvolveu práticas devocionais próprias, que resistiram tanto à romanização quanto às transformações trazidas pela urbanização e pela secularização. Folias do Divino (Ilustração 31), as bandeiras e novenas mantidas nas casas e fazendas, são exemplos de tradições que persistem mesmo com a diminuição do apoio institucional e o avanço das religiões pentecostais.

**Ilustração 32** – Cartaz Folia do Divino / 2025 - Pirenópolis de Goiás

*Folia do Divino Espírito Santo*  
**2025**

Alferes: **Rousevelt Camargo & Wellington Bastos**

**Programação e Pousos:**

- 26/05 Levantamento da Bandeira (local a definir)
- 27/05 Fazenda engenho de São benedito (Hivilla, Larissa, Roberto do Dico & Família)
- 28/05 Fazenda Santa Rita (Renato Jayme & Família)
- 29/05 Fazenda Santa Rita (Lília, Tigrão & Família)
- 30/05 Fazenda Raizama (Wesley & Família)
- 31/05 Fazenda Raizama (Antônio Santana, Marly & Família)
- 01/06 - Chegada da Folia - Praça Central a partir das 15:00hrs

Fonte: Instagram - <https://www.instagram.com/reel/DJnMIITvZW8/>

Essa sobrevivência é em grande parte atribuída à resiliência cultural das comunidades que as praticam e, pode ser expressa de várias formas, como a adaptação dos rituais para se adequar às mudanças sociais, sem perder seu significado central. Nesse caso, a resiliência não implica apenas na preservação dos elementos culturais originais, mas também na inovação e transformação desses elementos, permitindo que as tradições se mantenham relevantes nas novas configurações sociais.

Nesse processo de permanência e reinvenção, um fator essencial para a sobrevivência das manifestações religiosas é a memória coletiva e a tradição oral, colaborando para a perpetuação das práticas religiosas como elementos fundadores de identidade cultural, permitindo que as comunidades continuem a expressar suas crenças, independentemente das mudanças externas.

Desta feita, nos apoiaremos no conceito de “memória coletiva” apresentado por Halbwachs (2006) como “uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”, Halbwachs (2006, p. 102). Nesse sentido, a memória coletiva diz respeito a um acontecimento que teve lugar na vida de um determinado grupo; e que em um determinado momento o grupo evoca as lembranças vivenciadas. A memória é, também e, sobretudo, uma construção social e um fenômeno coletivo e sendo uma construção social, torna-se parte, modelada pela família e pelos grupos sociais, e assim, a sua manutenção está diretamente ligada à afetividade que elas despertam nas comunidades.

Consideramos que a tradição oral é a transmissão de saberes feita pelo povo, de geração em geração, isto é, de pais para filhos ou de avós para netos. Esses saberes tanto podem ser os usos e costumes das comunidades, como podem ser os contos populares, as lendas, os mitos e muitos outros textos que o povo guarda na memória (provérbios, orações, adivinhas, cancioneros, romanceiros, etc.), também são conhecidos como patrimônio oral ou patrimônio imaterial. Através deles cada povo marca a sua diferença e encontra-se com as suas raízes, isto é, revela e assume a sua identidade cultural.

Segundo Mey (2001, p.79),

A riqueza da tradição oral tem se manifestado historicamente nos mais diversos grupos sociais e nas mais diversas formas: através das histórias de lutas, dos mitos, nas festas religiosas, e procissões; nos ritos musicais e cânticos, nos sambas e nos reisados. Esses grupos representam as vozes da sociedade e da ancestralidade, e se organizam em padrões de produção e reprodução, expressão e recepção, mas também de opressão e emancipação.

É justamente essa riqueza da tradição oral que explica por que, em muitas localidades de Goiás, como em Bonfim, a religiosidade popular ainda representa um espaço de coesão e resiliência. Mesmo quando silenciada pelas instâncias oficiais, as comunidades encontraram formas de se adaptar e manter o culto, revelando não apenas uma fidelidade à tradição, mas também uma força criativa de reelaboração constante do sagrado. Nesse contexto, a fé é também forma de pertencimento e de organização social.

Por consequência dessa vitalidade, em Goiás, as manifestações religiosas populares assumem características particulares, sobretudo devido à ruralidade e à continuidade histórica de muitas comunidades. Entre as formas mais antigas e preservadas, destacam-se as procissões rurais, muito comuns no passado, ainda realizadas entre fazendas e pequenas localidades, muitas vezes em caminhos de terra. Essas procissões (Ilustração 32) envolvem cantos comunitários, rezas de terços e a tão esperada comensalidade. Em localidades como Silvânia, Pirenópolis, Cidade de Goiás e tantas outras cidades interioranas, as procissões não apenas celebram a fé, mas estruturam a vida comunitária, fortalecendo vínculos sociais.



**Ilustração 33** - Procissão do Fogaréu - Semana Santa na cidade de Goiás



**Foto:** Secom

**Fonte:** <https://tribunadoplanalto.com.br/cidade-de-goias-se-prepara-para-a-procissao-do-fogareu/>

A sobrevivência das manifestações populares e institucionais também está ligada à inovação e ao processo de negociação entre as práticas tradicionais, institucionais e as novas formas de religiosidade. Em um mundo globalizado e marcado pela modernização, as comunidades religiosas populares frequentemente buscam formas de conciliar sua fé tradicional com as influências externas, criando novas formas de expressão que ainda mantêm a espiritualidade popular, adaptando as festas religiosas para o contexto contemporâneo, incorporando novas formas de celebração, como a utilização de mídias sociais ou a modificação de certos rituais, com intuito de garantir a continuidade e a relevância dessas manifestações para as novas gerações. Desse modo, desenvolvendo formas de atrair novos adeptos e manter os antigos, como nos lembra Machado (2020, p. 136),



Mais recentemente, o fenômeno das missas-show, dos padres cantores e outros, tornaram a liturgia mais amena e menos protocolar. Fazendo com que o Catolicismo protagonizasse uma espécie de reascensão da crença, tendo missas arrebanhando milhares de pessoas, adorações em dons de línguas, aspecto muito utilizado pelos protestantes, e padres cantores e ou teólogos com publicações de livros, cuja teoria reforçava a ideia de Deus, iniciados na segunda metade do século XX.

Outro bom exemplo são os encontros semanais de oração, realizados em casas ou pequenas capelas, eram comuns desde o final do século XIX. A prática envolvia toda a família e vizinhos, consolidando a tradição oral e garantindo a transmissão de histórias, cantos e rezas. Os terços e ladainhas funcionavam também como espaços de socialização, mostrando a interligação entre religião e vida social. Nos tempos contemporâneos, a religiosidade continua a se adaptar e reinventar, incorporando as tecnologias digitais sem perder suas características essenciais.

Um exemplo marcante é o movimento que vem ganhando força nas redes sociais, de reza do rosário na madrugada (Ilustração 33), reunindo milhões de fiéis conectadas às 4 horas da manhã através de transmissões ao vivo em redes sociais como YouTube, Instagram, Facebook, entre outros. Essa prática evidencia que a dimensão comunitária e devocional do terço se mantém viva, mesmo em contextos virtuais, permitindo que fiéis distantes geograficamente participem simultaneamente da mesma experiência espiritual e prática devocional mariana. Tal fenômeno demonstra como a tradição se preserva enquanto se reinventa, mantendo a memória oral, os cantos, as orações e o sentido simbólico do ritual, ao mesmo tempo em que se insere na modernidade digital, fortalecendo o pertencimento e a coesão social entre os devotos.

**Ilustração 34** – Programação Virtual - Quaresma de São Miguel Arcanjo



**Instagram** : Frei Gilson

**Fonte:** [https://www.instagram.com/freigilson\\_somdomonte?igsh=bnV2ejhvNTI3MXNn](https://www.instagram.com/freigilson_somdomonte?igsh=bnV2ejhvNTI3MXNn)

A sobrevivência dessas manifestações também está diretamente ligada à memória coletiva e à tradição oral, que preservam não apenas a forma ritual, mas também o significado simbólico das celebrações. Cantos, orações, narrativas de milagres e histórias de santos locais atuam como veículos de transmissão cultural, garantindo que práticas antigas permaneçam coerentes com seu sentido original, mesmo quando adaptadas a novos contextos.

A inovação e adaptação são características constantes da religiosidade popular goiana. As comunidades ajustam percursos de procissões, introduzem novos cantos, envolvem crianças e jovens nas celebrações e, mais recentemente, utilizam recursos tecnológicos para registrar e divulgar eventos religiosos. Essas estratégias permitem que

a tradição permaneça viva e acessível, assegurando que a prática religiosa continue significativa para todas as gerações.

Finalmente, a sobrevivência das manifestações populares evidencia um processo contínuo de ressignificação do sagrado, em que tradições antigas são mantidas e, simultaneamente, adaptadas às necessidades contemporâneas. Cada geração reinventa as celebrações, preservando rituais e significados centrais, ao mesmo tempo em que garante a continuidade da fé e da identidade comunitária. Assim, a religiosidade popular, em Goiás e no Brasil, demonstra não apenas resistência, mas também criatividade, vitalidade e adaptabilidade. É nesse panorama que se insere o culto à “santa menina” no Engenho Velho, um exemplo vivo da capacidade das práticas populares de sobreviver e se reinventar frente às pressões institucionais, assegurando a continuidade da experiência religiosa para novas gerações.

### **3.3 . A romaria do Engenho Velho: a imposição do fim e a manutenção da fé**

A partir da análise do contexto do surgimento da romaria do Engenho Velho, na Antiga Bonfim, buscaremos entender a expropriação do culto dos camponeses ao orago e a tentativa da Igreja em “romanizá-los”, procuraremos compreender, a seguir, os motivos pelos quais a devoção à santa menina foi extinta pela Igreja Católica em 1921 e readaptada conforme os ritos institucionais e ainda assim, essa prática perdura nessa comunidade.

O culto à Santa Menina do Engenho Velho, surgido no final do século XIX (não há um consenso sobre a data exata em que se iniciou) a partir das visões de Henriqueta e outras jovens, como descrito no capítulo 2, representa um episódio emblemático da resistência da religiosidade popular frente aos processos de romanização da Igreja Católica em Goiás. A aparição de uma menina que afirmava ter sido cruelmente assassinada e enterrada, sendo santificada pela brutalidade de sua morte, gerou um fenômeno religioso que se espalhou rapidamente pela região. A fé popular, associada aos milagres atribuídos à Santa Menina, resultou na construção de uma capela e no aumento contínuo do número de romeiros.

Conforme discutido no tópico 2.3, do segundo capítulo, o povo aceitou a decisão do bispo, mas havia alguns que ainda insistiam na devoção à santa menina. Com intuito de não deixar brecha para tal comportamento, foram tomadas algumas providências. A antiga capelinha de pedra, local das aparições, foi derrubada e sobre seus escombros uma represa foi formada e segundo relato dos moradores mais antigos do local - que ficam visivelmente incomodados quando perguntados sobre a história da santa menina - há um respeito ou quem sabe temor, às normas da Igreja. Muitos inclusive, servem no altar (ministros, ministério de música, etc...) durante as missas na comunidade.

Essa recusa em falar abertamente com detalhes sobre o fato, leva a algumas reflexões, nas duas versões (Livro do Tombo e Silva) é mencionada a suposta aparição

de uma menina que teria sido assassinada ou morta em virtude de uma febre. Ainda que haja divergência no desenrolar dos fatos, em nenhuma das versões escritas aparece o nome completo da menina (somente Maria Magdalena), quem eram seus pais, se tinha irmãos e nem se foi feito uma investigação sobre o dito assassinato. Se houve um assassinato, existiu um assassino e nesse caso, uma investigação levaria ao culpado o que nos faz pensar: existiu uma preocupação com a romanização dos ritos e talvez, também uma preocupação com a reputação de alguma pessoa afortunada, influente ou muito conhecida que estivesse envolvida, caso um assassinato de fato tivesse acontecido. Ainda há o que se pesquisar ou o que se esclarecer sobre Maria Magdalena.

Dando continuidade às providências tomadas, com o intuito de oferecer mais conforto aos fiéis, ao lado da fonte d'água que mesmo sendo pequena nunca secou e ficava próximo ao barranco (um dos locais das aparições), foi construída uma nova capelinha e dentro dela, é claro, foi colocada a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e assim, a romaria outrora direcionada à santa menina, é reestruturada com novo orago mas agora, com a permissão da Igreja.

Ali muitas pessoas se lavavam e se diziam curadas de alguma enfermidade, outras vezes a graça alcançada era expressa em frente à imagem pelo milagre concedido através da água e as notícias sobre milagres chegavam cada vez mais longe. Com o tempo, grandes filas foram se formando para chegar até aquela água e para fazer as orações dentro da capelinha, diante da imagem de Nossa Senhora e assim, a experiência religiosa vai tomando novas formas.

Como destaca Otto (1991, p.32) o elemento essencial da experiência religiosa é o Sagrado que é a designação, referência para a experiência do numinoso. Otto descreve e analisa como as pessoas reagem diante do sagrado. Ou seja, sua atenção não está voltada para os testemunhos da história da religião, mas para a vivência concreta da religião e da mística.

Nesse ínterim, além das orações e graças, muitas pessoas traziam objetos, representando as graças alcançadas. Esses objetos podiam ser tranças de cabelos, pés e mãos de cera, fotos, muletas, tudo que simbolizassem a graça recebida, ou a promessa

paga. Na volta para casa levavam água em pequenas garrafas para amigos ou parentes enfermos que não puderam ir. E embora o veio de água fosse modesto, a água se mantinha bem limpa.

A capelinha passou a ser um centro de milagres e não mais um recanto de orações. Os objetos que ali eram deixados ficavam desorganizados e com o tempo apodreciam em razão das chuvas fortes, colaborando assim para que a capela perdesse seu verdadeiro sentido e fosse ficando sem espaço para que se colocasse mais objetos. Essa movimentação mais intensa ocorria sempre ao mês de junho, quando era celebrada a festa de Nossa Senhora Aparecida e também São João Batista, comemorado dia 24 de junho. E a pessoa que ficasse encarregada de organizar os objetos dentro da capela para receber os devotos, seria o festeiro e deveria tomar a frente das responsabilidades.

Nascia assim oficialmente a festa de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e São João Batista. Romeiros vindo de regiões distantes e a cada ano que passava o número de fiéis aumentava. Sempre de carros de bois, com grandes barracas pra acampar e dessa forma o Engenho Velho se transformava às vésperas do dia 24 de junho. Anualmente a média era 200 carros de bois, o que deixava as pastagens em volta da capela superlotadas. Os momentos religiosos eram muito fortes, desde pessoas que iam pagar promessas, se lavar na fonte, deixar algum novo objeto em agradecimento à graça concedida, até a grande procissão que envolvia todos os presentes e era considerada o ponto alto da festa, além de toda beleza que vinha com a iluminação das velas.

Havia também outras atrações durante a festa, como as pequenas barracas de comercialização, de exposição de algum produto caseiro, barracas para refeição e o grande salão de festas com as cantorias de folias de reis, catiras, os namoricos, enfim, uma grande festa com todas as suas prerrogativas. E no final da festa, havia sempre a despedida dos romeiros, com uma grande cerimônia sendo realizada e a despedida sendo feita através de acenos, abraços, gestos ou mesmo um cumprimento com o chapéu abanando.

Em um ritmo, cada vez mais intenso, a romaria cresceu e surgiram os problemas. As brigas, o grande número de barracas sem licenças do festeiro, jogos por apostas, farras, bebedeiras e roubos. Como assegura Silva (1999, p. 96)

Quadrilhas de ladrões se formavam para invadir fazendas, pois estas nos dias de festas encontravam-se totalmente fechadas, sem nenhum vigia. Mesmo no decorrer da festa, junto com o povão, ladrões se disfarçavam com o único objetivo de levar alguma coisa que por ali estava em condições fáceis. Tudo isso distorceu completamente o sentido da festa.

Apesar dos problemas, o povo não cogitava ver a festa acabar, porém, a situação ficou tão complicada que novamente a Igreja interveio na Comunidade do Engenho Velho. O Padre Poli propôs o encerramento da festa e isso, foi recebido como ofensa, uma proposta inaceitável, principalmente pelos mais simples. Tentando ver a festa retomar seu brilho, Joao Batista da Silva (o Batistinha), toma frente da festa e faz mutirões, promove algumas melhorias como a construção de uma nova Igreja, simples, de adobe<sup>37</sup> mas, bem maior e um pouco acima das duas capelas anteriores. O tempo passou, novos desafios surgiram e na década de 70 a romaria chegou ao fim.

Hoje, a comunidade do Engenho Velho conta com uma aconchegante Capela (Ilustração 34), e a grande festa de outrora em honra a Nossa Senhora e São João Batista, foi limitada a um tríduo, realizado sempre anualmente, entre os dias 22 e 24 de junho. Momento em que ocorre a reza do terço, missas, a coroação da imagem de Nossa Senhora da Conceição, levantamento de mastro, queima da fogueira em hora a São João Batista e prendas levadas pela própria comunidade e que são leiloadas no amplo salão de eventos, que fica ao lado da Igreja.

Apesar das ações eclesíásticas, ao longo das décadas a fé do povo não foi apagada completamente. A história da Santa Menina continuou a circular na oralidade da comunidade, e o culto, embora interrompido institucionalmente, persistiu nos corações de alguns romeiros e nas práticas devocionais adaptadas, tendo em vista que

---

<sup>37</sup> O tijolo adobe é um bloco de construção antigo, feito de terra crua, água e fibras naturais como palha ou esterco, moldado e secado ao sol. É um material ecológico, que oferece bom isolamento térmico e reduz custos de construção por usar materiais locais e não requerer queima. No entanto, sua desvantagem é a fragilidade à umidade e a necessidade de um tempo de secagem prolongado, o que o torna inadequado para a construção de mais de um pavimento ou para áreas com muita chuva.



ela foi reestruturada nas proximidades do local tido como sagrado por muito tempo. Esse episódio reflete a capacidade da religiosidade popular em demonstrar resiliência e se reinventar, mesmo diante de uma tentativa de homogeneização imposta pela Igreja, e evidencia a importância da memória coletiva e da fé como elementos de resistência cultural e espiritual.

**Ilustração 35** – Altar da Igreja - Comunidade do Engenho Velho



**Fonte:** OLIVEIRA, Tania Maria de– Junho/2024

Assim, o culto à Santa Menina do Engenho Velho se apresenta como um símbolo de resistência da fé popular, que sobreviveu ao controle institucional e continua a ser lembrado nas narrativas da comunidade, mesmo após a oficialização do fim da romaria e mudanças no culto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como propósito compreender as dinâmicas históricas, religiosas e culturais que envolvem a devoção à Santa Menina do Engenho Velho, inserindo-a no contexto mais amplo da religiosidade popular mariana e das estratégias de romanização empreendidas pela Igreja Católica em Goiás. Ao longo da pesquisa, buscou-se evidenciar como essa manifestação religiosa, surgida a partir de visões místicas experienciadas por jovens do campo, rapidamente se tornou um espaço de fé, romaria e milagres — configurando-se como um culto popular que confrontou, direta e indiretamente, as normas eclesiásticas estabelecidas.

A análise das fontes primárias, especialmente o Livro do Tombo I e os relatos de memórias durante conversas informais com a comunidade, revelou não apenas a existência velada da devoção popular, mas também os mecanismos de repressão utilizados pela hierarquia eclesial para conter práticas consideradas heterodoxas. A ação do padre redentorista Salomão, enviado com a missão de romanizar a religiosidade local, ilustra de modo representativo o embate entre duas formas de vivência do sagrado: uma normativa, institucional, voltada à centralização dogmática; outra espontânea, enraizada na experiência cotidiana dos fiéis, marcada por simbolismos próprios e por uma forte conexão com o território e a memória.

Esse conflito evidencia um fenômeno mais amplo da história do catolicismo no Brasil: a tensão entre religião oficial e religiosidade popular. A Igreja, preocupada com a pureza doutrinária e a unidade litúrgica, buscou, sobretudo a partir do processo de romanização, uniformizar práticas e eliminar manifestações que escapassem ao seu controle. Já a comunidade, por sua vez, reinterpretou o sagrado a partir de suas próprias categorias, reelaborando símbolos, narrativas e devoções em diálogo com a vida concreta. Nesse sentido, a devoção à Santa Menina revela não apenas uma fé enraizada, mas também uma capacidade criativa de resistência diante das imposições externas.

Ao final deste percurso, conclui-se que o culto à Santa Menina do Engenho Velho constitui um exemplo expressivo da resiliência da fé popular frente à institucionalização da religiosidade. Mesmo com o encerramento oficial da romaria, a devoção sobreviveu no imaginário da comunidade, ainda que ajustada oficialmente de forma repressora, continuou sendo transmitida pelas gerações seguintes como herança cultural e religiosa. Nesse processo de transformação, a “menina santa” foi paulatinamente passando por ressignificações necessárias para permanecer, e esse espaço sendo ocupado de bom grado por Maria — movimento que mostra a força da tradição mariana no catolicismo popular, bem como a capacidade de ressignificação da comunidade, que não abandonou sua devoção, mas a incorporou em novos moldes para garantir sua sobrevivência.

Mais do que um fenômeno isolado, o caso investigado lança luz sobre a permanência de uma religiosidade viva, plural e muitas vezes marginalizada pelos discursos oficiais, mas que persiste como expressão legítima da experiência religiosa no Brasil. Nesse aspecto, é válido ressaltar, as manifestações que, mesmo “desaparecidas”, estão se reinventando e inclusive algumas delas sendo retomadas pelo Estado como a criação do circuito das Cavalhadas, por exemplo.

Ou ainda as Folias do Divino, as cavalgadas em peregrinação à grandes Santuários, e os recentes Rosários rezados nas madrugadas via TV, redes sociais, e tantas outras expressões que demonstram a vitalidade de uma fé capaz de se adaptar às mudanças históricas sem perder sua essência. A sobrevivência dessas práticas indica que o catolicismo popular, longe de ser uma “superstição” ou um resquício arcaico, constitui uma dimensão central da identidade cultural e espiritual do povo brasileiro.

Este estudo, ao dar voz a uma história esquecida ou silenciada, traz possibilidades de pesquisar outras festas “desaparecidas” ou que por alguma razão tiveram suas dinâmicas alteradas em função de “interesses” diversos, o que contribui para o fim do pensamento romântico sobre as festas de devoções populares.

Possibilita trazer à tona identidades goianas submergidas, no caso pela Igreja, o que demonstra um importante conflito entre religiosidades e religião (poder), poucos conhecem a história da “menina santa”. Contribui ainda para o reconhecimento da

diversidade interna do catolicismo e reafirma a importância da escuta sensível às manifestações de fé que emergem dos lugares menos institucionalizados do tecido social. E reconhecer essas práticas não significa apenas valorizá-las como “curiosidades históricas”, mas entendê-las como parte constitutiva da memória coletiva, revelando como comunidades constroem sentidos de pertença, identidade e transcendência.

Em termos metodológicos, a investigação reforça o valor do diálogo entre fontes escritas e relatos orais, permitindo captar tanto o registro oficial — marcado por tentativas de controle e silenciamento — quanto a memória viva da comunidade, que guarda as marcas da resistência e da adaptação. Nesse encontro entre história e memória, percebe-se como o passado se atualiza no presente e continua a inspirar modos de viver a fé.

Como perspectiva para pesquisas futuras, sugere-se o aprofundamento da coleta de relatos orais e a ampliação do diálogo com outras experiências semelhantes de devoções populares suprimidas, a fim de compor um quadro mais abrangente das formas de resiliência e reinvenção da fé nas margens do sistema religioso dominante. Além disso, estudos comparativos poderiam iluminar como diferentes comunidades em Goiás e no Brasil responderam à romanização, seja adaptando seus cultos, seja os recriando sob novas formas.

Por fim, este trabalho abre a possibilidade de investigar outras festas “desaparecidas” ou transformadas em um contexto de retomada institucional, como as Cavalhadas, e de trazer à tona identidades goianas submersas, muitas vezes suprimidas pela Igreja ou pelo Estado, mas que continuam a se manifestar por meio da cultura, da oralidade e da devoção. Esse movimento de resgate não apenas enriquece a historiografia local, como também evidencia o conflito entre religiosidade popular e religião institucional, mostrando que a fé, mesmo quando submetida à repressão, encontra sempre caminhos de expressão e de sobrevivência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS e DOCUMENTAIS

- ACÍN, Ana Morte. **Sor María de Ágreda** y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica. Cuadernos de História Moderna. v. 39, p. 122, 2014.
- ANSÓN, A. Y BOLOQUI, B. **La Catedral Basílica de Nuestra Señora del Pilar**, Las catedrales de Aragón, Ibercaja, Zaragoza, 1987, pp. 242-309.
- AZZI, Riolando. **Nossa Senhora Aparecida: história, fé e devoção**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BALTHASAR, Hans Urs von. **Maria: primeiro amor do mundo**. São Paulo: Loyola, 1999.
- BARNAY, Sylvie. **Le Ciel sur la Terre: Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge**. Paris, Les Editions du Cerf, 1999.
- BERNARDINO, Luiz. **Nossa Senhora de Guadalupe**. Aparecida: Editora Santuário, 2001.
- BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2007.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada Ave-Maria** – Trad. dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous. Bélgica, 2013.
- BORGES, Humberto Crispim. **História de Silvânia**. Goiânia. Cerne, 1981
- BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1994. p. 21.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memórias do sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo:Edições Paulinas, 1985.
- BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil, 25 de março de 1824**. Disponível [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm). outubro de 2023.
- BROWN, Raymond E. **O Nascimento do Messias**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 564-565.
- CATÓLICA, Minha Biblioteca. **As Aparições de Nossa Senhora**. Curitiba: Minha Biblioteca Católica, 2022.
- CROATO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo. 2001. Cap. IV. p.129-175

CURADO, João Guilherme da Trindade. **Lagolândia — Paisagens de Festa e de Fé: uma comunidade percebida pelas festividades**. Tese de Doutorado. UFG, 2011.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. **Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Múquem, Abadiânia e Trindade – GO**. Paco Editorial, Jundiaí, 2014.

DAOUST, I. **Marie dans les catacombes**. In: *Esprit et Vie*, n. 91, 1983

DEBIASI, Evaristo. **A Verdadeira Fisionomia dos Santos**. São Paulo: Editora AIS, 1ª ed., 2009. 179 p. ISBN 978-85-61995-00-3.

DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição**. São Paulo: Zahar, 1992. p. 38.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 26.

FERREIRA, Marcos Manoel. **Congada de Catalão (GO): o sincretismo da festa popular na perspectiva dos devotos**. 2021. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Goiás, Morrinhos, 2021. Disponível em: <https://www.bdt.d.ueg.br/handle/tede/1091>. Acesso em: 28 ago. 2025.

FLEXOR, M. H. O. **O Concílio de Trento e as Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia** “programa” da arte sacra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 206-251. ISBN: 978-85-232-1861-4. <https://doi.org/10.7476/9788523218614.0013>.

FRAGOSO, Hugo (ofm). **A Era Missionária (1686-1759)**. In: *História da Igreja na Amazônia*. Eduardo Hoornaert (Org.). Comissão de Estudos da Igreja na América Latina, 1992.

FRANZIM, Aldemir. **Os romeiros do Muquém** / Aldemir Franzim e Alberto da Silva Moreira. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2019.

GARCÍA, J.A. **El libro de Oro del Pilar**, Heraldo de Aragón, Zaragoza, 2003.

Gilles, Emery. **Teologia Escolástica**. 2011, p. 12–30.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)**, Vol. I e Vol. II. Niterói, RJ. 2018.

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. e-ISSN 1983-7801

GOMES FILHO, Robson. **A repressão religiosa ao movimento messiânico de santa Dica pela Ordem Redentorista em Goiás (1924-1925)**. Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**: dos primórdios ao Concílio de Calcedônia. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2004. cap. 4, p. 79–100.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Centauro Editora. São Paulo 2006.

HOORNAERT, Eduardo (org.). **A Era Missionária (1686-1759)**. Comissão de Estudos da Igreja na América Latina, 1983.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro**. Petrópolis. Vozes, 1989.

LANDGRAF, Robert. **O Dogma da Assunção de Maria**: um paradigma para a antropologia e a escatologia cristã. Um estudo histórico-teológico. São Paulo, 2022.

LEITH, Mary Joan. **"Early Marian Devotion and the Cult of Images."** In: Bockmuehl, Markus; Strange, Tom (eds.). *The Cambridge Companion to Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 152-153.

LÓPEZ, María del Carmen. **Santa Maria Maggiore**: historia, arte y espiritualidad. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003. p. 45-47.

MACHADO, José Henrique Rodrigues. **Devoção e Fé nas Folias em Morrinhos/Go**: Resistência na tradição do catolicismo popular. Morrinhos, 2020.

MEIRELLES, Victor. **Primeira Missa no Brasil, 1860** - Tinta óleo sobre tela, 268x356cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra1260/primeira-missa-no-brasil>>. Acesso em 12 de outubro de 2023.

MEY, Jacob L. **As vozes da sociedade**. Trad. Ana Cristina de Aguiar. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.

MICHAELIS, Dicionário. <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=mZov>. Acesso em: 07 julho 2025.



MIRANDA, João. **O Santo do Manto**: A história de São Juan Diego e Nossa Senhora de Guadalupe. São Paulo: Paulus, 2021.

MONFORT, Associação Cultural. PIO IX – **Bula “Ineffabilis Deus”** – Dogma da Imaculada Conceição. P. 10. Disponível em: <http://www.montfort.org.br>, 08/12/2024

NASCIMENTO, Lucas Pedro do. **Ele desceu lá do céu, na bandeira assentou**: o catolicismo popular e a devoção a São Sebastião em Leopoldo de Bulhões e Silvânia, Curitiba. CRV. 2021.

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Editora Vida, 2001.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: o mistério do numinoso**. Trad. N. L. S. Vasconcellos. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os elementos irracionais na ideia do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Paulo Mendes. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

PALACIN, Luis. **O Século do ouro em Goiás**. Goiânia: UCG, 1994.

PAROQUIA SENHOR DO BONFIM. **Livro de Tombo nº 01**, (1915-1928) .

PELLEGRINO, Bruno. **Maria: história, culto e doutrina**. São Paulo: Paulus, 2001.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no Interior do Brasil**. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: USP, 1976.

PRANDI, R. **Um sopro do espírito**. São Paulo. EDUSP, 1997.

PRIBERAM. **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, edição em português do Brasil para Kindle, junho 2008. ISBN: 978-989-96820-2-3

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Sociologia – **O Catolicismo Rústico no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 5, p. 104–123, 1968. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i5p104-123>.

REIMER, Haroldo. **Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2012.

RIBEIRO, António. **Fátima, evento e mensagem**. Fátima: Santuário de Fátima, 2007.

RODRIGUES, Leonardo Affonso de Miranda. **Aparecida: o milagre e a construção da fé**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012

ROSENDAHL, Zeny. **O sagrado e o espaço**. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César Costa; CORREA, Roberto Lobato (Org). Geográficas e Explorações: percurso no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand.1997.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de Goiás**. Tradução de Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: USP, 1975.

SALES, LÍlian «**A legitimação das aparições da Virgem Maria: estratégias e agências**», Etnográfica, vol. 17 (2) | 2013, 317-339.

SANCHIS, Pierre. Arraial: **Festa de um Povo, as romarias portuguesas**. 2. Ed. Tradução de Madalena Mendes de Matos. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

SANTOS, Cândido dos. **Jansenismo e Antijansenismo nos Finais do Antigo Regime**. CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória. Companhia das Artes, Porto, 2011.

SIEDELISKE, Flaviano Nogueira. **De Niceia a Calcedônia: as contribuições cristológicas dos Concílios Ecumênicos**. Revista Teologia e Espiritualidade, v. 6, n. 11, jun. 2019. p. 23-37. ISSN 2316-1639.

SILVA, Jovandir Batista da. **Família Batista: dos mistérios universais aos contos regionais**. Inspecoria São João Bosco. Silvânia, 1999.

SILVA, Thiago Castro e. **Estruturação e conservação do cerrado no contexto da paisagem**: entendendo a vegetação da floresta nacional de Silvânia e seu entorno. UEG, Anápolis: 2020

SILVA, Mônica Martins. **A festa do Divino**: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988). Goiânia: AGEPEL, 2001.

TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. **A liberdade religiosa no direito constitucional brasileiro**. Tese de doutorado. Departamento de Direito do Estado (DES) da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP), 2010.

U. BELLOCCHI (a cura di), **Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati** dal 1740, vol. IV: Pio IX (1846-1878), pp. 319-329, 1995, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

VAZ, José Carlos. **Trindade: a cidade santa do Divino Pai Eterno**. Goiânia: Ed. da UFG, 1997.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Ed.UnB, 1994.

WEBER, Max. **Sociologia da religião**. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora Vozes, 2009.

WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no Século XIX: a reforma de Dom Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)**. SP: Ática, 1987.

ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L. **Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje**. Princeton: Princeton University Press, 1991.

## REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). **Constituição Dogmática Dei Verbum**: sobre a revelação divina. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997a. (Col. Documentos da Igreja).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). **Documentos do Concílio Vaticano II**. Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997d.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2000.

PAULO VI. **Exortação Apostólica Marialis Cultus**: para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à bem-aventurada Virgem Maria. Brasília: CNBB, 2016.

PIO XII. **Carta Encíclica Humanis Geniris**. 1950. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius>

PIO XII. **Munificentissimus Deus: Constituição Apostólica sobre a definição do dogma da Assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu**. Vaticano, 1 nov. 1950. Tradução oficial em português. In: Documentos Pontifícios Marianos. Aparecida: Santuário, 2005. p. 33.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia: feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado e do Conselho de Sua Majestade; propostas e aceitas no sínodo diocesano que o dito senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707**. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, M.DCCXX [1720]. 10 f. não numeradas, 618, 32, 187 p.

## ENDEREÇOS ELETRÔNICOS UTILIZADOS

SANTUÁRIO DE LOURDES. **A história das aparições**. Disponível em: <https://www.lourdes-france.org>

ORIONDI.NET. **O milagre da neve e a devoção mariana**. 7 ago. 2024. Disponível em: <https://www.oriundi.net/milagre-da-neve-historia>

NEWS, Vatican. **A história das aparições de Lourdes**. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2019-02/nossa-senhora-lourdes-aparicoes-historia.html>.

NEWS, Vatican. **A história do milagre da neve e a fundação de Santa Maria Maior**. 4 ago. 2024. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igrejaviva/2024-08/milagre-da-neve-roma.html>.

NEWS, Vatican. Roma, **feira de “Nossa Senhora das Neves”**. O Papa nas Vésperas de 5 de agosto. Data da Publicação: 05/08/2024

NEWS, Vatican. **São João Paulo II e Nossa Senhora de Guadalupe**. 12 dez. 2019. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-12/sao-joao-paulo-ii-e-nossa-senhora-de-guadalupe.html>.

BASÍLICA DE APARECIDA. **História de Nossa Senhora Aparecida**. Aparecida: Santuário Nacional, 2023. Disponível em: <https://www.a12.com/santuario/historia>. Acesso em: 1 maio 2025.

CRUZ TERRA SANTA. **A veneração de Nossa Senhora das Neves no contexto histórico**. 6 ago. 2024. Disponível em: <https://www.cruzterrasanta.com.br/nossa-senhora-das-neves>. Acesso em: 05 maio 2025.

LOURDES-FRANCE. **The Apparitions**. Disponível em: <https://www.lourdes-france.com/en/the-apparitions/>

MARIOLOGICUS, Locus. **Iconografia de Maria: Catacumbas de Priscila, a Anunciação**. Edição Locus. 23/09/2022. <https://www.locusmariologicus.org>





## ANEXO 02

## 2 - Portaria – Jornal O Estado de Goyaz 12/01/1892

## EXPEDIENTE DO BISPADO

## Portaria

D. Eduardo Duarte Silva, por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica, Bispo de Goyaz.

Fazemos saber que havendo-se propalado por quasi toda a Diocese que na freguezia de Bomfim, em certo lugar, diversas pessoas, em uma poça d'agua que jaz sob uma pedra, tem sido testemunhas de aparições de santos, procissões, objectos sagrados etc., e que até mesmo na agua d'alli extrahida e conservada em recipientes de vidro dão-se taes manifestações, pessoas interessadas em firmar no espirito religioso do nosso bom povo a crença em taes aparições, como em factos sobrenaturaes, o que não é mais do que um simples effeito natural da luz, mero phenomeno optico, como estamos convencidos pelas informações que procurámos colher de pessoas fidedignas, criteriosas, e de sentimentos religiosos incontestaveis, divulgão que Nós haviamos ido ao dito lugar, haviamos presenciado os milagres da *Agua Santa*, como chamão, e haviamos approvedo tudo.

Sendo Nós na Diocese a unica auctoridade competente para decidir sobre o caso, declaramos que nada approvamos e nada auctorisamos, e que por esta Nossa Portaria prohibimos todo e qualquer acto religioso no mencionado lugar, como Novenas, Triduos, Terços, procissões, romarias, etc., e sob pena de suspensão a todo e qualquer sacerdote que alli celebre, como nos consta que já se tem feito, infringindo-se a lei da Igreja que prohibe celebrar-se fóra dos logares para tal fim destinados.

Constando-Nos tambem que se pretende n'aquelle lugar erguer uma capella, e que já se está constituindo uma especie de Irmandade, desde já declaramos que não concedemos licença para essa edificação, nem tão pouco approvaremos tal Irmandade.

Cuide o nosso bom povo de cumprir á risca os mandamentos da lei de Deus e os da Igreja, e os deveres do proprio estado; e para satisfazer sua deveção contente-se com as praticas já pela Igreja estabelecidas e approvadas.

Dada e passada em a Camara Episcopal do Bispado de Goyaz, sob Nosso signal e sello de Nossas armas, aos 8 de janeiro de 1892.

Benedicto Sabino Serradourada, escrivão a escreveu.

† Logar do sello.

† EDUARDO, Bispo de Goyaz.

## ANEXO 03

## Livro de Tombo nº 01 – Início do relato das aparições

P. Vieira 42

no dia 27 de julho de 1915 assumi posse e prestei o respectivo juramento o Sr. Manoel de Co-  
 sta Ferreira, de Vila Rica, Fabreguira de Aguiar do Rio de Janeiro e administrador dos estatutos da Paróquia,  
 com todos os poderes para agir juridicamente em juízo civil etc. Entreguei-lhe  
 neste dia a quantia de \$ 99.000 reis que eu havia recebido do antigo deão da Paróquia  
 de Ilhéus e de alguns oppositores dos estatutos; depois disso foi passado recibo que foi arquivado  
 de.

da Santa doengenho Velho.

Soube do caso quando em Fevereiro de 1916 passei pela primeira vez na Baía de Cam-  
 po Elzeu - Campo Formoso - passei para Goyos. Pelo que ouvi, conclui: B. eulástico.  
 Não fiz conhecimento dos actos do Juízo de Paz sobre este famigerado caso  
 quando fui incumbido desta Paróquia, pois não encontrei no arquivo Paroquial al-  
 gum documento. Entretanto ouvi de alguns fregueses, antigos vizinhos, um testemunho, quando  
 em 1915 estive em Bomfim um mês e meio de julho e agosto em visita ao mesmo, a ver-  
 de do facto e a sua consequência. Quando vim para a Paróquia procedi de acordo com  
 que tinha ouvido, mas não sabia os termos precisos e os limites da concessão, por-  
 tanto aquela devoção por eu não tinha ficado submissa; de vez em quando, mor-  
 rente em clauso reunia-se gente lá na capela, rezavam o terço, cantavam, faziam  
 procissão etc. Pensando que devia dar a devoção e encaminhando-a em verda-  
 deiro sentido, terminaria de vez com aquelas coisas ressaltantes, tudo sido visto  
 do para fazer uma Cruz colocada numa propriedade vizinha a sudoeste da  
 Capela e desta distante uns 100 metros, accedi e houve a Cruz que foi cercada e  
 ali começaram a rezar às vezes o terço. Quando S. Hig. de São visitou esta Paróchia  
 em 1917, contou-lhe o caso da Cruz e as razões que eu mostrava, o que me va-  
 leu uma justa reprimenda do Sr. Bispo por eu não ter cumprido o que S. En.  
 havia determinado em 5 de Janeiro de 1908 (portaria que não está no arquivo) e em 3 de Março  
 de 1909, pelo que S. Hig. mandou eu arcar no acta da visita a renovação da concessão.

Livro de Tombo nº 01, (1915-1928) da paróquia de Bomfim  
 Folha 42



## ANEXO 04

## Livro de Tombo nº 01 – Registrto sobre a Comissão e o relatório

Minaff 144

facere, huer imagem que se deslize ao "Eugenio Vello" de Bomfim, ou nas  
 missões, e de allí celebrar o S. Sacrificio da Missa, sob qualquer pretexto.

2º) elaudamos que todos os vs. Parochos e Apos e alunos desta Deocese li-  
 am e expliquem estas eternas letas aos seus parochianos e applicas  
 a hora da missa conventual e na primeira missa que for celebrada  
 em outras Parochias a seu cargo, e insistam na Igreja e fora della, pa-  
 ra que ninguém mais empublica viagem ou namaria ao "Eugenio  
 Vello" de Bomfim, porque alli não houve nem ha appareça de Santa  
 ou Santo, não houve nem ha milagre.

3º) Como em breve haverá eleições na parochia do Bomfim, determinamos  
 que os vs. sacerdotes encargados desses trabalhos apor todos, expli-  
 quem bem e debidamente ao povo, na Matriz e Capellas filiaes respecti-  
 vas, e tambem odo mais tiverem de missionar este anno, o que seja  
 esse caso da Santa, e que ninguém mais deve nelle acreditar e  
 tão pouco da ir ao "Eugenio Vello" por motivo de religião. Esta esta-  
 minação faremos extensiva a outros vs. missionarios que de-  
 ntam de pregar eleições este anno em qualquer Parochia da Deoce-  
 se.

Leja esta eterna Portoria, depois de transcripta em o Livro com-  
 petente da nossa Camara Ecclesiastica e publicada no organ officio  
 da Deocese, juntamente com o relatório e laudo da Commissão,  
 copiada no Livro do Tavello da Parochia do Bomfim, e archiva-  
 da ou registrada nos respectivos livros dos outras Parochias da De-  
 cese.

Dada e passada nesta cidade de Goyaz, aos 3 de ellange de 1909,  
 sob o nosso signal e sello de eternas eternas.

+ Prudentio, Bispo de Goyaz.

L. S.

Ceipre com o original. Transcripta no Livro competente.  
 Padre Caetano D. Correa, Secretario da Deocese.

Segue o relatório da Commissão, e não nae  
 copiado, porque estava impresso, e em mas no  
 o collei nesta folha para comodidade e diminui-

## ANEXO 05

Folha 44 – 3 de Março de 1909

Jornal O Lidador – Capa – 4 de Maio de 1909





## ANEXO 06

## Relatório da Comissão de investigação

cas de trabalho.

## A "Santa" de Bomfim

RELATÓRIO ELABORADO DA COMISSÃO QUE, NOMBRADA POR S. EXCIA. RVMA., FOI AO "ENGENHO VELHO" DA PARÓQUIA DO BOMFIM.

Em cumprimento dessa portaria, a comissão, constituída dos RVmos, Srs. Padre Gomes Pereira da Silva, Monsenhor Francisco Xavier da Silva e Padre João Jorge, e dos cidadãos Dr. Alfredo Augusto Curado Fleury, coronel Francisco Bertholdo de Souza e Major Antonio Caetano do Nascimento, convidados pelo Vigário da Paróquia de Bomfim, major Cesar Augusto Gaudie Fleury, convidado pelo Vigário da Paróquia de Corumbá, Sr. Pires do Prado, convidado pelo Vigário da Paróquia de Bela-Vista, no dia 3 do corrente mez, se dirigiu desta cidade à fazenda denominada Engenho Velho, situada nesta Paróquia de Bomfim e distante desta cidade 15 kilometros.

Antes de relatar os interrogatórios, indagações e inquirições procedidas pela comissão, julga esta de seu dever, descrever, em traços ligeiros, o local, onde esteve a comissão. É em uma collina, e em baixo passa o correço denominado Engenho Velho, e pouco acima da confluência deste correço com o denominado Capão d'Anta. Nesse local está a morada do sr. Alexandrino Antonio de Passos, e quasi no alto da collina, a uma pequena distância, está a pequena casa, em forma de capella, que ali foi construída em Junho do anno passado. O local é bonito e delle se desportina largo horisonte, e vindo-se da cidade, na distancia quasi de 2 kilometros se avista esse local ea referida casa. No dia em que ali esteve a comissão a concurrencia de povo foi grande, calculando-se em 400 pessoas, e existiam ranchos cobertos de palhas e barracas armadas nas immedições da casa mencionada. Ha abundancia d'agua, e em frente a casa passa um rego d'agua, sendo boa a agua potavel. Do lado esquerdo do correço — Engenho Velho — tambem é campo, orlado de cerrado limpo, tendo um canavial pouco abaixo do campo, em lugar em que existia o mato.

A comissão foi ao local, em que pela primeira vez a menina Henriqueta Passos, indo em companhia de sua Avó buscar lenha, disse ter visto uma boneca, que depois, diz a referida menina, declarou ser a *santa*. E' junto ao correço de — Engenho Velho, lado direito, em um barranco, donde sahe um dedal d'agua, que corre para o — Engenho Velho. E' essa agua que as meninas declaravam fazer curas milagrosas.

Dirigiu-se depois a comissão ao canavial, onde se encontra a excavação feita para se descobrir a sepultura da menina, que ali fora enterrada, conforme declararam as meninas. Tem a profundidade de 25 palmos, podendo ter de agua talvez 20 palmos.

Nada a comissão por parte do povo que lá estava, muito respeito e ordem, não havendo divertimento algum.

Reunida a comissão na capella procedeu-se ao inquerito das pessoas envolvidas no facto.

*Inquerito do sr. João Baptista da Silva.*

No dia 2 de Maio fez 2 annos que diversas meninas contaram que aqui morava uma boneca. Meninas maiores disseram que ella não era uma boneca, mas uma *santa* ou *espírito*. Eu mesmo nunca vi nada, tudo que fiz foi por determinação das meninas.

A *santa* mandou por bocca das meninas abrir sua sepultura, me parece que foi enterrada ali qualquer coisa. Abriu-se a sepultura, como as meninas mandaram, mas não encontramos nada. Perguntado si sabia de algum milagre, disse que de nenhum sabia. Perguntado si a *santa* ensinava remedios, respondeu que o remedio seria a fé e a agua. Só sei de uma cura que é de uma pessoa que está presente e que é um paralytico.

Perguntado pelo Padre Gomes sobre a cura da mulher do mesmo depoente, respondeu que de facto a mulher foi mordida por uma cobra jararacussu em um pé e que depois, saron a que attribue esta cura ao poder da *santa*.

Disse mais que tendo uma de suas filhas tido uma febre com vomitos pretos, deu-lhe remedios caseiros e fez um voto a Deus e a *santa*; ao sahir de casa deixei-a no estado mencionado e ao voltar encontrei-a melhor: sem os vomitos e com mais pouca febre. Perguntado se sabia mais alguma coisa a respeito da *santa*, disse que não, só fez o que as meninas lhe disseram; por isso achava conveniente perguntar as meninas que ali estavam em numero de quinze.

Perguntado si sabia de alguma pessoa de fora que se tivesse curado, disse que viu um homem, cujo nome ignora, morador em Bananeiras, Municipio de Morrinhos, que contou que tinha se curado de uma paralyzia naquelle dia, mas que ninguém percebeu que elle ao chegar ali sofresse tal molestia. Foi visto o paralytico que disse o sr. Baptista estar presente.

Pessoas que o conhecem, disseram que está no mesmo estado em que o viram ha 2 annos.

*Interrogatorio da menina Henriqueta de Passos, de 10 annos de idade, residente no local.* Disse que, ha 3 annos, apanhando lenha com sua avó, viu pela primeira vez uma menina, bonita, vestida de vermelho, com uma capa de cor, e uma coroa amarella, debaixo de um espinheiro, contando que foi assassinada quando tinha 12 annos, tendo de altura 3 palmos mais ou menos. Em seguida declarou que se chamava Maria Magdalena e que foi assassinada por um irmão, ha 33 annos, por causa de um falso e que virou Nossa Senhora da Conceição. Disse tambem a depoente que naquelle momento estava vendo a mesma no oratorio com cabellos pretos,

soltos nas costas, vestida de branco azulado, tendo na cintura uma fita frouxa da mesma cor. Esta Nossa Senhora que foi aqui assassinada quando menina de 12 annos, exigiu que dentro de 15 dias se fizesse aqui esta capella.

*Interrogatorio da menina Theolina Pires, com 12 annos de idade.* Disse que faz um anno que começou a ver uma boneca bonita, vestida de branco, cinturão amarellado, dependurado pra baixo, e que a *santa* declarou que foi morta e sepultada por seu tio a mandado de sua madrastra, por ter a dita *santa*, que declarou chamar-se Maria Magdalena e depois virou Nossa Senhora Appariciada, aos 12 annos de idade, pisado no pé de um cachorrinho que a madrastra estimava muito e que gritou muito. Perguntada em que tempo foi assassinada, a depoente declarou que não sabia e, consultada a *santa* que dizia estar vendo, disse que foi no tempo da chuva e no primeiro seculo. Perguntada como foi assassinada, disse que foi com uma faca e no hombro direito. Estava vendo a *santa* vestida de branco, com uma capa azul clara, de cabellos pretos e coroa amarellada, e da primeira vez seus cabellos eram meio pretos, meio amarellos.

*Anni Bonifacio com 16 annos de idade.* Disse que vê a *santa* desde o dia 2 de Maio, e declara que a *santa* é Nossa Senhora da Conceição, vestida de branco, capa branca, fita azulada e coroa amarellada e, quando andava, não tocava os pés no chão. Perguntada si estava certa de ser mesmo Nossa Senhora da Conceição, declarou que lhe parecia ser Nossa Senhora das Dores e que esta lhe declarou que foi assassinada, ha 12 annos, por um tio, a mandado de seu pae, por ter ella quebrado uma garrafa, sendo ainda menina, chamada Magdalena, por uma facada que foi dada nos peitos.

Perguntada sobre o tamanho da *santa*, mostrou uma altura de 1,50, mais ou menos. Perguntada si era a mesma *santa* que andava em folia pelas roças e que apparecera no Rio dos Patos, a depoente dirigiu seu olhar para o oratorio e respondeu a comissão que a *santa* estava dizendo que não era, mas que aquella era falsa e é o demonio.

*Maria Pires da Silva com 14 annos de idade.* Declara ver aqui na capella a Immaculada Conceição e esta Nossa Senhora, quando viveu, chamava-se Maria Magdalena, e foi assassinada, ha 15 annos, por causa de um cachorrinho e de uma garrafa, tendo nessa occasião 12 annos de idade, por ordem da sua madrastra e affirmava que recolheu ordem da *Santa* para mandar abrir a sepultura onde se encontrava seu corpo que seria visivel a todos no dia 23 de Junho.

Perguntada qual o motivo por que não appareceu no dia designado, respondeu que foi por causa de uma contrariedade muito grande. Perguntada qual essa contrariedade, disse que Deus não foi servido.

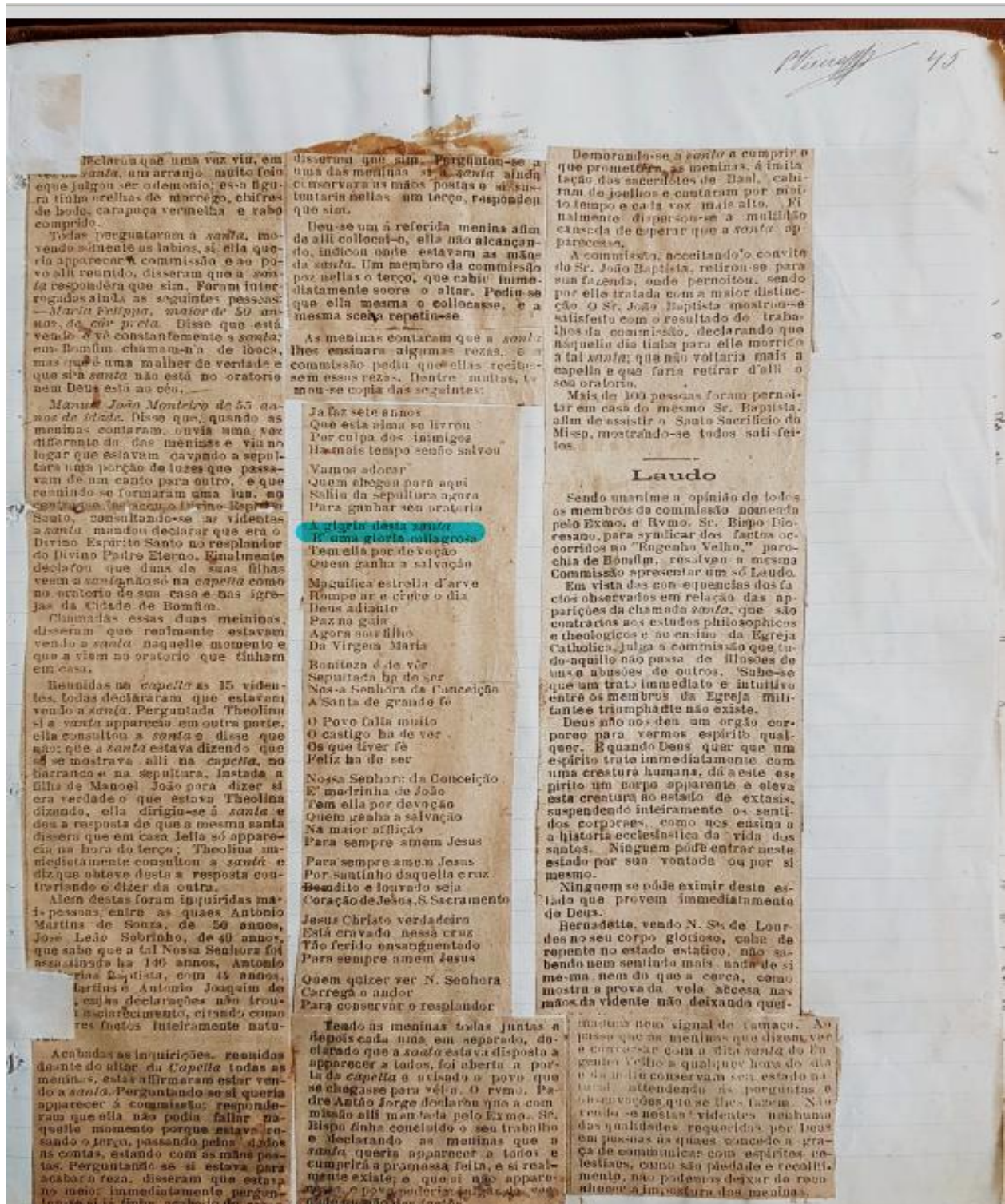
Tendo ainda onze meninas visionarias a perguntar, a comissão julgou desnecessario ouvi-las. Uma



## ANEXO 07

## Livro de Tombo nº 01, (1915-1928) da paróquia de Bomfim

## Relatório e Laudo Final



declarou que uma vez viu, em uma *santa*, um arranjo muito feio, que julgou ser o demônio; essa figura tinha orelhas de macaco, olhos de bode, carapuca vermelha e rabo comprido.

Todas perguntaram a *santa*, movendo-se com os lábios, se ella queria apparecer a comissão, e ao pouco ali reunido, disseram que a *santa* respondera que sim. Foram interrogadas ainda as seguintes pessoas: — Maria Felippa, maior de 50 annos, de cor preta. Disse que está vendo a *santa* constantemente a *santa*; em Bomfim chamam-na de Iôca, mas que é uma mulher de verdade e que a *santa* não está no oratório nem Deus está no céu.

Manoel João Monteiro de 55 annos de idade. Disse que, quando as meninas contaram, ouvia uma voz differente da das meninas e viu no lugar que estavam cavando a sepultura uma porção de luzes que passavam de um canto para outro, e que reunindo-se formaram uma luz, no centro da qual se achou o Espírito Santo, consultando-se as videntes a *santa* mandou declarar que era o Divino Espírito Santo no resplendor do Divino Padre Eterno. Finalmente declarou que duas de suas filhas veem a *santa* na capella como no oratório de sua casa e das igrejas da Cidade de Bomfim.

Chamadas essas duas meninas, disseram que realmente estavam vendo a *santa* n'aquele momento e que a viam no oratório que tinham em casa.

Reunidas na capella as 15 videntes, todas declararam que estavam vendo a *santa*. Perguntada Theolina si a *santa* apparecia em outra parte, ella consultou a *santa* e disse que não; que a *santa* estava dizendo que se mostrava alli na capella, no barranco e na sepultura. Instada a filha de Manoel João para dizer si era verdade o que estava Theolina dizendo, ella dirigio-se a *santa* e deu a resposta de que a mesma *santa* dissera que em casa llella só apparecia na hora do terço; Theolina immediatamente consultou a *santa* e diz que obtave desta a resposta contrariando o dizer da outra.

Além destas foram inquiridas mais pessoas, entre as quaes Antonio Martins de Souza, de 50 annos, José Leão Sobrinho, de 40 annos, que sabe que a tal Nossa Senhora foi assumida ha 140 annos, Antonio Elias Baptista, com 45 annos, Martins e Antonio Joaquim de Souza declarações não trouxeram esclarecimento, citando como res factos inteiramente natu-

disseram que sim. Perguntou-se a uma das meninas si a *santa* ainda conservava as mãos postas e sustentaria nellas um terço, respondendo que sim.

Deu-se um a referida menina ainda ali collocar-o, ella não alcançando, indicou onde estavam as mãos da *santa*. Um membro da comissão por nellas o terço, que cabia immediatamente sobre o altar. Pediu-se que ella mesma o collocasse, e a mesma scena repetiu-se.

As meninas contaram que a *santa* lhes ensinara algumas rezas, e a comissão pediu que ellas recitassem essas rezas. Dentre muitas, tomou-se copia das seguintes:

Ja faz sete annos  
Que esta alma se livrou  
Por culpa dos inimigos  
Ha mais tempo senão salvou

Vamos adorar  
Quem chegou para aqui  
Salva da sepultura agora  
Para ganhar seu oratório

A gloria desta *santa*  
É uma gloria colossal  
Tem ella por devoção  
Quem ganha a salvação

Magnifica estrella d'arvo  
Rompe ar e crebe o dia  
Deus adiante  
Paz na gloria  
Agora sou filho  
Da Virgem Maria

Roufiza o de vir  
Sepultada ha de ser  
Nossa Senhora da Conceição  
A Santa de grande fe

O Povo falta muito  
O castigo ha de vir  
Os que tiver fé  
Felix ha de ser

Nossa Senhora da Conceição  
E' madrinha de João  
Tem ella por devoção  
Quem ganha a salvação

Na maior afflicção  
Para sempre amem Jesus

Para sempre amem Jesus  
Por santinho daquelle cruz

Bendito e louvado seja  
Coração de Jesus, S. Sacramento

Jesus Christo verdadeiro  
Está em vado, nessa cruz  
Tão ferido ensanguentado

Para sempre amem Jesus

Quem quizer ver N. Senhora  
Correga o andar

Para conservar o resplendor

Teendo as meninas todas juntas a depois cada uma em separado, declarou que a *santa* estava disposta a apparecer a todos, foi aberta a porta da capella e atirado o povo que se chegasse para vê-la. O revm. Padre Antão Jorge declarou que a comissão ali mandada pelo Exmo. Sr. Bispo tinha concluido o seu trabalho e declarando as meninas que a *santa* queria apparecer a todos e cumprira a promessa feita, e si realmente existe, e quasi não apparece, o povo poderia julgar da verdade de tudo nos factos.

Demorando-se a *santa* a cumprir o que promettera, as meninas, á instação dos sacerdotes de Basil, cabiam de joelhos e cantavam por muito tempo e a voz mais alto. Finalmente dispersou-se a multidão cansada de esperar que a *santa* apparecesse.

A comissão, accellando-o convite do Sr. João Baptista, retirou-se para sua fazenda, onde pernouteou, sendo por elle tratada com a maior distincção. O Sr. João Baptista mostrou-se satisfeito com o resultado do trabalho da comissão, declarando que n'aquele dia tinha para elle morrido a tal *santa* que não voltaria mais a capella e que faria retirar d'alli o seu oratório.

Mais de 100 pessoas foram pernoutear em casa do mesmo Sr. Baptista, além de assistir a Santa Sacrifício do Missa, mostrando-se todos satisfeitos.

## Laudo

Sendo unânime a opinião de todos os membros da comissão nomeada pelo Exmo. e Revm. Sr. Bispo Borel, para synicar dos factos occorridos na "Egreja Velha," paróchia de Bomfim, resolveu a mesma Comissão apresentar um ao Laudo.

Em vista das consequências dos factos observados em relação das appareções da chamada *santa*, que são contrarias aos estudos philosophicos e theologicos e no ensino da Egreja Catholica, julga a comissão que tudo aquillo não passa de illusões de uns e abusos de outros. Sabe-se que um trato immediato e intuitivo entre os membros da Egreja militante triumphante não existe.

Deus não nos den um orgão corporeo para virmos espirito qualquer. E quando Deus quer que um espirito trate immediatamente com uma creatura humana, dá a este espirito um corpo apparente e eleva esta creatura ao estado de extasis, suspendendo inteiramente os sentidos corporaes, como nos ensina a historia ecclesiastica da vida dos santos. Ninguém pôde entrar neste estado por sua vontade ou por si mesmo.

Ninguém se pôde eximir deste estado que provem immediatamente de Deus.

Bernadetta, vindo N. Sr. de Lourdes no seu corpo glorioso, cahiu de repente no estado estatico, não sabendo nem sentir mais nada de si mesma, nem do que a cerca, como mostra a prova da vela accessa nas mãos da vidente não deixando que-

ninguma nem signal de tamarco. No passo que as meninas que dizem ver e conversar com a dita *santa* do "Egreja Velha" a qualquer hora do dia e da noite conservam seu estado natural, attendendo ás perguntas e observações que se lhes fazem. Não tendo as mesmas videntes nenhuma das qualidades requeridas por Deus em pessoas as quaes concede a graça de communicar com espiritos celestiaes, como são piedade e recolhimento, não podemos deixar de reconhecer a immaturidade das meninas,

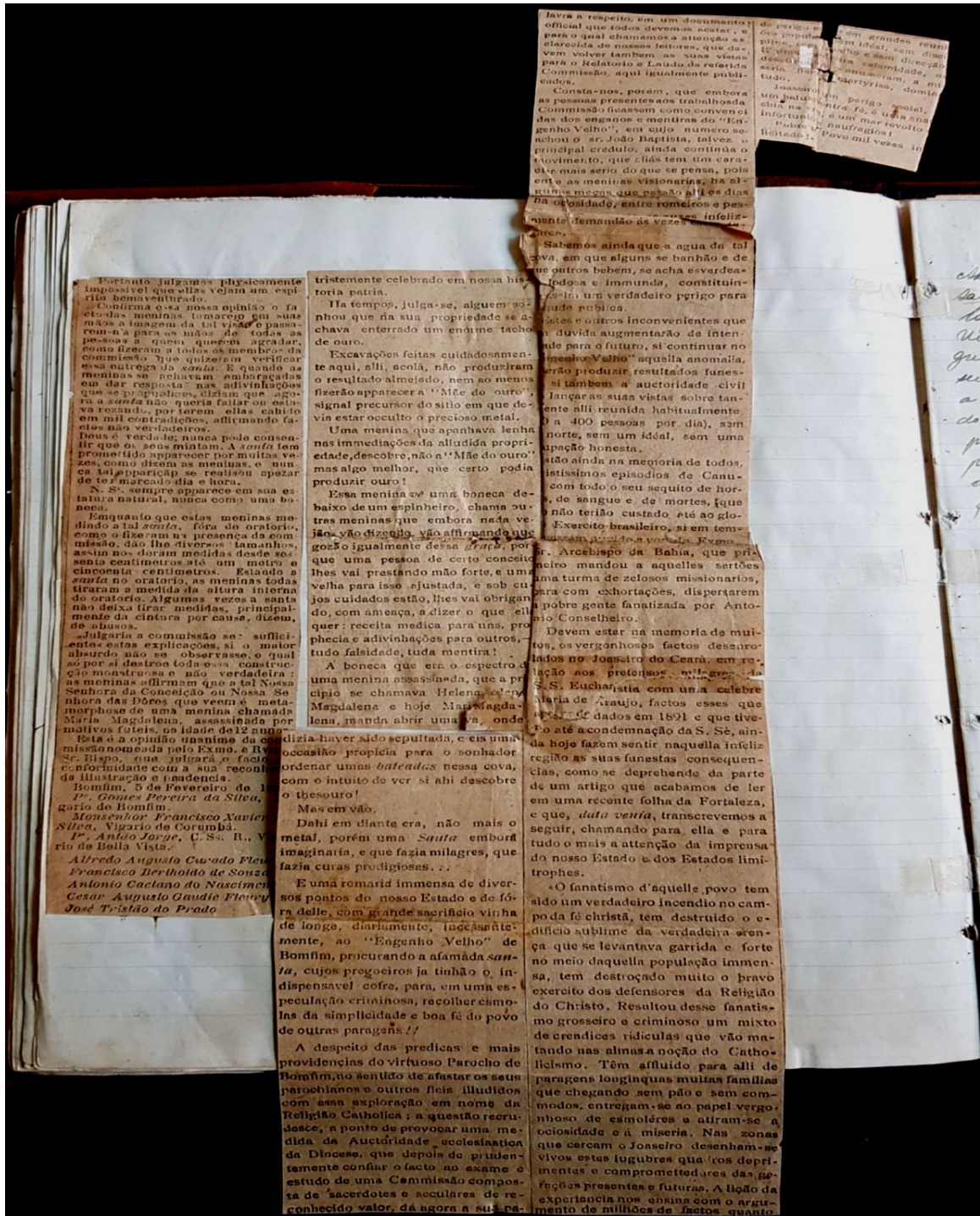


## ANEXO 08

## Livro de Tombo nº 01, (1915-1928) da paróquia de Bomfim

Folha 45

## Laudo Final



## Livro de Tombo nº 01, (1915-1928) da paróquia de Bomfim

Folha 46