

PATRÍCIA CARVALHO SANTÓRIO MONNERAT

FESTA E CONFLITO:

D. ANTÔNIO E A QUESTÃO DE NAZARÉ

(1861-1878)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de Concentração: História Social Contemporânea I.

Orientador: Prof. Guilherme Pereira das Neves

NITERÓI

2009

PATRÍCIA CARVALHO SANTÓRIO MONNERAT

**FESTA E CONFLITO: D. ANTÔNIO E A QUESTÃO DE NAZARÉ
(1861-1878)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de Concentração: História Social Contemporânea I.

Aprovada em _____

BANCA EXAMINADORA:

Profª. Dra. Gizlene Neder
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Leandro Karnal
Universidade Estadual de Campinas

Profª. Dra. Célia Tavares – Suplente
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves – Orientador
Universidade Federal Fluminense

NITERÓI

2009

Sumário

| | |
|---|--------|
| Relação de Diagramas, Gráficos e Tabelas | p. IV |
| Siglas e Abreviaturas | p. V |
| Dedicatória | p. VI |
| Agradecimentos | p. VII |
| Resumo | p. X |
| Abstract | p. XI |
| Epígrafe | p. XII |
| | |
| Introdução | p. 1 |
| | |
| Capítulo 1 | |
| Os primórdios da Questão Religiosa | p. 12 |
| 1.1. A tradição portuguesa na relação Estado e Igreja | p. 12 |
| 1.2. A religião católica na Constituição de 1824 | p. 18 |
| 1.3. O ultramontanismo em Roma no século XIX | p. 20 |
| 1.4. Desvendando a Carta Pastoral de 1861 | p. 28 |
| 1.4.1. O problema com a idade de d. Antônio de Macedo Costa | p. 29 |
| 1.4.2. A reforma religiosa de d. Antônio: a conservação dos seminários e a suspensão dos padres concubinos | p. 34 |
| 1.4.3. A hierarquia católica e a conseqüente soberania do papa | p. 42 |

Capítulo 2

| | |
|--|-------|
| A província do Pará e a Questão Religiosa | p. 48 |
| 2.1. A Belém do Pará na primeira metade do século XIX | p. 48 |
| 2.2. O primeiro ato para a abertura do conflito: o caso Almeida Martins | p. 65 |
| 2.3. A Questão Religiosa: auge da tensão entre a Igreja e o Estado em Pernambuco | p. 67 |
| 2.4. O início do conflito no Pará | p. 73 |
| 2.5. A Questão Religiosa sob o olhar de d. Antônio de Macedo Costa | p. 79 |

Capítulo 3

| | |
|---|--------|
| A primeira fase da <i>Questão de Nazaré</i> | p. 91 |
| 3.1. A diretoria da festa em 1877 | p. 96 |
| 3.2. “Afronta à moral pública”: o artigo <i>bem lançado</i> | p. 102 |
| 3.3. A festa continua e as opiniões se alastram | p. 107 |
| 3.4. <i>A paródia religiosa</i> | p. 114 |

Capítulo 4

| | |
|---|--------|
| A segunda fase da <i>Questão de Nazaré</i> | p. 122 |
| 4.1. O caso Bacellar | p. 122 |
| 4.2. A polêmica portaria de 20 de junho de 1877 | p. 125 |
| 4.3. A formação da <i>Mesa Regedora</i> | p. 131 |
| 4.4. <i>Diabruras</i> iniciais: a festa de Nazaré de 1878 | p. 143 |

| | |
|------------------|--------|
| Conclusão | p. 154 |
|------------------|--------|

| | |
|------------------------------|--------|
| Fontes e Bibliografia | p. 159 |
|------------------------------|--------|

| | |
|---------------------------------------|--------|
| Anexo: Mapas das ruas de Belém | p. 167 |
|---------------------------------------|--------|

RELAÇÃO DE DIAGRAMAS

Diagrama I: Pirâmide hierárquica p. 135

RELAÇÃO DE GRÁFICOS

Gráfico I: A participação das mulheres p. 136

RELAÇÃO DE TABELAS

Tabela I: Eleitores da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré em 1877 p. 97

Tabela II: Relação dos cargos ocupados p. 99

Tabela III: Idades e profissões p. 100

Tabela IV: A Mesa Regedora eleita para o ano de 1878 (os homens) p. 133

Tabela V: A Mesa Regedora eleita para o ano de 1878 (as mulheres) p. 136

Tabela VI: Endereço dos homens da Mesa Regedora de 1878 p. 138

Siglas e Abreviaturas

| | |
|---------------|---|
| AN – | Arquivo Nacional |
| BN – | Biblioteca Nacional |
| Cx. – | Caixa |
| Fl. – | Folha |
| IHGB – | Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro |
| p. – | Página |
| P.C. – | Parte corroída |
| Pct. – | Pacote |
| v. – | Volume |

À vovó Esmeralda (in memoriam)

Aos meus pais

A Gustavo

Agradecimentos

Algumas pessoas e instituições fizeram parte destes dois anos intensos de pesquisa, que se converteram em um profundo aprendizado. Uns tiveram uma participação mais intensa; outros estiveram presentes em poucos momentos da minha trajetória. Mas, pode-se afirmar que todos foram importantes para que eu realizasse este trabalho.

Aos funcionários da Biblioteca Nacional não poderia esquecer de agradecer às muitas vezes em que me permitiram trocar de setor para consultar em outras máquinas de microfimes. Sem dúvidas, a saída daquelas máquinas antigas, que nem a ajuda de óculos e da lupa permitia a nitidez na visualização dos periódicos raros, contribuiu para que a pesquisa fosse agilizada.

No Arquivo Nacional, onde encontrei o documento que originou esta dissertação, sou imensamente grata à Cláudia Heynemann por me ensinar a ser pesquisadora, à Joyce e sua recepção calorosa na sala de consultas e ao Sátiro pelas indicações das caixas a serem observadas. No IHGB e no Arquivo da Cúria, admirável e digna de reconhecimento foi a cordialidade e a paciência dos funcionários quando precisei fazer o levantamento das fontes.

Essas incansáveis idas aos Arquivos e Bibliotecas públicas do Rio de Janeiro (aliás, localizadas distante da minha residência), foram viabilizadas graças à bolsa de estudo oferecida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), em parceria com a Universidade Federal Fluminense.

A propósito, foi na UFF que passei por um momento marcante, mas que serviu como uma lição de vida. Como diz o pensamento: “Viver é extrair de cada fato uma lição, de cada ato um ensinamento, de cada acontecimento um aprendizado”. Por mais irônico que possa parecer, foi nas duras críticas do professor convidado Matthias Assumpção que encontrei ânimo para prosseguir em minha caminhada. Suas palavras rípidas, pouco ou nada motivadoras, fizeram-me perceber que é nesses momentos que devemos provar o nosso valor, superando os obstáculos e demonstrando que podemos ser melhor.

Diferente, no entanto, foi a sensibilidade e o reconhecimento de todo o meu esforço na construção de cada parte desta dissertação manifestado pelo professor Guilherme Pereira das Neves. A atenção, as orientações quando solicitado, o interesse em ler e escutar

as muitas histórias relacionadas a d. Antônio de Macedo Costa, enfim, fizeram dele um orientador exemplar. Mais do que apontar os erros, o professor Guilherme soube demonstrar como fazer da forma correta. Sem saber, ele me ensinou o significado do que é ser um verdadeiro e bom professor.

Longe dos arredores da UFF e das instituições de pesquisa, também fui agraciada pelo carinho dos amigos e dos meus familiares. À Rosane Torres, amiga da graduação, dócil em suas palavras e meiga em suas ações, devo agradecer os incentivos fornecidos. Não esqueço os telefonemas motivadores e as palavras carinhosas que ouvi após a minha *Qualificação*. A você, muito obrigada!

Flávia Fernandes, outra amiga desde os tempos da graduação, participou intensamente do meu processo de seleção do Mestrado. Quem esquecerá da manhã ensolarada em que foi até a minha casa para tirar as minhas dúvidas de espanhol? E das longas conversas ao telefone em que pedia ajuda, contava a vitória de cada fase ultrapassada ou simplesmente desabafava? Amiga de todas as horas, soube me emprestar seu ouvido todas as vezes que precisei. A esta amiga, o meu agradecimento.

À professora Célia Tavares tenho uma enorme gratidão. Aliás, foi dela que partiu a idéia do Mestrado na UFF. Sem esperar, até porque ainda estava terminando a monografia, Célia me incentivou a fazer a prova e me ensinou que devemos agarrar as oportunidades. E, em um tom sério, me falou na sala de professores a frase que jamais esquecerei: “Eu vejo que você ainda terá um futuro brilhante”.

Mas, talvez estas palavras não surtissem o efeito esperado senão fosse a ajuda da dr^a. Anita, para quem há mais de três anos exponho minhas angústias, meus medos e minhas ansiedades. Com uma paciência admirável, me ouviu falar sobre a entrada no programa de pós-graduação da UFF e de cada folha escrita na dissertação. Também me forneceu muitos conselhos e me motivou a vencer as diversidades da vida. A ela, minha gratidão.

Jean e Aline, cunhados que mesmo a distância geográfica (Pernambuco) não impossibilitou a participação nos assuntos da pós. Jéssica, Leonardo e Camila, sobrinhos preciosos que adquiri há quase oito anos, me concederam dias alegres, necessários para distrair e superar os momentos em que a falta de criatividade me abatia.

À minha irmã Cristiane e meu cunhado André devo agradecer a paciência em me ouvir tantas vezes falar sobre os documentos descobertos e por me ajudarem a procurar na internet informações sobre os integrantes da *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa

Senhora de Nazaré. Agradeço também por me concederem a graça de ser “didinha” (dindinha) da Júlia, que emana alegria nas palavras e nos gestos espontâneos dos seus três anos de vida.

Aos meus pais, Getúlio e Neuza, dizer obrigada é pouco diante de todo o sacrifício que fizeram para me educar. Tudo o que sou e minhas conquistas, fazem parte de uma história de incentivo, de demonstração de valores e de depósito de confiança nas minhas ações. O *papai* sempre acreditou que eu poderia ser mais e não cansou de elogiar minha dedicação ao estudo. Já a *mamãe*, além dos elogios e do orgulho traduzidos nas conversas com as amigas, colaborou bastante no período do Mestrado em que chegava da Biblioteca Nacional às 18h. Como esquecer as deliciosas comidas que com amor foram preparadas para mim? Obrigada!

Por fim, mas sem ocupar o último lugar em minha vida, devo agradecer ao meu marido Gustavo. Companheiro desde setembro de 2001 e fonte de toda minha inspiração, me ensinou uma nova forma de viver, baseada no amor e na partilha. Também foi meu conselheiro quando o desânimo teimava em me derrubar, minha fortaleza nos momentos difíceis e meu ombro amigo quando precisava expor minhas ansiedades relacionadas à dissertação. Além disso, ainda me auxiliou bastante na confecção dos gráficos e na procura de artigos na internet. Por tudo isso (e muito mais!), devo a ele meu profundo e sincero agradecimento.

Resumo

Este estudo pretende analisar a *Questão de Nazaré* ocorrida na província do Pará em 1877 e 1878. Mas, como um de seus objetivos é compreender este conflito local relacionado à Questão Religiosa nacional anterior, optou-se, inicialmente, por ressaltar as principais características do Estado Imperial e da Igreja Católica no século XIX; por examinar alguns aspectos da administração diocesana de d. Antônio de Macedo Costa; e por tentar compreender o que foi essa desavença, também denominada “questão dos Bispos”, ela própria. Em seguida, buscou-se demonstrar então que, a partir da atuação do bispo, o auge da *Questão de Nazaré* consistiu no questionamento, por parte das irmandades, das novas orientações adotadas pela Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano I (1870), ao recusar a interferência de eclesiásticos em suas atividades tradicionais.

Abstract

This study intends to analyze the so-called *Nazareth Question* that took place in the province of Pará in 1877 and 1878. Its chief purpose was to understand the relations between this local conflict and the national Religious Question a few years before. To do so, it was necessary to highlight the main characteristics of the Imperial State and of the Catholic Church in Brazil during the 19th Century; to examine some aspects of the diocesan administration conducted by d. Antonio de Macedo Costa; and to understand what was involved in this divergence also denominated “Bishops’ question” itself. As a result, this dissertation tries to show that the culmination of the *Nazareth Question* originated in the bishop’s action and consisted in the questioning by the fraternities of the new directions provided by Rome since the Vatican I Council (1870), refusing the interference of ecclesiastics in their traditional activities.

A história não se faz com frases sonoras,
nem com reticências calculadas,
nem com argumentos e hipóteses no ar.
A história faz-se com documentos.

D. Antônio de Macedo Costa

Introdução

Em agosto de 2004, quando cursava a graduação na UERJ-FFP, decidi pleitear uma vaga no projeto *O Arquivo Nacional e a História Luso-brasileira (200 anos da corte de d. João VI no Brasil)*, uma parceria do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro com o Departamento de Estágios e Bolsas – CETREINA (UERJ). A proposta de trabalho consistia basicamente na transcrição de documentos do período colonial brasileiro, na elaboração de ementas e de verbetes que seriam divulgados no site da instituição. Que aventura! Porém, que aprendizado! Na época, não tinha noções de paleografia e nunca havia escrito uma ementa. Foi na labuta diária, dos dois anos em que fui bolsista, que aprendi a desvendar os “esses” dobrados, a reconhecer as abreviaturas e a identificar quando duas palavras estavam escritas juntas, por exemplo, “asinstruções” (as instruções). Foi neste período também que vi nascer a possibilidade deste trabalho.

Involuntariamente, descobri o documento que gerou toda a pesquisa desta dissertação. Sendo encarregada de ementar documentos sobre fisicatura-mor em uma caixa que agregava escritos eclesiásticos de 1808 a 1888 deparei-me com um relato do bispo d. Antônio de Macedo Costa ao conselheiro Carlos Leôncio de Carvalho, ministro de Estado dos Negócios do Império, sobre a “série de escândalos” que estava sendo praticada na província do Pará: proclamações de “ladainhas civis” feitas por “um protestante e alguns liberais”; a entrada na Igreja Matriz de Ourem, interdita pela autoridade diocesana por ocasião de um homicídio praticado no dia de um “pleito eleitoral”, de “cerca de 80 pessoas” para a celebração de preces e ladainhas, com o “consentimento” do subdelegado de polícia João Hygino da Silva Paranhos; e, enfim, a realização da festa de Nossa Senhora de Nazaré sem a presença de padres. De todos os fatos narrados, este último relato foi o que mais despertou minha atenção.

Inicialmente, pensei em contemplar esta análise na monografia. No entanto, o meu primeiro desafio foi descobrir do que tratava aquele documento que, apesar de parecer que era apenas uma falta de controle do bispo sobre as igrejas e a festa de sua diocese, era consequência de um conflito anterior, da denominada Questão Religiosa ou “questão dos Bispos”, se preferirmos utilizar a própria expressão de d. Pedro II.¹ Por uma questão óbvia,

¹ Cf. João Dornas Filho. *O Padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1931, p. 275.

foi necessário efetuar a leitura de diferentes historiadores sobre este conflito antes de analisar seus desdobramentos, o que seria feito com aquele e outros escritos de época. Como era previsto, havia muita informação e pouco tempo para trabalhar documentos muito complexos na graduação. Sendo assim, ficou para o Mestrado a tarefa de analisar, dentre outros assuntos, aquela parte do documento que comentava sobre a realização da festa sem padres e de pesquisar outros que fossem capazes de contextualizar o que estava acontecendo na província paraense.

O projeto inicial do Mestrado tinha por objetivo examinar a Questão Religiosa a partir da investigação dos acontecimentos sucedidos no Pará desde o momento da nomeação episcopal de d. Antônio de Macedo Costa em 1861 até a promulgação da Constituição de 1891, ano em que aconteceu a separação legal entre a Igreja Católica e o Estado Imperial. Não almejava com isto fazer uma biografia deste bispo, mas apresentar argumentos que possibilitassem entender o conflito envolvendo a Igreja e o Estado como um processo estruturado ao longo do século XIX, tendo apenas como ápice a década de 1870, mais precisamente o período de 1872 a 1875. A partir de então, pretendia compreender as divergências de idéias propiciadas pela união da Igreja ao Estado, o direito de padroado do imperador, o ultramontanismo pregado pelo papa Pio IX, e ainda identificar as conseqüências do conflito durante os anos finais do Império. No entanto, a dissertação acabou seguindo outro rumo. Novas fontes foram descobertas e novos livros possibilitaram a compreensão da dinâmica que envolvia o Estado, a Igreja Católica e as Irmandades na província do Pará. As conversas com meu orientador também foram essenciais para que a pesquisa fosse redefinida. A Questão Religiosa passou a ser um dos pilares para a compreensão, principalmente, da ação das Irmandades na diocese paraense. E, assim, a *Questão de Nazaré* desabrochou, deixando de ocupar um espaço secundário neste trabalho.

Ao mudar o foco da pesquisa, uma nova necessidade se impôs: tornou-se essencial pensar em um novo recorte temporal. O período anteriormente delimitado estender-se-ia até a promulgação da Constituição de 1891, já que um dos objetivos era perceber o quanto a Questão Religiosa havia contribuído para a crise final do Império. Como houve a mudança no enfoque central, percebi que esta data-limite não se enquadrava mais na pesquisa. Dessa forma, tornou-se suficiente seguir com a análise somente até o ano de 1878, tempo em que a *Mesa Regedora* da Irmandade envolvida com a “Questão nazarena” organizou a festa em honra a Nossa Senhora de Nazaré.

* * *

Apesar da instigante denominação, a *Questão de Nazaré* parece não ter despertado o interesse de muitos estudiosos. A busca por autores que proporcionassem visões contrárias ou complementares a esta dissertação retornou apenas alguns livros, que, em geral, restringiam o conflito a um número reduzido de páginas. Ao fazer isto, perdiam a complexidade da ação, reflexo da contestação das Irmandades sobre a tentativa de controle da Igreja Católica nos assuntos relacionados a estas instituições, que fora intensificada na província do Pará durante a Questão Religiosa.²

Em quase todo século XIX, a Igreja Católica no Brasil manteve-se subordinada ao Estado, uma herança da instituição do *padroado*. A independência política e a Constituição de 1824 não alteraram a visão do papel da Igreja no país, dando-se continuidade à política *regalista* empreendida pela ex-Metrópole portuguesa. Persistiu-se na idéia de que era necessário exercer o controle sobre as ações eclesiais a fim de manter a supremacia do governante na sociedade. Assim, foi concedido à Igreja o status de religião do Império, mas reservaram-se parágrafos constitucionais que frearam o seu poder, ao exigir o *benelácito* para entrar em vigor as decisões dos religiosos e ao colocar o provimento e a escolha de novos bispos sob a responsabilidade do imperador.

A partir da segunda metade do século XIX, no entanto, uma geração de sacerdotes influenciada pelo contexto italiano (a “questão romana”) e formada de maneira a defender a rigidez de sua doutrina, passou a contestar a ação do Estado, entendendo-a como um empecilho para a propagação da fé católica. Era a aquisição de *consciência*, muitas vezes comentada por d. Antônio. Estes padres, que estavam assumindo uma posição *ultramontana*, desejavam a autonomia da Igreja nas deliberações religiosas e não a separação do Estado. Afinal, o vínculo ao governo era a garantia de que dificilmente faltariam recursos para as dioceses (dentre eles, imagens e materiais para a liturgia), que seriam realizados os reparos e as construções de igrejas e capelas, que haveria o pagamento das cômputas aos vigários e seus auxiliares, etc.³ Sobre tudo, a subordinação ao governo

² Os textos em que o conflito se apresenta de maneira muito simplificada são: Isidoro Maria da Silva Alves. *O Carnaval Devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém*. Vozes: Petrópolis, 1980; e o artigo sem autoria revelada *Para entender a Festa do Círio*. In.: Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 26 ago. 2007.

³ Anderson José Machado de Oliveira. *Os bispos e os leigos: reforma católica e irmandades no Rio de Janeiro imperial*. In.: <http://www.revistas.vepg.br> Acesso em: 3 dez. 2008; Guilherme Pereira das Neves. “Questão religiosa”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*.

civil significava a continuação da posição oficial da Igreja no país, como de sua quase exclusividade no terreno religioso diante de outras confissões.

Neste contexto, d. Antônio de Macedo Costa, após toda trajetória até a sua ordenação, assumiu a diocese do Pará em 1861. Imbuído pela proposta de *romanização* da Igreja no Brasil, propôs e tentou impor reformas no bispado, a começar pelos seminários, um empreendimento que visava acabar com a falta de observância aos princípios estabelecidos nas *Constituições Primeiras* e nos Concílios do Vaticano. O respeito aos superiores da hierarquia católica também fazia parte dos seus planos reformistas. A idéia consistia, basicamente, na defesa e na evocação da autoridade do papa Pio IX, que se encontrava naquele momento com o poder fragilizado frente aos acontecimentos em Roma (o processo de unificação italiana).

Há de se observar neste período que algumas encíclicas foram feitas para confirmar dogmas católicos ou para opor-se às doutrinas que de certa maneira combatiam o Sumo Pontífice: o racionalismo, o secularismo, o naturalismo, etc. Assim, surgiram, dentre algumas circulares pontifícias, a *Ineffabilis Deus* (definição dogmática da Imaculada Conceição), em 12 de dezembro de 1854, a *Quanto conficiamur moerore* (relação dos erros do tempo presente) em 10 de agosto de 1863, e a mais comentada entre os estudiosos da religião no Brasil: a *Quanta cura* (a condenação dos erros daquele período) e seu anexo o *Syllabus errorum* em 8 de dezembro de 1864. A comemoração do 19º centenário da morte de São Pedro e a realização do Concílio Vaticano I também foi importante para a época. Além de promover a interação de bispos católicos de várias regiões do mundo, estes dois eventos serviram para fortalecer a história do cristianismo, já que o primeiro rememorou o apóstolo Pedro, considerado o primeiro papa da Igreja Católica, e o segundo reafirmou algumas normas e decretou a infalibilidade papal.⁴

A conseqüência da publicação de algumas dessas circulares pontifícias foi sentida no Pará, província que antes mesmo da segunda metade do século XIX já havia causado problemas para o Estado através do reconhecimento tardio da Independência do Brasil e da eclosão da Cabanagem. E, novamente, o Estado se veria envolto numa questão conflituosa. É que o *Syllabus Errorum* havia condenado a Maçonaria e d. Antônio estava disposto a obedecer ao que estava prescrito naquele anexo da bula *Quanta cura*. Ainda serviu para

Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 608; e Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil* (1808-1828). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 169 a 192.

⁴ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878)*. São Paulo: Paulus, 1999.

aguçar este anseio, o caso Almeida Martins. Em março de 1872, o padre Almeida Martins fora escolhido pela Loja maçônica *Grande Oriente do Lavradio* para ser o orador oficial da cerimônia em homenagem ao grão-mestre visconde do Rio Branco, a fim de celebrar a assinatura da Lei do Ventre Livre. Não satisfeito com a atitude do padre, o bispo do Rio de Janeiro d. Pedro Maria de Lacerda suspendeu-o de suas obrigações religiosas, até que renunciasse solenemente à Maçonaria. A suspensão, no entanto, provocou protestos dos maçons, que acreditavam que esta punição representava, nas palavras de Guilherme Pereira das Neves, a “interferência de Roma nos assuntos internos do país”.

Assim como houve repercussão nas Lojas maçônicas, também houve entre os bispos reformistas. Meses depois, d. Vital assumia o bispado de Pernambuco e passava a atacar a Maçonaria através do jornal *A União*, restringindo o conflito à transferência mútua de ofensas entre o jornal da diocese e as publicações maçônicas. Entretanto, o estopim desta desavença, que ficou conhecida por Questão Religiosa, foi a interdição das Irmandades que se negaram a expulsar os integrantes maçons de seus estabelecimentos. O Estado, temendo a derrubada do gabinete conservador, procurou conter d. Vital, exigindo-lhe que levantasse o edital de interdito. Diante da recusa, d. Vital foi preso e condenado a quatro anos de trabalhos forçados.⁵

Em 25 de março de 1873 foi a vez de d. Antônio envolver-se no conflito. Através da publicação de uma carta pastoral, exortou aos católicos de sua diocese que renunciassem à Maçonaria e determinou aos demais fiéis que não fizessem parte dessa associação. Frente à negativa da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos e das Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Monte do Carmo e de São Francisco da Penitência, decretou as interdições. O Estado agiu nesta província da mesma forma como atuou em Pernambuco, exigindo a suspensão dos impedimentos. E, como d. Antônio também não aceitou obedecer a ordem do governo, sofreu a mesma pena que d. Vital.

Em 17 de setembro de 1875, porém, após longos debates no Conselho de Estado, d. Vital e d. Antônio foram anistiados. Voltava tudo ao normal, então? Pode até ser que sim em Pernambuco, pois a peculiaridade da pesquisa não permite responder por esta diocese. Mas na província do Pará, não. As Irmandades, durante a Questão Religiosa, haviam contestado o poder da Igreja e a partir daquele momento pareciam não tolerar mais a ingerência do poder espiritual em suas ações. Não satisfeitas com a decisão do bispo,

⁵ Guilherme Pereira das Neves. “Questão religiosa”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial...*, p. 609.

recorreram ao Estado para conseguir o fim das interdições. Agora, no auge da *Questão de Nazaré*, demonstraram-se totalmente desvencilhadas da tutela da Igreja, quando diante da falta de um padre para celebrar os atos do culto na festa de Nazaré, por exemplo, adaptaram-na à realidade, retirando as atividades que necessitariam de um religioso consagrado para serem efetuadas.

De uma maneira muito resumida, Isidoro Alves traduziu o que foi a primeira fase da *Questão de Nazaré*. Sem entrar em detalhes sobre os acontecimentos que antecederam o conflito, este antropólogo relatou que foi a partir de uma “carta” divulgada em 25 de outubro de 1877 no jornal *Diário de Belém* que o “arcebispo determinou a suspensão da festa”. Concordo em quase todos os aspectos com Isidoro Alves. O único problema é que d. Antônio não proibiu a realização da festividade. Se tinha a intenção de interrompê-la, o que tentou mais adiante, não o fez naquele momento. Após confirmar a exposição de “quadros indecorosos”, ele decretou apenas o impedimento da prática dos elementos relacionados ao culto católico. Por isso, a Igreja ficou fechada, mas o povo aglomerando-se em frente à porta, abriu-a e entoou a ladainha a Nossa Senhora.⁶

Na segunda fase, foi formada a *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Esta *diretoria* organizou em 1878 a primeira festa sem padres ou o primeiro “Círio Civil”. Há pelo menos três datações para o fim destas celebrações que aconteceram sem a participação de sacerdotes. Isidoro Alves comentou que as festas foram caracterizadas desta forma até 1880. Já Fernando Neves afirmou que elas somente voltaram ao normal em 1882. Por sua vez, em um artigo publicado na *Revista de História da Biblioteca Nacional* há o comentário de que esta forma de realização do Círio se estendeu “nos dois anos seguintes”, de 1877, portanto, até 1879. Quem está com a razão? Momentaneamente, torna-se difícil precisar a data em que a festa de Nazaré voltou às suas atividades normais. O último documento que descobri demonstra que em 1880 a festa ainda estava sendo organizada sem padres, o que desmente a afirmação presente na *Revista de História*.⁷ Mas, como a pesquisa limitou-se à atuação da *Mesa Regedora* envolvida na *Questão Nazaré* (em 1878), não foi encontrada uma data para o fim dos “Círios Civis”. Datação, porém, que se

⁶ Isidoro Maria da Silva Alves. *O Carnaval Devoto...*p. 94 e 95.

⁷ Cf. IHGB, lata 412, pasta 27. Sobre os livros citados, ver: Isidoro Maria da Silva Alves. *O Carnaval Devoto...*p. 94; Fernando Arthur de Freitas Neves. *Procissão religiosa ao lado da procissão civil: ainda o ultramontanismo católico do Pará*. Texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008, p. 13; e *Para entender a Festa do Círio*. In.: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 26 ago. 2007.

apresenta irrelevante para os propósitos desta dissertação. O que interessa é perceber como foi estruturada a *Questão de Nazaré*.

Para chegar a algumas conclusões, foi necessário efetuar uma extensa pesquisa no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, na Biblioteca Nacional, no Arquivo da Cúria e no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Como toda a administração imperial estava centralizada no Rio de Janeiro pensei em encontrar no Arquivo da Cúria possíveis documentos de d. Antônio informando os acontecimentos na província do Pará. No entanto, em uma caixa de correspondência do bispo do Rio de Janeiro d. Pedro Maria de Lacerda encontrei apenas um rascunho bastante rasurado, sem data e sem destinatário, que abordava em pouquíssimas linhas a posição do papa Pio IX sobre as sociedades secretas e citava como exemplo d. Antônio e d. Vital. Além desse documento sem relevância, nada mais havia naquela Instituição para a minha pesquisa.⁸

No IHGB, fiz o levantamento de 13 pastas da lata 411, 17 da lata 412 e 13 da lata 413, pertencentes à *Coleção Antônio de Macedo Costa*. De todas as pastas observadas, 13 foram transcritas, mas somente 3 utilizadas, porque quando houve a mudança de foco do trabalho, já havia reproduzido parte da documentação arrolada. Também foi examinado o *Anuário do Museu Imperial*. Nele, havia cartas de d. Antônio enviadas a d. Pedro II, o que possibilitou compreender o seu desejo de reformar o clero católico (acabar com os concubinatos) e descobrir que as suas reclamações contribuíram para que o presidente da província José Vieira Couto de Magalhães fosse exonerado de seu cargo.

No Arquivo Nacional, no entanto, encontrei a documentação que denominou *Questão de Nazaré* o conflito entre d. Antônio e a Irmandade e norteou a sua divisão em duas fases. Em duas edições do jornal *A Boa Nova*, presente na caixa 901, pacote 03, os articulistas defendiam que a primeira fase da desavença havia começado após a publicação de um *Artigo bem lançado* e que a segunda seria composta pela constituição da *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Para completar estas informações foi necessário consultar mais algumas caixas e um códice, o que resultou na seleção de 14 caixas do fundo *Série Interior – Culto Público*, que continham ofícios relacionados ao Ministério do Império, 1 códice e 36 caixas da *Coleção Eclesiástica*. Mas, nem todos os documentos observados foram pertinentes à pesquisa. Por isso, na bibliografia constam apenas as caixas 900, pct. 03; 901, pct. 03; IJJ¹¹ 41; IJJ¹¹ 42 e IJJ¹¹ 43. Mesmo assim, estas

⁸ Cf. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, caixa 835 – CO 24. Correspondência particular do bispo d. Pedro Maria de Lacerda.

poucas caixas possibilitaram transcrever 47 documentos, alguns contendo um grande número de folhas, que foram catalogadas ao longo das 161 páginas de um fichário.

Também foram essenciais as buscas por informações na Biblioteca Nacional (BN). Na *Seção de obras gerais impressas*, foi transcrita parte dos livros *A questão religiosa do Brasil, perante a Santa Sé...* e *Missão Especial a Roma, em 1873*, cuja autoria era respectivamente de d. Antônio e do barão de Penedo. Estes dois livros foram essenciais para ampliar o conhecimento sobre a Questão Religiosa na província do Pará, tão pouco privilegiada pela historiografia nacional.

Prosseguindo a pesquisa na BN, foram consultadas 35 edições do jornal *O Liberal do Pará* publicadas em 1877, 42 de 1878, 48 de 1879 e 46 de 1880. Destes 171 exemplares, 31 forneceram algumas informações sobre os integrantes das diretorias das festas de Nazaré e 46 tiveram artigos transcritos, sendo que somente foram aproveitados 29. Foi justamente através desses documentos visualizados a partir das máquinas de microfilmes do *Setor de obras raras e de periódicos* que consegui descobrir a visão da Irmandade sobre a *Questão de Nazaré* e elaborar o que, apesar de bastante trabalhoso, foi muito gratificante construir: uma lista contendo o nome, a profissão, a idade, a condição eleitoral, etc. de alguns diretores da festa de Nazaré em 1870, 1877, 1878, 1879 e 1880, ainda que os dois últimos anos tenham acabado não sendo utilizados. Para ajudar a compor o que mais tarde viraram tabelas, com um total de 76 nomes de homens e mulheres, foi necessário também consultar alguns livros, dentre eles, o *Dicionário bibliográfico brasileiro* de Sacramento Blake, o *Dicionário bio-bibliográfico brasileiro* de Velho Sobrinho e o *Diccionario Bio-Bibliographico Cearense* de Guilherme Studart.

Para lidar com a documentação selecionada e permitir a fluência do texto, atualizei a grafia das palavras e promovi a sua separação, por exemplo, “domesmo” virou “do mesmo”. Vocábulos como *Nazareth*, *circumscipção*, *ecclesiastica*, *Christianismo*, etc. foram escritos seguindo-se os parâmetros da regra ortográfica em vigor até 2007. Os nomes e sobrenomes das pessoas, porém, foram os únicos a serem preservados neste trabalho. Assim, há “Mello” e “Melo”, “Motta”, “Jayme”, etc. Quanto à pontuação, manteve-se a original, o que justifica as vírgulas e pontos colocados em lugares não mais habituais.

Todos esses documentos foram trabalhados com base na nova *história religiosa*, onde para se entender a “força explicativa do religioso” faz-se importante levar “em consideração a interdependência dos campos disciplinares [e privilegiar] a longa duração”.

Para tal propósito, buscou-se seguir a inspiração dos métodos interativos e compreensivos definidos por Pierre Rosanvallon. Para o método *interativo*, Rosanvallon definiu-o como um meio de “analisar a forma como uma cultura política, as instituições e os fatos interagem uns nos outros”. Já para o *compreensivo*, explicou que consistia na busca “por compreender uma questão, re-situando-a em suas condições efetivas de emergência”. Traduzindo o significado destes dois métodos para a dissertação, pode-se perceber a *interação* entre a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, a Igreja Católica e o Estado Imperial, e ainda *compreender* os fatos históricos em sua gestação. Assim, não foi possível limitar o trabalho à *Questão de Nazaré*; tornou-se preciso entender sua origem.⁹

E, sem ser novidade, somente as fontes transcritas e a escolha dos métodos não foram suficientes para pensar a respeito do processo até a *Questão de Nazaré*. Foi preciso o apoio de uma bibliografia sobre as instituições herdadas da ex-Metrópole portuguesa e, sobretudo, as que analisavam a Igreja Católica na época imperial brasileira. Para a análise das heranças contribuíram significativamente dois artigos de Guilherme Pereira das Neves (*Padroado e A Religião do Império e a Igreja*) e o livro de Kenneth Maxwell (*Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*). A tese de Ilmar de Mattos sobre *O Tempo Saquarema* e o livro *O império do Brasil* de Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves e Humberto Machado serviram de base para a compreensão de como o Estado se apresentava perante a sociedade.

Entretanto, também foi necessário conhecer um pouco da história do Pará, palco da Questão Religiosa e da *Questão de Nazaré*. Para isso, foram indispensáveis os 4 livros de Ernesto Cruz (*História de Belém, História do Pará* vol. 1, *História do Pará* vol. 2 e *Ruas de Belém: significado histórico de suas denominações*), a pesquisa feita por Manoel Barata em *Formação Histórica do Pará* e o artigo “O Grão-Pará e o Maranhão” escrito por Arthur César Ferreira Reis.

Um livro, porém, serviu como manual, sendo utilizado a qualquer momento em que surgiam dúvidas quanto aos cargos ocupados por determinadas personalidades do Império: as *Organizações e Programas Ministeriais: Regime Parlamentar no Império*. Este livro compõe-se por uma relação de todos os ministros e secretários de Estado. Além disso, contém alguns dos mais importantes decretos e leis, com os nomes dos ministros que os

⁹ Aline Coutrot. “Religião e política”. In: René Rémond (org.). *Por uma História Política*. Trad. de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p. 333; e Pierre Rosanvallon. “Por uma História Conceitual do Político (nota de trabalho)”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, nº 30, 1995, p. 17 e 18.

referendaram e com as discussões que deram origem às reformas, e uma lista de deputados, senadores e presidentes das províncias desde 1826 até 1889.¹⁰

Quanto ao conhecimento das características gerais da história da Igreja no Brasil foram selecionados os livros dos historiadores David Gueiros Vieira, Fernando Neves, Guilherme Pereira das Neves, Magali Gouveia Engel, Brasil Gérson, Hugo Fragoso, Cândido da Costa e Silva, George Boehrer e Martha Abreu. Já para entender sua ligação com o Estado Pontifício privilegiaram-se os livros de Roger Albert, Lourenço Costa, Jean Lacouture, João Dornas Filho e Roque Spencer Maciel de Barros.

Como a Questão Religiosa não foi excluída desta dissertação, o trabalho do frei Félix de Olivola e de d. Jerônimo de Lemos, retirando todos os excessos escritos por causa da formação religiosa de cada um, somados à pesquisa de Eliane Lucia Colussi e Karla Denise Martins contribuíram para entender como se procedeu o conflito nas províncias de Pernambuco e do Pará.

No entanto, ainda faltaria o tema Irmandades e *Questão de Nazaré* para completar a lista dos livros utilizados nesta dissertação. Com este intuito, então, foram escolhidos os livros de Caio Boschi (*Os Leigos e o Poder...*), Peter Burke (*Cultura Popular na Idade Moderna*), Augustin Wernet (*A Igreja paulista no século XIX...*), o artigo de Roger Chartier (“Disciplina e invenção: a festa”) e a dissertação de Sérgio Chahon (*Aos pés do Altar e do Trono...*).

Com o auxílio das fontes e desta bibliografia, o trabalho pôde ser dividido em quatro capítulos. O capítulo 1, cujo título é *Os primórdios da Questão Religiosa*, propôs-se fornecer uma visão panorâmica da relação existente entre a Igreja Católica e o Estado, e ainda apresentar o bispo d. Antônio de Macedo Costa e o papa Pio IX. Após comentar os principais elementos que permearam o relacionamento entre a Igreja e o Estado em Portugal, para assim compreender como e em que condições essas prerrogativas foram herdadas pelo Brasil, procurou-se compreender como a Igreja foi pensada na Constituição de 1824 e como o *ultramontanismo* reapareceu no século XIX, destacando algumas encíclicas redigidas por Pio IX, a comemoração do 19º centenário da morte de São Pedro e a realização do Concílio Vaticano I. Para fechar este capítulo, buscou-se analisar em “Desvendando a Carta Pastoral de 1861” os principais aspectos da circular escrita por d. Antônio, quando de sua entrada na diocese do Pará. A partir dela, pôde ser comentado o

¹⁰ Cf. Ministério da Educação e Cultura. Instituto Nacional do Livro. *Organizações e Programas Ministeriais: Regime Parlamentar no Império*. 3ª ed. Brasília: Departamento de Documentação e Divulgação, 1979.

processo até d. Antônio ser consagrado bispo, a reforma religiosa que tinha como foco os seminários (acabar com o concubinato dos padres) e a hierarquia católica, enfatizando a soberania do papa.

Em seguida, no capítulo intitulado *A província do Pará e a Questão Religiosa*, há o estudo sobre a província do Pará em sua fundação e na primeira metade do século XIX. Imediatamente após esses relatos que demonstravam as particularidades desta província até 1850, buscou-se refletir sobre as características da Irmandade e das Ordens Terceiras envolvidas na Questão Religiosa e, sobretudo, da Irmandade que atuou na *Questão de Nazaré*. Somente depois de fornecer esta base, então, que se analisou a Questão Religiosa, começando pelo primeiro ato para a abertura desse conflito (a pregação do padre Almeida Martins), passando pela sondagem dessa questão em Pernambuco e no Pará e terminando com a visão de d. Antônio à respeito dessa desavença.

Mas, após esta “questão dos Bispos”, surgiu a *Questão de Nazaré*. Sendo anistiado, d. Antônio voltou para a sua diocese e retomou os seus planos reformistas. Só que não se contentou em estabelecer medidas para os seminários. Buscou controlar as ações das Irmandades de sua diocese. A partir da publicação de um *Artigo bem lançado*, então, deu-se início à primeira fase da *Questão de Nazaré*, que foi analisada no capítulo 3 desta dissertação (*A primeira fase da Questão de Nazaré*).

Por fim, para o capítulo 4 restou a análise da segunda fase desse conflito. Em *A segunda fase da Questão de Nazaré*, fez-se uma investigação a respeito das pessoas que compunham a *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré em 1878. Como arremate, falou-se sobre o primeiro “Círio Civil”; sobre a atuação dessa diretoria na festa de Nazaré realizada neste ano de 1878.

Essa abordagem sobre *Festa e conflito*, que engloba *d. Antônio e a Questão de Nazaré*, não pretende esgotar as possibilidades de pesquisa que esse tema sugere. Seu objetivo é iniciar a reconstrução de uma parte da história que se apresenta de maneira quase obscura na historiografia: a *Questão de Nazaré*. E, assim, seguir a trilha que leva à crise final do Império brasileiro.

Capítulo 1

Os primórdios da Questão Religiosa

1.1. A tradição portuguesa na relação Estado e Igreja

As relações desenvolvidas entre o Estado e a Igreja Católica durante o século XIX no Brasil foram acentuadamente marcadas por concepções oriundas da tradição portuguesa. Nada melhor, então, do que remeter a algumas políticas empreendidas por Portugal há séculos passados para poder compreender a dinâmica desse relacionamento.

Entre o século XI e o ano de 1492, quando os cristãos reconquistaram dos mulçumanos o domínio da Península Ibérica, desenvolveu-se o regime de *padroado*. Neste sistema, a monarquia portuguesa adquiria para si e seus sucessores a condição de *padroeiro* da Igreja, numa latente troca de favores e obrigações entre ambas as instituições. Conforme especificou Guilherme Pereira das Neves, em consequência da expansão marítima, a Sé Romana outorgou ao infante d. Henrique, administrador da Ordem de Cristo, através da bula *Inter Caetera* (1456), “o poder espiritual sobre todas as terras conquistadas e por conquistar, em troca da obrigação de sustentar a propagação da fé com os dízimos que seriam arrecadados”. Vinte e cinco anos depois, este direito de administrar assuntos concernentes à Igreja no ultramar foi facultado pelo papa Bonifácio IX a d. João II. Inicialmente, o então rei de Portugal expandiu a religião católica pelos territórios conquistados. No entanto, uma de suas maiores realizações foi a transformação do padroado em atribuição régia, ou seja, por ter a condição de regente, o monarca receberia para si e seus sucessores o poder de intervir no âmbito espiritual, a ponto de até mesmo propor a Roma o estabelecimento de novas dioceses e os seus respectivos bispos.¹¹ Finalmente, entre o final do século XV e 1551, a Ordem de Cristo passou cada vez mais a estar sob a administração do monarca, confirmando definitivamente a bula *Praeclara Charissimi* a incorporação do mestrado da respectiva Ordem, juntamente com os de São Bento de Avis e de Santiago da Espada, à Coroa, o que assegurou que os direitos antes

¹¹ Guilherme Pereira das Neves. “Padroado”. In.: Maria Beatriz Nizza da Silva (org.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994, p. 605.

obtidos por d. Henrique fossem transferidos para o controle direto de todos os soberanos que assumissem o trono português. Como grão-mestre, então, os reis portugueses poderiam apresentar eclesiásticos, criar bispados e recolher os dízimos, desde que estes fossem utilizados para custear o culto.¹²

Durante o século XVIII, novas medidas que visavam priorizar a confirmação do rei como autoridade suprema foram criadas em consequência do cenário político europeu. Esta concepção de soberania dos reis, produzida a partir da subida ao trono português de d. José I (1750-1777) e da contribuição administrativa do seu primeiro ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o célebre marquês de Pombal a partir de 1770, implicava sobretudo a necessidade de redefinição do relacionamento entre o poder civil e o poder espiritual. Nesse sentido, o governo fez valer em seus domínios alguns precedentes, tais como o *placet* (o direito de aprovar ou não documentos relativos à Igreja), o *recursus ad principem* (“o poder das cortes reais ouvirem apelos de cortes” católicas) e o *exequatur* (a faculdade de aprovar ou não a entrega de documentos eclesiásticos aos destinatários de origem portuguesa).¹³ Mas, sem dúvidas, os mais afetados com esta nova forma de governar, em virtude de sua declarada conexão e subordinação aos princípios romanos, foram os jesuítas, que acabaram sendo expulsos em 1759 de todas as extensões territoriais portuguesas.¹⁴ Mantidas tais diretrizes com d. Maria I (1777-1816), os anos que antecederam a chegada da família real ao Brasil foram, dessa forma, marcados por um impetuoso *regalismo*.

Transferida a Corte para o Brasil, d. João continuou a exercer o padroado régio e as atribuições da Ordem de Cristo. No entanto, a partir da Independência, todos os laços que subjugavam o país à ex-metrópole portuguesa foram rompidos, inclusive os jurídicos, que autorizavam o soberano a intervir em questões eclesiásticas. Sem o legado destes dois direitos, querendo adquiri-los e desejando o reconhecimento do novo país, d. Pedro I teve, então, que planejar uma missão para que fossem feitas negociações com o papado. Assim, em 7 de agosto de 1824, instruiu monsenhor Francisco Correia Vidigal para que em missão a Roma levasse as suas *instruções* ao papa. Em suas proposições deliberadamente regalistas, d. Pedro I ordenou a monsenhor Vidigal que não cedesse a nenhuma exigência papal que limitasse o seu poder sobre as esferas de atuação da Igreja. Ainda pediu a

¹² Guilherme Pereira das Neves. “Padroado”. In.: Maria Beatriz Nizza da Silva (org.). *Dicionário da História...*, p. 606; e João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 40.

¹³ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 99.

¹⁴ Guilherme Pereira das Neves. *A Religião do Império e a Igreja*. Texto inédito, datilografado, p. 5.

conservação dos benefícios curados e, ao recordar que era desejo da Cúria Romana intensificar sua intervenção nos Estados e aumentar as suas vantagens pecuniárias, solicitou o grão-mestrado da Ordem de Cristo.¹⁵ Não deixou de mencionar a vantagem da Santa Sé em manter sob os cuidados do governo o recebimento dos dízimos, pois no Brasil os eclesiásticos somente recebiam *côngruas*.¹⁶

Mesmo com toda disposição de Vidigal e de seu acompanhante, o secretário Vicente Antônio da Costa, demorou algum tempo para que as instruções de d. Pedro I fossem lidas e atendidas pelo papa. Quanto ao pedido do grão-mestrado da Ordem de Cristo e da solicitação de poderes similares aos de padroeiro adquiridos pelo trono português, conseguiu apenas obtê-lo em 30 de maio de 1827, através da bula *Praeclara Portugaliae*. Em relação ao reconhecimento da independência do Brasil, encontrou um entrave propiciado por Sua Santidade: o temor em contrariar os interesses dos países envolvidos com a Santa Aliança, o que de fato aconteceu através dos embaixadores da Espanha, França e Portugal. Por este motivo, dois anos se passaram e monsenhor Vidigal nem ao menos conseguiu entregar suas credenciais ao Sumo Pontífice. Caso não obtivesse a ajuda do cardeal Pacca, antigo conhecido do imperador, talvez a sua missão fracassasse, em razão da mobilização de forças em especial do ministro português em Roma Domingos de Souza Coutinho, o conde de Funchal, e também de outros embaixadores da Santa Aliança. Assim, somente em 13 de janeiro de 1826 houve a primeira audiência deste enviado do governo com o papa e, dez dias depois, enfim foi admitida por Roma a autonomia política do Brasil, após, é claro, o reconhecimento da Independência por Portugal.¹⁷

A conseqüência deste processo no Brasil, que culminou com a adesão de prerrogativas herdadas dos compatriotas portugueses, mesmo após o reconhecimento da independência, foi a ratificação de uma Igreja subordinada às ações do Estado e com características religiosas bastante particulares. Em agosto de 1840, o presidente da província do Ceará Francisco de Sousa Martins queixou-se das condições em que se encontravam as paróquias de sua divisão administrativa:

¹⁵ João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 40 e 41.

¹⁶ De acordo com o historiador David Gueiros Vieira, as *côngruas* constituíam-se de um pagamento destinados aos eclesiásticos que nem sempre acompanhavam o aumento no custo de vida, o que fazia com que o clero ficasse durante décadas recebendo o mesmo ordenado. Cf. David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 27.

¹⁷ João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 42 e 43.

O culto prestado ao Todo-poderoso em conformidade com a santa religião que professamos parece estar em decadência nesta Província, como está nas outras províncias do Império. Algumas das Igrejas Paroquiais acham-se num estado de completa ruína; outras necessitam de reparos consideráveis para que nelas se possam celebrar os sacrossantos mistérios da nossa Religião. Muitas delas não têm os panos do altar nem as vestimentas necessárias para a celebração dos sacramentos e outros ritos. Os párocos (com raras exceções) não se preocupam muito com a instrução de seus paroquianos, e, se às vezes lhes pregam a Palavra, não os edificam com o exemplo e a prática das virtudes cristãs que sem dúvida teriam mais efeito do que as frases arrumadas nos Sermões.¹⁸

Semelhante reclamação foi feita em 1843 pelo presidente da província da Bahia Joaquim José Pinheiro de Vasconcelos, posteriormente barão de Mont-Serrat:

Nossas paróquias fora da capital estão pela maior parte em estado deplorável, tanto por causa da falta de meios para consertá-las como por causa do desleixo dos pastores: alguns há que sob o pretexto de que a quota que lhes coube (a qual tem sido sempre distribuída de acordo com o justo critério do Reverendo Prelado) é insuficiente, não a empregam em benefício das igrejas.¹⁹

Esses dois casos apenas são representativos da condição religiosa do país na primeira metade do século XIX: igrejas em ruínas; padres que descumpriam com as suas obrigações doutrinárias; e falta de materiais necessários para as realizações dos cultos. Apesar de não comentado nos fragmentos, a escassez de padres também foi comum neste período e depois da segunda metade do século XIX. George Boehrer cita um fragmento de relatório do presidente da província de Santa Catarina em 1843, Antero José de Sousa Soares de Andréia, depois barão de Caçapava, sobre esta falta de sacerdotes:

nenhuma providência foi tomada porque há escassez de padres no Bispado. Nas 19 paróquias da Província, três estão sem pastores, seis são servidas por forasteiros; cada uma das dez restantes tem um padre, só três temporários nas paróquias da Cidade (Desterro), São José e Tubarão.²⁰

Por sua vez, Fernando Neves menciona um ofício de 1872 remetido pelo cônego Sebastião Borges de Castilho ao vice-presidente da província do Pará Abel Graça, onde também fica subentendida a carência de sacerdotes para fornecerem assistência ao rebanho: “cumpre-me declarar que não havendo sacerdotes desobrigados que possam

¹⁸ *Apud*: George C. A. Boehrer. “A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889”. In: Henry H. Keith & S. F. Edwards (org.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 140.

¹⁹ George C. A. Boehrer. “A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889”. In: Keith & Edwards (org.). *Conflito e Continuidade...*, p. 143.

²⁰ George C. A. Boehrer. “A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889”. In: Keith & Edwards (org.). *Conflito e Continuidade...*, p. 142 e 143.

suprir a falta do R[everendo] Vigário daquela freguesia [São Sebastião da Boa Vista], não pode por hora ser atendido o pedido do dito juiz de paz”.²¹

Quando não era a falta de padres, a diocese tinha que conviver com a situação moral de um clero muitas vezes não condizente com os princípios romanos. Com exceção dos ultramontanos, que eram adeptos da vivência espiritual de acordo com as resoluções do Concílio de Trento, os demais religiosos algumas vezes demonstravam-se mais leitores das obras profanas e das francesas, fartando-se dos ideais liberais e democráticos da Revolução Francesa, do que das de sua própria doutrina. O clássico exemplo fornecido pelo historiador Roque Spencer Maciel de Barros consiste na livraria do cônego Luiz Vieira da Silva, envolvido na Inconfidência Mineira (1789). Apesar de toda a proibição de certos livros circularem no Brasil, foi possível encontrar na biblioteca deste religioso “‘o diabo’, encarnado em Rousseau, Voltaire, Diderot etc.”.²² Em outras palavras, foram descobertos livros de autores ilustrados, cujos escritos eram associados “à irreligiosidade de espíritos libertinos, capazes de abalar os fundamentos do trono e do altar”.²³

Neste ambiente de violação das normas estabelecidas para os eclesiásticos, também se encontravam aqueles que, envolvidos com a política, defendiam preceitos regalistas. Dentre eles, contava-se o padre Diogo Antônio Feijó. Nascido na cidade de São Paulo, em 17 de agosto de 1784, Feijó foi criado pelo padre Fernando Camargo. Em 1804, iniciou a carreira eclesiástica, sendo nomeado subdiácono. Posteriormente, foi para São Carlos, onde atuou como professor de primeiras letras e, um pouco mais tarde, de gramática latina e retórica. Em 1808, assumiu o cargo de escrevente da Câmara Eclesiástica e, um ano depois, foi ordenado presbítero. Em 1818, renunciou a uma vida financeira aparentemente estável para juntar-se em Itu aos *padres do Patrocínio*, sacerdotes que prezavam a espiritualidade e que seguiam uma severa disciplina. A partir de 1821, no entanto, sua

²¹ *Apud*: Fernando Arthur de Freitas Neves. “Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará do final do século XIX”. In: Fernando Arthur de Freitas Neves & Maria Roseane Pinto Lima (orgs.). *Faces da História da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2005, p. 108. Cabe ressaltar neste momento que os problemas enfrentados pela Igreja Católica no Brasil não se restringiram à diocese do Pará, sendo na realidade uma questão adquirida em tempo longínquo e que assolava todo o país.

²² Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico: declínio e queda do Império*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997 (História Geral da Civilização Brasileira, v. 2/4), p. 374.

²³ Guilherme Pereira das Neves. “Censura”. In: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 113.

trajetória tomou novo rumo: envolveu-se definitivamente com a política, elegendendo-se primeiramente deputado para as Cortes de Lisboa pela província de São Paulo.²⁴

Entretanto, a questão de cunho político mais polêmica em que Feijó se envolveu foi a defesa da supressão do celibato clerical. O seu famoso projeto baseou-se na percepção de que, para o bem da religião católica no Brasil e para a regeneração da imagem de muitos padres que viviam em concubinato, era necessário extinguir o celibato sacerdotal. Assim, em 1827, defendeu na Assembléia Geral Legislativa um projeto, encaminhado por Ferreira Viana e intitulado *Demonstração da Necessidade da Abolição do Celibato Clerical pela Assembléia Geral do Brasil e da sua Verdadeira e Legítima Competência nesta Matéria*. Nele Feijó escreveu que

sendo certo que a lei do celibato por uma experiência não interrompida de quinze séculos tem produzido a imoralidade numa classe de Cidadãos, e Cidadãos encarregados do ensino da Moral pública; e que por essa causa seu ofício, além de inútil, se torna prejudicial, quando os Povos encontram na sua conduta o desmentido de sua doutrina, de que resulta a imoralidade na sociedade; segue-se, que é dever da Assembléia Geral remover destes empregados públicos toda a ocasião, que ou os inutiliza, ou os torna nocivos à sociedade.²⁵

Portanto, prevaleceram no Brasil do século XIX as tradições de uma política instituída por Portugal. Mesmo com a independência do país, a posição privilegiada em que se encontrava o soberano não foi reduzida, uma vez que d. Pedro I buscou conseguir de Roma as proposições que o colocavam como autoridade máxima em todo território nacional. Assim, a Igreja Católica, desde os primórdios da colonização do Brasil até o advento da República, esteve subordinada às ações do governo, fragilizada moralmente pela atuação claudicante do clero e estruturalmente necessitada de recursos materiais. Nem ao menos a Constituição de 1824 conseguiu transformar esta situação. Primeiramente, porque este não era o objetivo de d. Pedro I. Em segundo lugar, porque, ao fornecer ao catolicismo a condição de religião oficial do país, atribuiu no § 2º e no § 14 do artigo 102, meios de consolidar a soberania perante a Igreja, colocando-a social e economicamente dependente do Estado.²⁶

²⁴ Magali Gouveia Engel. “Diogo Antônio Feijó”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*..., p. 207 e 208.

²⁵ *Apud*: Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico*..., p. 374 e 375.

²⁶ Para uma melhor estruturação do texto, o parágrafo 2º do artigo 102 da Constituição de 1824 não será explicado a seguir, ficando reservado para o 4.1 deste mesmo capítulo (*O problema com a idade de d. Antônio de Macedo Costa*).

1.2. A religião católica na Constituição de 1824

Com uma alocução proferida no dia 3 de maio de 1823 por ocasião da abertura da Assembléia Constituinte, d. Pedro I jurou defender uma Constituição liberal “digna do Brasil”.²⁷ Entretanto, não demorou para dissolver a Assembléia (12 de novembro de 1823) e outorgar uma Carta constitucional que lhe concedia privilégios incontestáveis, pois embora dividisse os poderes entre o Executivo, o Legislativo e o Judiciário, criava o poder Moderador que, mesmo estando ligado ao Executivo, a ele se sobrepunha, concentrando uma gama de atribuições, como, por exemplo,

o direito de dissolver a Câmara dos deputados, convocar novas eleições e aprovar, ou vetar, as decisões dos deputados e senadores, competindo-lhe ainda a nomeação do Conselho de Estado, órgão composto por conselheiros vitalícios, que devia ser ouvido ‘em todos os negócios graves e medidas gerais da pública administração’, como declarações de guerra, ajustes de paz e negociações com países estrangeiros.²⁸

A Constituição imperial, outorgada no dia 25 de março de 1824, instituiu direitos para aqueles que entrassem na categoria de *cidadãos* – que possuíssem a nacionalidade brasileira, fossem livres e proprietários –, afastando da vida política os *não-cidadãos* – os estrangeiros não-naturalizados e os escravos.²⁹ Podiam participar das eleições, que tinham o caráter indireto, os cidadãos, os analfabetos e os estrangeiros naturalizados que tivessem “renda líquida anual de 100\$000 por bens de raiz, indústria, comércio ou empregos”.³⁰

²⁷ Apud. Lúcia Maria Pereira das Neves & Humberto Machado. *O império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 84. Para compreender os debates que se desenvolveram na Assembléia Constituinte e precederam a confirmação da religião católica como a oficial do Império, veja: Guilherme Pereira das Neves. *A Religião do Império e a Igreja*. Texto inédito, datilografado, p. 8 a 16.

²⁸ Neves & Machado. *O império...*, p. 94.

²⁹ Neves & Machado. *O império...*, p. 95. O historiador Ilmar acrescenta esta discussão com a definição do vocábulo *estranhos* nesta sociedade. Para o autor, fazem parte desta categoria não apenas os nascidos em outros Estados nacionais, mas também os escravos, pois a classificação baseava-se nos atributos liberdade e propriedade. Cf. Ilmar R. de Mattos. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987, p. 116.

³⁰ Disponível em: <http://www.unificado.com.br> Acesso em: 3 jul. 2006. Segundo Ilmar R. de Mattos, a Constituição de 1824 divide a categoria cidadãos em duas partes: *cidadãos ativos* – os que tinham “capacidade eleitoral censitária” – e *cidadãos não ativos* – os que apesar de terem o critério liberdade, não possuíam a renda determinada para votar nas eleições primárias. Estes cidadãos ativos comporiam a *sociedade política* (os nacionais com as “capacidades e habilitações” que a Carta exige). Acrescenta ainda, que os membros desta sociedade política eram “sempre brancos” e, portanto, confundiam-se com a “boa sociedade”, com o “mundo do governo”, ou seja, por serem livres e proprietários, seriam responsáveis pelo ato de governar a *Casa* - sua administração e economia - e o *Estado* - elaborando leis

Dentre estes, estariam excluídos os menores de 25 anos, salvo os “casados e oficiais militares maiores de 21 anos, os bacharéis formados e clérigos de ordens sacras”; os filhos-famílias, com exceção dos que fossem oficiais públicos; os criados de servir; e os religiosos regulares e todos os que vivessem em comunidade claustral.³¹ Para serem candidatos a um dos cargos oferecidos pelo Estado, era necessário, além das exigências anteriores, professar a religião do Império.

A propósito, a Carta de 1824 estabeleceu uma condição, aliás herdada da tradição portuguesa, favorável à existência de conflitos. Em seu artigo 5º, afirmava-se que a “religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma nenhuma exterior de templo”.³² Ora, ao criar este artigo, o Estado adquiria uma posição dual: ao mesmo tempo em que instituía uma dissimulada liberdade religiosa, concedia à religião católica a sua oficialização perante todo o Brasil. Mais adiante, em seu § 5º do artigo 179, ainda confirmava a obrigação devida por todos os cidadãos de respeitar a opção doutrinal do Estado, onde se lê que “[n]inguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública”.³³

No entanto, não concedeu este privilégio à Igreja Católica sem antes se precaver no § 14 do artigo 102 com o direito do beneplácito imperial. Constituindo uma herança do regalismo português da segunda metade do século XVIII, que visava a promover um Estado fortalecido e, conseqüentemente, independente da jurisdição papal, o beneplácito foi ratificado no Brasil a partir Carta de 1824.³⁴ Este direito, facultou ao soberano a prerrogativa de “conceder ou negar o beneplácito aos decretos dos concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas que se não opuserem à constituição; e precedendo aprovação da assembléia, se contiverem disposição geral”.

e “fazendo-as executar”. Aos escravos caberia, então, o “*mundo do trabalho*”. Cf. Ilmar R. de Mattos. *O Tempo Saquarema...*, p. 117 e 118.

³¹ Ilmar R. de Mattos. *O Tempo Saquarema...*, p. 94. Sobre as eleições, conferir os artigos 90, 91 e 92 da Constituição de 1824. Disponível em: <http://www.unificado.com.br> Acesso em: 3 jul. 2006.

³² Disponível em: <http://www.unificado.com.br> Acesso em: 3 jul. 2006.

³³ Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 372.

³⁴ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 99.

Assim, a Igreja tinha a sua atuação limitada, uma vez que dependia do aval do imperador para que todas as bulas e breves papais tivessem validades no país.³⁵

Assim, apesar de a Igreja Católica receber o título de religião oficial do Império, d. Pedro I estabeleceu alguns artigos que limitaram o poder de atuação do catolicismo. Anos mais tarde, esta situação de subordinação da Igreja virou alvo de protestos dos bispos ultramontanos, que almejavam estreitar as relações com Roma e obedecer às decisões do Sumo Pontífice.

1.3. O ultramontanismo em Roma no século XIX

O movimento ultramontano, que renasceu durante o século XIX, foi consequência tanto da reação a alguns princípios contrários aos dogmas papistas quanto do anseio em garantir a autonomia da Igreja Católica diante dos Estados, centralizando unicamente o seu poder na Santa Sé e no seu representante maior, o papa.³⁶

Em Roma, os adeptos deste pensamento agiram inicialmente com cautela, evitando uma rápida proliferação de seus ideais, pois temiam que os governos de diferentes países se sentissem ofendidos com a veemente intervenção do Sumo Pontífice em suas Igrejas locais. Depois, aproximando-se da metade do século, alguns representantes já se encontravam com suas idéias mais amadurecidas e apresentavam-se prontos para superar tal circunstância. Foi desta forma que, nos últimos anos do pontificado de Gregório XVI (1831-1846), constatou-se a evolução do ultramontanismo e o início de uma atitude mais extremada em relação à conservação dos costumes religiosos. Mas, nada comparado ao pontificado de Pio IX (1846-1878), quando foi exacerbada a defesa dos princípios papistas e houve a adesão de novos seguidores.³⁷

Após um início de mandato com medidas liberalizantes, Pio IX forneceu novos rumos ao seu pontificado. Ao ser abalado com a crise de 1848, que envolveu a Itália, a

³⁵ O artigo correspondente da Constituição está disponível em: <http://www.unificado.com.br> Acesso em: 3 jul. 2006.

³⁶ Roger Aubert. *Nova História da Igreja: a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes, 1975, p. 59 e 60. É importante destacar também que o *ultramontanismo* não foi uma particularidade do século XIX. Antes disto, ainda no século XI, o termo ultramontanismo foi utilizado pela primeira vez para “descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (‘do outro lado da montanha’), ou que defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos.” Cf. David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 32.

³⁷ Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 58 e 59.

Áustria e a Santa Sé, e perceber que estava perdendo a sua popularidade entre os italianos, Pio IX resolveu reatar com a tradição conservadora praticada anteriormente por Gregório XVI.³⁸ Este papa, seu antecessor, fora considerado o inimigo das “liberdades modernas”, fosse a de imprensa e/ou a de consciência, e o defensor da imutabilidade das doutrinas fixadas pela Igreja Católica. O mesmo pode-se ponderar a respeito de Pio IX, mas com a potência elevada ao máximo.

Originário de uma família de baixa nobreza patriótica e defensora de idéias liberais, o sucessor de Gregório XVI e ex-cardeal Giovanni Maria Mastai Ferretti, ao assumir o Vaticano sob o título de Pio IX, tornou-se a esperança dos patriotas italianos e dos antigos adversários da Igreja de ser um articulador da modernidade e do liberalismo na sociedade. Cansada do conservadorismo de Gregório XVI, esta parcela da população italiana passou a ver no pontificado de Pio IX (1846-1878) a possibilidade de modificar a Itália. Logo no início de seu mandato, as medidas liberalizantes que adotou incluíram a concessão de anistia plena aos liberais presos nas cidades italianas através do “edito del perdono”.³⁹ No entanto, o historiador Roger Aubert atentou para o fato de que não foi necessário aguardar muito tempo para que aqueles indivíduos percebessem que as convicções doutrinárias de Pio IX não correspondiam aos seus anseios. Assim, o que era entusiasmo logo virou decepção. Dentro da própria Cúria romana, Pio IX sofria a oposição da maioria dos dignitários eclesiásticos, o que de certa forma contribuía para restringir sua atuação. Mesmo sendo contra determinadas posições do Estado Pontifício e de desejar algumas reformas administrativas, Pio IX acabou reforçando a sua impopularidade, ao não querer determinadas interferências dos leigos em seus domínios sacerdotais e ao tentar não expressar, por uma questão diplomática de resguardar a Áustria católica, a sua opinião em casos como a luta pela unificação italiana.⁴⁰

Como chefe espiritual da Igreja, e não de um Estado, Pio IX não queria tomar partido do *Risorgimento*, mesmo almejando que os italianos se tornassem livres da dominação estrangeira. Bastaram apenas algumas palavras sobre a “reserva hostil de Gregório XVI” para que os mais patriotas passassem a acreditar que o papa era adepto da nacionalização e que, conseqüentemente, empreenderia uma cruzada para expulsar os

³⁸ Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 378 e 379.

³⁹ Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra/Brasília/INL, 1978, p. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 147.

⁴⁰ Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 27 a 36.

austriacos da península.⁴¹ Esta convicção foi reforçada, quando, em fevereiro de 1848, Pio IX, querendo acalmar os ânimos aguerridos, pediu as bênçãos de Deus para a Itália, para a sua extensão territorial. Mas, não foi assim que a população italiana e a austríaca compreenderam. A palavra Itália soou para os patriotas italianos como a adesão do papa ao *Risorgimento* e para os austríacos como um desafio a ser superado.

No entanto, não demorou muito para que esse encanto italiano chegasse ao fim. No dia 29 de abril de 1848, Pio IX pronunciou que a sua obrigação como chefe do apostolado era a de abraçar a todos os países e povos. Ao fazer isto, o papa incluía a Áustria e, mesmo sem intenção, desagradava os patriotas italianos. Assim, a questão tomou a proporção de um conflito entre “o nacionalismo italiano e o poder da Santa Sé”.⁴² Esta crise tornou-se mais intensa quando o primeiro-ministro do Estado Pontifício Pellegrino Rossi foi assassinado por manifestantes no momento em que ia entrar no Parlamento. Igualmente, Pio IX sofreu retaliação dos populares, que exigiam a sua declaração de guerra santa à Áustria. A solução encontrada pelo papa para driblar aquela situação, foi fugir disfarçado da Cidade Pontifícia para o porto de Gaeta, em Nápoles. Refugiado, pediu ajuda às potências que eram compostas majoritariamente por católicos, tais como a França, a Espanha e a Áustria. O auxílio veio do presidente francês Luís Napoleão, que enviou uma tropa a Roma para restaurar à força a autoridade pontifícia. Em 1849, então, os ânimos se acalmaram e houve o movimento de *Restauração*. Esta aparente trégua foi rompida dez anos mais tarde, quando Cavour tentou levar adiante seus projetos de unificação da Itália com a anexação do Lácio, Marca e Úmbria. Ainda, objetivava fazer de Roma a capital do novo reino, o que somente veio a acontecer em 1870. Antes disto, Pio IX demonstrou seu temor em perder os territórios pontifícios e, com ele, a liberdade espiritual. Convicto de que esta agitação política era apenas um episódio envolvendo Deus e o Diabo e que, no final, o bem venceria o mal, começou a orar para que esta tensão terminasse. Suas orações foram acompanhadas por uma corrente de solidariedade, composta por bispos e por representantes do Estado, que visavam expressar todo o seu apoio à causa romana; em outras palavras, ao papa que estava sendo “vítima das injustiças” da Europa.⁴³

Naquele tenso ambiente de 1848, quando as ações de Pio IX se voltaram ao conservadorismo, foram instituídos alguns planos que visaram o fortalecimento do

⁴¹ Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 28.

⁴² Jean Lacouture. *Os Jesuítas: O Regresso*. Lisboa: Referência / Editorial Estampa, 1993. vol. 2, p. 187.

⁴³ Hugo Fragoso. “A Igreja-Instituição”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil...*, p. 183.

catolicismo. Estes projetos se baseavam principalmente no combate ao liberalismo e na tentativa de unificação dos diferentes segmentos católicos espalhados pelo mundo. Assim, os núncios pontifícios começaram a atuar ativamente nas Igrejas de diversos países; os bispos foram incumbidos de promover regularmente visitas em suas dioceses; alguns padres reformistas foram premiados com títulos honoríficos, para se sentirem fortalecidos diante dos bispos de que se tinham reservas; os Concílios nacionais foram desestimulados; os recursos à Cúria Romana, sendo assuntos religiosos de grandes dimensões ou não, foram incentivados; etc.⁴⁴

Após o movimento de *Restauração*, Pio IX não deixou de prosseguir em seus projetos. Em 8 de dezembro de 1854, proclamou o dogma da Imaculada Conceição. Em sua *Ineffabilis Deus* explicou o processo até Maria ser considerada isenta da mácula do pecado original:

19. [...]. Não obstante os pedidos a nós dirigidos com a finalidade de implorar a definição da imaculada conceição já nos tivessem demonstrado suficientemente qual fosse o pensamento de muitos bispos, todavia em 2 de fevereiro de 1849 mandamos de Gaeta uma encíclica a todos os veneráveis irmãos bispos do mundo católico, para que, após ter rezado a Deus, nos fizessem saber, também em relação à imaculada conceição da Mãe de Deus; o que pensavam, especialmente eles, os bispos da definição em projeto; e por fim, o que desejavam exprimir para que o nosso supremo juízo pudesse ser manifestado com a maior solenidade possível.

20. Em verdade foi grande a consolação que experimentamos, quando nos chegaram as respostas desses veneráveis irmãos. Eles, afinal, com cartas das quais transparece um incrível e alegre entusiasmo, não só nos confirmaram sua opinião e devoção pessoal e a de seu clero e de seus fiéis, mas também nos solicitaram, quase por unanimidade, que, com o nosso supremo juízo e autoridade, definíssemos a imaculada conceição da Virgem.⁴⁵

Este pedido é uma boa ilustração do quanto o papa estava buscando reforçar a imagem da religião católica no mundo. Sentindo-se fragilizado em virtude da *questão romana*, Pio IX procurou priorizar a Imaculada Conceição de Maria, um dos símbolos dos católicos, que os diferenciavam, por exemplo, dos protestantes e maçons. Mas, nesta definição dogmática foi possível perceber também a tentativa de obtenção de apoio dos “bispos do mundo católico”. Não seria tarefa fácil reafirmar-se perante os católicos sem o apoio dos responsáveis pelas dioceses, daqueles que eram reputados capazes de influenciar os fiéis das províncias mais distantes através das visitas pastorais. Muito menos, neste

⁴⁴ Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 59.

⁴⁵ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 183.

período de fragilidade da Santa Sé, seria admissível uma proposta que não tivesse prosseguimento, pois aparentaria uma derrota do Sumo Pontífice. Buscando aumentar seu poder, então, após a realização de um consistório e do pedido dos cardeais para que fosse pronunciada a definição dogmática da Imaculada Conceição de Maria, Pio IX afirmou que

23. [...] declaramos, pronunciamos e definimos a doutrina que sustenta que a beatíssima virgem Maria no primeiro instante de sua concepção, 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 do pecado original, foi revelada por Deus e, por isso, todos os fiéis devem assim crer firme e inviolavelmente.

E advertiu:

Então, se alguém (que Deus não permita!) deliberadamente presumir pensar de modo diferente deste que estamos definindo, fique ciente e saiba estar-se condenando por seu próprio juízo, estar naufragando também, ‘pelo fato mesmo’, nas penas estabelecidas pelas leis contra aquele que ousa manifestar oralmente ou por escrito, ou de qualquer outro modo externo, os erros que traz em seu coração.⁴⁶

Se alguém pensasse diferente, estaria estabelecendo a sua própria condenação, ação repudiada pelos católicos. Segundo Cândido da Costa e Silva, para este segmento religioso a “vida real é a vindoura”. Por isso, os homens buscam neste mundo “negociar [...] o reino do céu” e não conviver com a culpa de tê-lo perdido por sua peculiar displicência.⁴⁷ Pensar que se podiam estar condenando, então, seria uma estratégia papal para que não desobedecessem a sua resolução.

No entanto, a expressão mais clara da hostilidade de Pio IX às inovações e, portanto, de seu retorno ao conservadorismo católico foi a publicação no dia 8 de dezembro de 1864 da encíclica *Quanta Cura*, onde condenou e proscreeu em um único documento todos os “principais erros do tempo presente”.⁴⁸ Após constatar que alguns dos “graves erros” que se haviam difundido na sociedade eram originários de desvios passados, resolveu combatê-los com esta circular pontifícia e com o seu anexo, o tão citado *Syllabus Errorum*, um catálogo composto por 80 proposições, divididos em 10 parágrafos, que abordava os principais enganos da sociedade de seu tempo.⁴⁹

⁴⁶ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 185.

⁴⁷ Cândido da Costa e Silva. *Roteiro da Vida e da Morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 78.

⁴⁸ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 248.

⁴⁹ Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 151 e 152.

No *Syllabus Errorum*, Pio IX estruturou a relação das condenações da seguinte maneira: no § 1º condenou o naturalismo, o panteísmo e o “racionalismo absoluto”. Um exemplo de uma afirmação condenada e que se encaixa na parte mais extrema do racionalismo foi redigida no item 7, em que se pode ler que as

profecias e os milagres expostos e narrados nas sagradas Escrituras são invenções de poetas, e os mistérios da fé cristã compõem a suma das investigações dos filósofos; nos livros dos dois Testamentos estão contidas invenções míticas; e o próprio Jesus Cristo é uma ficção mítica.

No § 2º, condenou o “racionalismo moderado”, como evidencia o item 12: “Os decretos da Sé Apostólica e das congregações romanas impedem o livre progresso da ciência”. No § 3º reprovou o indiferentismo e o latitudinarismo (ou seja, a “falsa tolerância em matéria religiosa”, equivalente à suposição de que os “homens, ao cultuar qualquer religião, podem encontrar o caminho da salvação eterna e conseguir a eterna salvação”). No § 4º, colocou-se contra o comunismo, o socialismo, as sociedades secretas, as sociedades clérigo-liberais e as sociedades bíblicas. No § 5º, reprovou os “erros sobre a Igreja e seus direitos”; uma das frases repudiadas foi a que “A Igreja não tem a autorização de definir dogmaticamente que a religião da Igreja católica é a única e verdadeira religião” (item 21). No § 6º, reuniu os “erros da sociedade civil, considerada em si mesma e nas suas relações com a Igreja”. No § 7º, condenou os erros referentes à “ética natural e cristã”. No seguinte, repudiou os “erros a respeito do matrimônio cristão” (ex.: “Não se pode demonstrar de nenhum modo que Cristo tenha elevado o matrimônio à dignidade de sacramento” – item 65). No § 9º, abordou a forma errônea de expor-se a soberania do poder temporal do Sumo Pontífice. E, por fim, no § 10º condenou os erros do liberalismo moderno. Exemplificando mais uma vez, temos a confirmação de que Pio IX queria manter a máxima de que a religião católica deveria continuar a ser a religião do Estado. Assim, reprovou no item 77 a afirmação de que “Em nosso tempo não é mais conveniente ter a religião católica como a única religião de Estado, excluindo todos os outros cultos”.⁵⁰

Num primeiro instante, muitos que não eram católicos viram no *Syllabus* um desígnio incontestável da impossibilidade de coexistência dos princípios católicos com a civilização moderna. Em contrapartida, os fiéis partidários da concepção liberal do catolicismo, especialmente na Bélgica e na França, sentiram-se absolutamente condenados. Todavia, o mal-estar propiciado pela sua publicação somente foi aplacado quando d.

⁵⁰ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878)*..., p. 260 a 275.

Doupanloup transformou-o em livro e foram feitas algumas distinções e explicações essenciais sobre o conteúdo de seus parágrafos.⁵¹

De todo modo, este esforço de contestação aos elementos que na concepção de Pio IX eram responsáveis pela propagação de inúmeros “males” sociais, que se delimitou na encíclica *Quanta Cura* e em seu anexo *Syllabus Errorum*, foi apenas um dos momentos de expressão do *ultramontanismo* em Roma, desse movimento de defesa da autoridade papal, cujo objetivo era a conservação das tradições católicas.⁵² Outro momento não menos importante para a comunidade cristã foi a comemoração em maio de 1867 do 19º centenário da morte do apóstolo Pedro. Neste período, em que o papa ainda se encontrava envolvido pela *questão romana*, qualquer possibilidade de reforço das antigas tradições que pudessem reunir os bispos de diversas localidades acabaria funcionando como uma demonstração de força da Igreja Católica e do Pontífice Romano. Ainda mais, quando esta solenidade referia-se a um dos apóstolos que era considerado a pedra fundamental da Igreja, o antecessor dos papas na hierarquia religiosa.

Esta proposta solene chegou ao Brasil e repercutiu entre os ultramontanos, dentre eles, d. Antônio de Macedo Costa. Em uma de suas cartas reservadas ao imperador, d. Antônio pediu “encarecidamente [à] Vossa Majestade [que] aprov[asse] a [sua] resolução de ir em Maio próximo [de 1867] a Roma ao chamado do Sumo Pontífice”.⁵³ E acrescentou:

Eu desejo, Senhor, dar ao Augusto Chefe da Igreja, *na amargurada situação* em que se acha, essa prova de minha religiosa e filial dedicação. Seria vergonhoso que na grande reunião de Bispos que vai ter lugar em Roma por ocasião do aniversário secular da morte de S. Pedro, só o Brasil deixasse de ser representado. É de interesse para o Império que vá a Roma em tão solene circunstância ao menos um Bispo.⁵⁴

E, para justificar o porquê de ser um dos favoritos à viagem a Roma, afirmou que

nenhum dano causará a minha ausência. As coisas aqui estão bem encaminhadas; meu Vigário Geral, a quem deixarei encarregado do expediente é homem sisudo, prudente e geralmente estimado e respeitado do Clero. O Seminário corre com perfeita regularidade, como ponderei a Vossa Majestade. Acresce ainda o estado de minha saúde. Depois da cruel enfermidade que atacou-me em Mazagão e Cameté no curso da visita

⁵¹ Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 42 e 43.

⁵² Eliane Lucia Colussi. “Questão de Fé”. In: *Nossa História*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 20, p. 26-29, junho 2005. Cf. Martha Abreu. “Romanização”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)...*, p. 660.

⁵³ *Anuário do Museu Imperial*. Petrópolis, 1949, v. 10, p. 297.

⁵⁴ *Anuário do Museu Imperial...*, p. 297. Grifo meu.

pastoral, sinto um grande abatimento nos nervos e os médicos acham que uma viagem agora me seria extremamente proveitosa. Assim, Senhor, todas as razões me levam a empreender essa viagem que se fará rapidamente, graças às tão fáceis vias de comunicação estabelecidas entre este porto e os da Europa.⁵⁵

Sua justificativa parece ter agradado ao imperador, pois d. Antônio conseguiu obter esta mercê de ir ao Estado Pontifício comemorar o aniversário da morte de São Pedro.⁵⁶ Todavia, esta não foi a sua única tentativa de encontrar-se com o Sumo Pontífice. O historiador Fernando Neves comentou a respeito de um outro momento em que este bispo conseguiu viajar para a Santa Sé: “o virtuoso prelado acha-se em Roma, ilustrando com sua palavra eloqüente e ungida de ardor religioso as discussões do concílio ecumênico”.⁵⁷ Trata-se da realização do Concílio Vaticano I (1869-1870), onde foi decretada a infalibilidade papal.⁵⁸ Ao declarar a sua infalibilidade, parecia que o papa estava reforçando a sua condição de representante de Jesus Cristo sobre a Terra e reafirmando sua atribuição de figura central e de elo propiciador da unidade entre os católicos. Considerando-se sucessor de Pedro e delegado de Jesus Cristo, o papa confirmava a sua superioridade sobre os demais integrantes da hierarquia religiosa católica.

O propósito do papa Pio IX ao convocar esta assembléia com os diferentes prelados católicos era adaptar as leis da Igreja às mudanças ocorridas no cenário mundial após a realização do Concílio de Trento e promover uma reação contra o naturalismo – doutrina que pregava o encadeamento natural dos acontecimentos, portanto, sem a intervenção divina – e também contra o racionalismo – preceito que se fundamentava na idéia de que era necessário observar os fatos baseando-se somente na razão, a única capaz de governar os pensamentos e as ações humanas.⁵⁹ Por isso, agendou o Concílio para o dia 8 de dezembro de 1869, onde estiveram reunidos

700 bispos aproximadamente, ou seja, cerca de dois terços que tinham direito à participação. Contava-se com 60 prelados de rito oriental, em sua maioria originários do Oriente Próximo, e com quase 200 padres vindos de países não europeus, dos quais 121 da América (49 dos Estados Unidos da

⁵⁵ *Anuário do Museu Imperial...*, p. 297.

⁵⁶ Sacramento Blake enumerou uma relação de livros e cartas pastorais de d. Antônio de Macedo Costa. Dentre as cartas, havia uma de 1867 destinada aos seus diocesanos por ocasião de seu retorno da cidade pontifícia. Cf. Augusto Victorino Alves Sacramento Blake. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1883-1902, v. 1, p. 246 a 249.

⁵⁷ *Apud*: Fernando Arthur de Freitas Neves. “Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará do final do século XIX”. In: Neves & Lima (orgs.). *Faces da História da Amazônia...*, p. 109.

⁵⁸ George C. A. Boehrer. “A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889”. In: Keith & Edwards (org.). *Conflito e Continuidade...*, p. 137.

⁵⁹ Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 62.

América, 18 do Canadá, 10 do México, 6 do Brasil etc.), 41 das Índias Inglesas e do Extremo Oriente, e apenas 9 das missões da África, então ainda em seus inícios.⁶⁰

Ao reunir bispos de diferentes países, com posições ideológicas às vezes contrárias, o Concílio Vaticano I não conseguiu realizar-se sem despertar controvérsias a respeito da proposta da infalibilidade papal. No entanto, as objeções não foram suficientes para cancelar o projeto do papa Pio IX de conseguir a prerrogativa de ser reputado como incapaz de errar em questões pertinentes à fé e aos costumes e de tentar reafirmar o seu poder, numa época em que a Santa Sé estava sofrendo com a perda de seus territórios pontifícios.⁶¹

Portanto, o ultramontanismo que renasceu em Roma no século XIX intensificou-se durante o pontificado de Pio IX. Ao proclamar o dogma da Imaculada Conceição, promulgar a encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus Errorum*, comemorar o 19º centenário da morte de São Pedro e realizar o Concílio Vaticano I, Pio IX demonstrou todo o lado conservador de sua administração religiosa e revelou o seu anseio pela maior vinculação entre as Igrejas Católicas locais e a Sé Romana. Mais tarde, essa aproximação com a Santa Sé também surgiu no Brasil, sobretudo a partir da atuação do bispo de Pernambuco d. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira e do Pará d. Antônio de Macedo Costa. Este último, por sua vez, iniciou a vida episcopal na diocese paraense em 1861, remetendo ao seu povo uma instigante carta pastoral.

1.4. Desvendando a Carta Pastoral de 1861

A carta pastoral de 1861 pode ser inserida no conjunto dos documentos mais importantes sobre a trajetória de d. Antônio de Macedo Costa na província paraense. Como antes de 1861 ele apenas atuara na Bahia, esta circular funcionou principalmente como uma preliminar, uma maneira de apresentação do novo bispo ao povo do Pará. No entanto, esta carta não se restringiu a este propósito. Nesta missiva, d. Antônio também aproveitou para bendizer a Deus pelo seu ministério, saudar a Catedral de Belém, expor seus anseios por um clero moralizado, enfatizar a hierarquia da Igreja e demonstrar a sua obediência e

⁶⁰ Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 63.

⁶¹ Para um aprofundamento sobre as divergências surgidas durante o Concílio Vaticano I, veja o livro de Roger Aubert. *Nova História da Igreja...*, p. 63 a 68.

fidelidade ao papa, representado naquele momento por Pio IX. Ao fazer isto, d. Antônio revelava os pilares que sustentariam todo o seu governo e, de certa forma, informava a toda comunidade paraense o que iria tolerar, ou não, durante a sua administração episcopal. Daí surgiu esta necessidade de desvendar a carta pastoral de 1861.

1.4.1. O problema com a idade de d. Antônio de Macedo Costa

Nessa carta pastoral de 1º de agosto de 1861, por ocasião de sua entrada na diocese paraense, d. Antônio de Macedo Costa relatou, primeiramente, que Deus, ao criar o sacerdócio, quis continuar a obra iniciada por seu “Filho Unigênito” e que, por ser “ungido e consagrado pelo Espírito Santo na Ordem do Pontificado”, sua missão era “apascentar esta interessante porção do rebanho universal”.⁶² Ao apresentar-se ao clero e ao povo das províncias do Grão-Pará e Amazonas, d. Antônio apenas especificou o lado religioso de sua confirmação como prelado diocesano, atribuindo a Deus a responsabilidade de retirar “do puro nada que somos um Pastor [...] capaz de vos conduzir através dos escolhos desta vida até a posse de vossos imortais destinos!”⁶³ Entretanto, a parte secular, não mencionada em sua carta, foi determinante para indicá-lo ao cargo deixado por d. José Afonso de Moraes Torres, antigo bispo paraense.

Ao ser nomeado bispo do Grão-Pará e Amazonas, Antônio de Macedo Costa tinha apenas 29 anos de idade. Nascido em Maragogipe na Bahia no dia 7 de agosto de 1830, sendo filho de José Joaquim de Macedo Costa e Joaquina de Queirós Macedo, Antônio iniciou os seus estudos no Seminário Santa Tereza, localizado nesta mesma província em que nascera. Em 1852, foi enviado pelo pai à França para estudar no Seminário São Celestino de Bourges. Transferiu-se dois anos depois para o de Saint Sulpice, onde recebeu no dia 19 de dezembro de 1855 a primeira tonsura conferida pelo arcebispo François Nicholas Madeleine Marlot. Em 1857, ordenou-se presbítero e, ainda querendo especializar-se mais, foi estudar em Roma, onde frequentou as aulas nos Seminários Santa Cora e Coração de Maria. Posteriormente, no dia 28 de junho de 1859, recebeu o título de doutor em Direito Canônico no Liceu Pontifício de Santo Apolinário. Ao retornar ao Brasil, precisamente à Bahia no ano de 1859, assumiu o cargo de professor no Ginásio

⁶² AN, cx. 901, pct 03, fl. 1 a 14, fl. 1.

⁶³ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 2.

Baiano. Ainda nesta província, foi descoberto por d. Pedro II que, após assistir a um de seus sermões (em 1860), o indicou e nomeou bispo do Pará, através do decreto de 23 de março de 1860.⁶⁴

A sua indicação precoce aos olhos da Igreja, que determinava para assumir um bispado uma duração ordinária de vida superior à que ele tinha, parecia comum à percepção do Estado. Desde o momento em que a Constituição de 1824 concedera ao governante no § 2º do artigo 102 o direito de “nomear e prover os benefícios eclesiásticos”, o imperador poderia utilizar esta prerrogativa para a indicação de quem achasse mais conveniente para a administração religiosa de uma província.⁶⁵ Dessa forma, dentre outros exemplos de autoridades eclesiásticas com o tempo de vida menor do que o estabelecido pela Igreja durante o século XIX, há a nomeação episcopal de d. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira para a província pernambucana com apenas 27 anos e a indicação de d. Antônio à diocese paraense com a idade anteriormente citada.

Esta faculdade atribuída ao imperador de nomear bispos para as dioceses vagas era reconhecida pelos representantes da Igreja, inclusive por d. Antônio. Em um ofício de 28 de abril de 1860, portanto antes de assumir o bispado, Antônio de Macedo Costa informou ao ministro e secretário de Estado dos Negócios da Justiça João Lustosa da Cunha Paranaguá que, como lhe havia sido comunicado que o imperador o teria nomeado bispo da diocese paraense por meio do decreto de 23 de março daquele mesmo ano, era uma “honra” lhe responder que estava “disposto a obedecer” a ordem de seu “Augusto Soberano”, que “julga[va] ser a de Deus”.⁶⁶

Como foi visto acima, d. Antônio compreendia que a sua nomeação era resultado de uma determinação do governante. Todavia, não pareceu disposto, talvez pelas suas

⁶⁴ A biografia de d. Antônio de Macedo Costa pode ser encontrada nos seguintes livros: Karla Denise Martins. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Defesa em dezembro de 2005; Ronaldo Vainfas. “D. Antônio de Macedo Costa.” In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Op. cit.*, p. 184; David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 181; General Estevão Leitão de Carvalho; Claudio Ganns & Feijó Bittencourt (dir.). “Dioceses e bispos do Brasil”. In: General Estevão Leitão de Carvalho; Claudio Ganns & Feijó Bittencourt (dir.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, janeiro/março 1954. vol. 222. p. 138 a 143; e J. F. Velho Sobrinho. *Dicionário bio-bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1937, v. 1, p. 246 a 249.

⁶⁵ Este direito adquirido pelo imperador encontra-se no § 2º do artigo 102. A íntegra da Constituição de 1824 está disponível em: <http://www.unificado.com.br> Acesso em: 3 jul. 2006.

⁶⁶ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº.

convicções religiosas ou por esquecimento ou até mesmo por não querer escrever sobre o assunto, a comentar esta ação em sua carta pastoral, preferindo apenas cumprir com certas formalidades que a tradição da época parecia exigir.⁶⁷ Quase no final de sua circular pediu

à Maria, Padroeira desta Diocese e do Império, que preserv[asse] nossa querida pátria do contágio da impiedade e do veneno das perversas doutrinas; que ela obtenha do Senhor dias serenos e felizes para nosso Magnânimo Imperador e para a Augustíssima Família Imperial, em que se resumem as mais doces esperanças da nação.⁶⁸

Entretanto, de acordo com o parecer fornecido pelo consultor dos Negócios Eclesiásticos José Ignacio Silveira da Mota, os Concílios determinavam que somente poderiam ser apresentados aos bispados padres que tivessem 30 anos, referência feita à idade em que Jesus teria sido batizado e iniciado as suas pregações.

Pelo Capítulo = cum in cunctis – de Elect = do 3º Concílio de Latrão, sob Alexandre 3º, era proibido apresentar para os Bispados Padres que não tivessem 30 anos completos; e antes desse Concílio já se exigia para o Episcopado uma idade mais ou menos avançada, seguindo as fases de maior ou menor rigor da disciplina canônica.

O Concílio de Neocesarea, do ano de 314, no Cânon 11, proibiu terminantemente elevar o Padre mais digno ao Episcopado antes da idade de 30 anos. Foi essa a idade em que Nosso Senhor Jesus Cristo foi batizado, e na qual começou a ensinar.

O Concílio de Trento, que é a nossa lei, não confirmou expressamente a disposição de Alexandre 3º = Cum in cunctis = proibida no Concílio de Latrão, mas na Sen. [?] 7º Cap. 1º de Reformat estabelece que ninguém será elevado ao Episcopado sem ser de idade madura.

Parece que o Concílio de Trento, exigindo idade madura, para apresentação para o Episcopado, aceitou a regra dos Concílios anteriores; e ficou recebido pela Igreja, e pelos Imperantes Civis esse preceito.⁶⁹

Ao tomar por empréstimo a afirmação final do consultor dos Negócios Eclesiásticos de que a idade prescrita foi aceita pela Igreja e pelos imperantes civis teremos a violação dessa norma por parte do imperador, que nomeou o referido bispo; de Roma, que aceitou a indicação, pedindo apenas um beneplácito; e, por fim, por d. Antônio, que mesmo sabendo que estava contrariando as resoluções das diferentes Assembléias de

⁶⁷ É necessário ressaltar que toda esta discussão acerca da importância do Imperador para a nomeação de d. Antônio de Macedo Costa e a falta de um comentário ou de um reconhecimento deste fato em sua carta pastoral não tem nada haver com a crise do Império. Nenhuma desavença aconteceu para que d. Antônio fosse motivado a não revelar esta informação. Então, o objetivo desta discussão é apenas analisar um trecho da carta pastoral de d. Antônio e deixar claro a importância do Imperador na escolha de um representante para uma diocese.

⁶⁸ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 14.

⁶⁹ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 21 a 23.

prelados católicos acatou a decisão imperial meses antes de completar 30 anos. Ainda assim, o processo canônico de Antônio de Macedo Costa foi enviado a Roma no dia 11 de setembro de 1860.

Escrevi a V[ossa] Ex[celência] em data de 6 do corrente [mês de setembro de 1860] pensando que o Vapor do Norte largaria daqui a 7, e só depois soube que tinha o Governo mandado transferir para 11, e agora posso assegurar a V[ossa] Ex[celência] que seu Processo foi para Roma pelo Pacote Inglês, que seguiu para a Europa.

Nesta carta de monsenhor Reis enviada a Antônio de Macedo Costa, foi possível perceber, além disso, os custos do processo.

Na Nunciatura importou a despesa em cento e cinquenta mil réis, e a despesa que fiz com carros por 5 vezes para testemunhas em minha ida à Nunciatura, que fica distante $\frac{3}{4}$ de légua, importou em cinquenta e seis mil réis; documento tirado na Secretaria de Estado da Justiça em cinco mil réis. Tudo em 211\$000 porque as cópias dos Títulos de V[ossa] Ex[celência] eu mesmo a[s] fiz o Auditor portou por fé estarem conforme, e nada se despendeu.⁷⁰

No entanto, foi preciso que o consultor dos Negócios Eclesiásticos José Ignacio Silveira da Mota fornecesse o seu parecer para que pudesse cessar a irregularidade da apresentação e, assim, dar prosseguimento aos trâmites do processo que preconizariam Antônio de Macedo Costa bispo do Grão-Pará e Amazonas.

Ordenando-me V[ossa] Ex[celência] em Aviso de 20 do Corrente [mês de outubro de 1860], que recebi ontem, que eu dê com urgência parecer sobre o Rescrito da Santa Sé para dispensa de idade do Bispo Eleito para a Diocese da Província do Pará Padre Antônio de Macedo Costa, cumpro a determinação de V[ossa] Ex[celência] enviando anexo ao Rescrito, que devolvo, o meu parecer.

Em seu parecer de 25 de outubro de 1860, José Ignacio Silveira da Mota afirmava então que

o Governo Imperial, talvez ignorando a idade do digno Padre Antônio de Macedo Costa, o apresentou à Santa Sé para o Bispado do Pará; mas reconhecendo ou depois, ou mesmo antes, o impedimento da idade, por ter ele menos de 30 anos, Solicitou da Santa Sé a dispensa desse impedimento.

Dessa forma, chegava a seguinte conclusão:

Se pois o Governo Imperial mesmo foi quem Solicitou a Bula de dispensa do impedimento, como se colige das palavras dela = 'hine ex parte Imperialis ejusdem 'Gubernii petibum nobis' = é claro que, sem mais formalidade deve o Governo conceder o seu Beneplácito, visto que o Governo Imperial foi o mesmo que solicitou a Graça espiritual, necessária para fazer cessar a

⁷⁰ IHGB, lata 412, pasta 132.

irregularidade da apresentação que fez de um Padre de menos de 30 anos para um Bispado.

E acrescentou que

em casos tais, quando o Governo Imperial é o mesmo que solicita a Graça Espiritual, parece-me que até se pode dispensar o Beneplácito, porque este está subentendido; salvo quando na concessão da Graça Espiritual pedida se envolvem outras condições, cuja execução deva depender sempre do Beneplácito do Imperante Civil.

Como na decisão papal não havia “mais condição alguma além da concessão da Graça pedida”, parecia a José Ignacio Silveira da Mota que “o Rescrito esta[va] no caso de ser cumprido”.⁷¹ Assim, no dia 17 de dezembro de 1860, Antônio de Macedo Costa foi preconizado bispo do Pará pelo papa Pio IX, ou seja, o papa declarou perante uma Assembléia composta por cardeais que este eclesiástico preenchia as condições necessárias para poder responsabilizar-se pelo bispado.

Em referência ao meu ofício de 29 do mês próximo passado, tenho a honra de participar a V[ossa] Ex[celência] [o ministro e secretário João Lustosa da Cunha Paranaguá] que no Consistório secreto que teve lugar no dia 17 do corrente [mês de dezembro de 1860], foi preconizado por Sua Santidade o Reverendo Bispo do Pará Dom Antônio de Macedo Costa.

Neste ofício, o representante de Roma José Bernardo de Figueiredo informou que “apress[ava-se] pois em passar as mãos de V[ossa] Ex[celência] os Transuntos das Bulas Apostólicas de confirmação canônica, e os diferentes Breves de Faculdades e Indulgências do mencionado Prelado.” Também especificou as despesas com a referidas bulas.

Da conta inclusa se servirá V[ossa] Ex[celência] ver que as despesas feitas pelo Expedicionário da Legação com as ditas bulas sobem a Escudos Romanos 843 e bayocos [sic] 42 ½. A esta quantia devo ajuntar a de escudos 24.51. bay [sic]: que fiz com os portes e franquias dos maços para Londres, perfazendo tudo a soma de Escudos Romanos, 867.93 ½.⁷²

Após a preconização, Antônio de Macedo Costa foi consagrado bispo do Pará pelo internúncio Mariano Falcinelli, na província do Rio de Janeiro em 21 de abril de 1861.⁷³ Dessa forma, tendo passado pela indicação, nomeação, preconização e consagração, d. Antônio pôde assumir a diocese do Pará. No entanto, durante o processo para preconizá-lo, foram feitos alguns contatos entre o Estado Pontifício e o governo do Brasil que poderiam ter sido evitados se a Santa Sé e os representantes do Estado tivessem observado que

⁷¹ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 20 a 23.

⁷² AN, cx. 901, pct. 03, fl. 27.

⁷³ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 181.

“quando se expediu para Roma o processo Canônico do Reverendo Padre D. Antônio de Macedo Costa [11 de setembro de 1860], apresentado Bispo do Grão-Pará ele [já] tinha [...] completado a idade prescrita pelos Sagrados Cânones, de 30 anos”. Assim, todo ato que envolveu a dispensa de idade de d. Antônio “torn[ou-se] por isso inútil”, mas evidenciou a importância do imperador para a sua preconização – o que não se constituía em novidade para este período.⁷⁴

1.4.2. A reforma religiosa de d. Antônio: a conservação dos seminários e a suspensão dos padres concubinos

A intensificação de vínculos entre alguns bispos do Brasil e a Santa Sé, resultado da política ultramontana do século XIX, fez surgir um movimento de reforma que atingiu, sobretudo, os padres e os estabelecimentos de ensino clericais. Imbuídos nesta proposta, alguns prelados diocesanos exigiam que os representantes da Igreja Católica seguissem os princípios fixados pelo Concílio de Trento.⁷⁵ Dentre os principais promotores reformistas, encontrava-se d. Antônio de Macedo Costa no bispado do Pará.

Após apresentar-se em sua carta pastoral como o pastor a conduzir aquela diocese e de bendizer a Deus pela sua consagração, d. Antônio revelou em tom de prece que esperava que todos os sacerdotes fornecessem “ao rebanho, que devem nutrir com a palavra de vida, o espetáculo edificante de costumes exemplares e verdadeiramente sacerdotais”. Assim, advertia-os:

Oh! [C]aros Irmãos e Cooperadores! Lembrai-vos que vós sois o sal da [T]erra e a luz do mundo. Se o sal perde o seu sabor, do que serve senão para ser lançado fora e calcado aos pés dos homens? Do mesmo modo se vós perdeis o espírito de vossa vocação e vos corrompeis, de que servis mais senão para opróbrio da religião e escândalo dos povos?

Sacerdotes de Jesus Cristo, vivei a vida de Jesus Cristo; sede santo como ele foi santo!⁷⁶

Mas, como ser santo estando envolvido no meio político? Para d. Antônio, a santidade e a política eram concepções distintas e incompatíveis. Então, ciente do envolvimento de padres nos negócios públicos, que denominou de “negócios seculares”,

⁷⁴ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 29.

⁷⁵ Hugo Fragoso. “A Igreja-Instituição”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II/2. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 1992 (História Geral da Igreja na América Latina), p. 182 a 186.

⁷⁶ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 4.

aproveitou para lembrar a todos os sacerdotes de sua diocese que não se comprometessem com a política, recordando-lhes que seu único dever era buscar a “salvação das almas”.

Não vos impliqueis em negócios seculares; vosso grande negócio, vosso único negócio é a salvação das almas. Ministros de Jesus Cristo, Nós vos dizemos: vosso lugar não é no foro tumultuoso da política, mas na calma augusta do Santuário. Lá está vosso trono; de lá podeis reinar sobre toda a [T]erra.

E insistiu, dizendo que

[n]ós não dizemos isto para vos contristar, mas para vos advertir, se porventura tiver algum de vós caído neste erro.

Bem sabemos que não é absolutamente proibido a um eclesiástico tomar certa parte nos negócios políticos mas sabemos também que nas circunstâncias infelizes em que nos achamos não se pode, em geral, fazê-lo, sem comprometer a augusta dignidade do caráter Sacerdotal.⁷⁷

Mudar a atitude dos padres não consistia em uma tarefa fácil, sobretudo quando estes eram comumente encontrados nos meios políticos. A solução atinada por d. Antônio para tentar promover uma reforma clerical foi intensificar as reclamações feitas ao governo contra os sacerdotes infratores e fazer valer a determinação tridentina, que exigia dos bispos a responsabilidade na formação dos futuros eclesiásticos, instaurando e mantendo seminários e também abrindo colégios capazes de reunir jovens pobres mais ou menos com 12 anos, a fim de ensiná-los gratuitamente a gramática e de instruí-los para a vida clerical.⁷⁸ Como a tentativa de afastar os sacerdotes do meio político requeria muito esforço e a possibilidade de êxito seria relativamente pequena, d. Antônio concentrou as suas forças na preparação dos alunos que estavam estudando para se tornarem padres. Investir nos seminários, fornecendo um ensino que priorizasse os princípios básicos de sua religião, era a garantia de que possivelmente não teria problemas futuros.

Esta resolução do Concílio de Trento foi atualizada pelo papa Pio IX na encíclica *Cum Nuper Annu* (1858). Ao solicitar aos bispos que tivessem mais zelo na formação e no ato em que fossem conferidas as ordens sagradas aos novos padres, o Sumo Pontífice ordenou que não deixassem “nada a descoberto para que os jovens clérigos desde os primeiros anos [fossem] formados à piedade, à religiosidade e ao espírito eclesiástico”, sendo instruídos “nas melhores doutrinas e nas mais severas disciplinas, especialmente na

⁷⁷ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 5.

⁷⁸ Giuseppe Alberigo (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 345.

ciência sólida e incorrupta da realidade teológica e dos sagrados cânones”.⁷⁹ Dessa forma, como um dos seguidores dos princípios tridentinos e das decisões papais, d. Antônio utilizou a sua carta pastoral para saudar os “Alunos do Santuário” e expressar que prezaria e criaria colégios e seminários.

Nosso pensamento se volve agora cheio de esperanças para vós, jovens Alunos do Santuário, a quem saudamos e abraçamos com a mais estremecida afeição nas entranhas do divino Salvador, como aqueles de que depende principalmente todo o futuro da religião e da sociedade. Lembrando-Nos que o ecumênico concílio de Trento Nos impõe a obrigação de instaurar e manter florescentes os colégios e Seminários clericais, nada do que interessa [a] esses pios asilos escapará à Nossa solicitude.

Sendo assim, era necessário zelar pelos seminários porque esta

vasta diocese reclama a altos brados Sacerdotes; Sacerdotes zelosos e instruídos; Sacerdotes para esses centros abandonados, onde perecem tantas almas à míngua de todo socorro religioso; Sacerdotes para a educação dos meninos, para a catequese, tão vergonhosamente desprezada, dos indígenas; para as missões extraordinárias, para todas as caridosas obras; é mister formar esses Sacerdotes, esses ardentes Apóstolos, e dos noviciados eclesiásticos devem eles sair.⁸⁰

Mas, o que fazer com aqueles que persistiam em romper com certas normas de conduta estabelecidas pela Igreja Católica? O meio encontrado por d. Antônio, especificamente no caso do padre Lino da Anunciação e do padre Manoel Pereira, ocorrido cinco anos após a publicação de sua carta pastoral, foi informar ao imperador o que estava acontecendo na província e suspender do exercício de seu ministério os sacerdotes transgressores.

Julgo dever levar ao conhecimento de Vossa Majestade as coisas estranhas que se estão passando no Pará [...].

Senhor! Suspendi do exercício das sagradas Ordens ao Padre Lino da Anunciação, Vigário interino de Viseu, cuja vida escandalosa já tocava ao Cinismo. Ia este Padre [a]os domingos com mulher e filhos para a Igreja, dava-lhes lugar reservado no santuário; dizia sem licença do Prelado Missas por barracas indecentes; pregara de púlpito a baixo doutrinas heterodoxas; enfim tinha perdido a confiança de todas as famílias honestas da Vila e freguesia de Viseu.

Por estes motivos, d. Antônio enviou-lhe uma portaria de suspensão, a que o padre Lino lhe respondeu

⁷⁹ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 196.

⁸⁰ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 5.

com insolentíssima carta que conservo entre meus papéis com outros muitos que lhe concernem. Enviei-lhe logo segunda portaria demitindo-o do lugar de Vigário que tão indignamente ocupava. Daí a poucos dias apareceu-me aqui esse infeliz Sacerdote. Exortei-o a que se separasse, ao *menos materialmente*, dessa mulher e filhos com quem tão escandalosamente convivia. Olhou-me fito a fito o Padre, e, com atrevimento de que não o cria capaz, respondeu-me: ‘Isso não, Senhor Bispo, isso nunca o farei!’ Tornei à carga com novas instâncias; fiz-lhe ver o abismo de vergonhas em que ele sepultava o seu Sacerdócio; levantou-se o desgraçado e em tom [a]inda mais firme repetiu-me: ‘Isso não, isso nunca!’

Para sua surpresa, “daí a pouco entrou a correr boato que se ia nomear o Padre Lino para a cadeira de primeiras letras de Viseu, removendo-se de lá um bom professor, homem honesto e carregado de numerosa família.”

Caso semelhante ocorreu com o padre Manoel Pereira, vigário colado de Inhangapi, que também vivia em “concubinário público, com a particularidade mais de ser polígamo”. Assim, d. Antônio relatava que em

visita pastoral me tendo de tudo convencido por meus próprios olhos, suspendi-o, e como me promettesse apartar-se das ocasiões próximas de pecado dando-lhe eu outra freguesia, mandei-o para a Capital, dizendo-lhe que ali me aguardasse até que, de volta da visita pastoral, pudesse prover a este negócio. Quando voltei achei o Padre outro homem; estavam ao todo mudadas suas disposições; retratou as promessas solenes que diante de mim e de três sacerdotes fizera em Inhangapi; respondeu-me com a mesma insolência do Padre Lino, em vista do que pensei ser bom oficial à Presidência comunicando-lhe para os fins convenientes, ter suspenso aquele Vigário em razão de sua vida *escandalosíssima*, foram minhas formais palavras.

Mesmo tendo informado à presidência, d. Antônio leu “poucos dias depois no expediente do governo provincial que estava o Padre Manoel Pereira nomeado professor primário de Inhangapi, para onde voltou triunfante e lá está mui[to] desassombrado e contente de sua vida, com suas concubinas”.⁸¹

Ao narrar estes dois episódios d. Antônio parece exagerar a sua argumentação, tornando os fatos mais dramáticos do que realmente foram. Momentaneamente, não há informações que revelem o que os padres comentaram sobre este assunto e nem tampouco que confirme a versão fornecida por d. Antônio. Entretanto, de tudo o que foi exposto, a conclusão mais plausível parece ser a de que este bispo pode ter atribuído proporções maiores para os acontecimentos, com o objetivo de despertar a atenção do Imperador para a sua história.

⁸¹ *Anuário do Museu Imperial...*, p. 282 e 283.

Mas, não se pode dizer que era falsa a sua reclamação sobre a existência de padres concubinos. Na realidade, este problema que envolvia a violação de costumes sacerdotais era comum na história do país, não se constituindo numa especificidade do bispado paraense ou dos anos em que d. Antônio esteve à frente de sua diocese. De acordo com Hugo Fragoso, era comum no Brasil do século XIX encontrar padres que vivessem em declarado concubinato, construindo “famílias enormes, [...] com] a mulher aparecendo na sala de visitas”, os filhos recebendo seu sobrenome e sendo criados “em igualdade de condições com as melhores famílias do lugar”. A diocese de Mariana, por exemplo, não fugiu a este quadro, podendo também ser inserida neste contexto de violação do celibato clerical. Nesta circunscrição, d. Antônio Viçoso denunciou em 1844 o estado “lastimável” em que se encontrava o seu bispado, com os sacerdotes contrariando as “ordens sagradas” de sua religião ao viverem “como se fo[ssem] casados”.⁸²

Entretanto, nos dois casos de concubinato enumerados por d. Antônio, apareceu um personagem a mais que, se não foi primordial, pelo menos contribuiu significativamente para que não fosse cumprida a determinação dos padres de se separarem de suas concubinas: o presidente da província. Ao fornecer apoio aos sacerdotes, dando-lhes cargos públicos, cooperou para a permanência deles nas freguesias em que os incidentes aconteceram e para a preservação dos concubinatos.

Filho do capitão Antônio Carlos de Magalhães e de d. Tereza do Prado Vieira do Couto e neto do naturalista José Vieira do Couto, José Vieira Couto de Magalhães nasceu em Diamantina no dia 1º de novembro de 1837 e faleceu no Rio de Janeiro em 14 de setembro de 1898. Cursou o Seminário de Mariana e doutorou-se em direito na faculdade de São Paulo. De acordo com Sacramento Blake, empreendeu vários estudos sobre os indígenas do Brasil e contribuiu para a navegação a vapor entre o porto de Itacaiú e o de Santa Maria, localizados respectivamente em Mato Grosso e em Goiás. Figura bastante peculiar, era perito em lingüística, etnologia e botânica. Além da língua nativa, compreendia a inglesa, italiana, francesa, espanhola e alemã. Empreendeu viagens pelo interior do Brasil e também percorreu parte da África e da Europa. Por fim, para o que interessa no momento, foi presidente das províncias de Goiás (8 de janeiro de 1863 a 5 de abril de 1864), Pará (29 de julho de 1864 a 26 de outubro de 1866), Mato Grosso (2 de

⁸² Hugo Fragoso. “A Igreja-Instituição”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil...*, p. 193.

fevereiro de 1867 a 18 de setembro de 1868) e São Paulo (10 de junho de 1889, presidência que ocupava quando foi proclamada a República).⁸³

Mas, as denúncias registradas por d. Antônio em sua carta reservada ao imperador no dia 8 de abril de 1866 não se restringiram a somente estes dois casos de amasio. Este mesmo presidente da província, José Vieira Couto de Magalhães, também resolvera cortar o auxílio pecuniário fornecido aos alunos “desvalidos” dos seminários na Europa, pago com o dinheiro arrecadado pelo governo. Por esta razão, d. Antônio queixou-se que havia partido deste presidente

a idéia de se me tirar, como de fato se me tirou de repente e sem atenção alguma, uma subvenção de 3:000\$ r. que me era dada pela província para ajudar a sustentação de trinta alunos pobres que estou mantendo nos Seminários da Europa, alegando a mesma Presidência que essa verba redundava em grave detrimento para a província, visto estar eu educando no jesuitismo, isto é, segundo a linguagem dos desta escola, na perversidade unida à mais refinada hipocrisia.

Não bastando este corte de verbas, o mesmo presidente decidiu exigir

contas de outra subvenção mais antiga também de 3:000\$ r. que tem sido dada para sustentação de 15 alunos pobres aqui no Seminário do Pará, devendo eu apresentar uma relação exata do aproveitamento desses alunos ‘desde a época em que começou a ser paga pelo Tesouro provincial a dita subvenção’.

Tarefa nada fácil para d. Antônio, que tinha que prestar contas de uma relação que não sabia se remontava “ao Episcopado de D. Romualdo de Souza Coelho, ou se ao do Senhor D. José Afonso de Moraes Torres”. A sua única certeza era a de que

nem Assembléia, nem Presidente algum, nem o Governo Central quando ministrava esse subsídio, exigiu nunca semelhantes contas. O que é certo também e o Pará em peso pode dar semelhante testemunho disso, é que se tem constantemente mantido no Seminário episcopal para mais de 15 alunos desvalidos. Este ano, além dos subvencionados pela província, temos cerca de 10 supranumerários, não falando de certo número de meios pensionistas e de 10 acólitos da Catedral que só podem concorrer com seu pequeno ordenado de 9\$999 rs. É o que basta para ressaltar a honra de meus Veneráveis Predecessores e a minha.

Prosseguindo com a sua queixa, d. Antônio informou que

⁸³ As informações obtidas sobre a vida de José Vieira Couto de Magalhães foram retiradas de: Augusto Victorino Alves Sacramento Blake. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1883-1902, v. 5, p. 229 a 233. Entretanto, as datas em que atuou como presidente das quatro províncias foram retiradas de: Brasil. Ministério da Educação e Cultura. Instituto Nacional do Livro. *Organizações e Programas Ministeriais*, p. 431 a 453.

já corre por boca pequena que esses 3:000\$000 rs. vão ser tirados ao Seminário, ou o que vale o mesmo, que 15 alunos desvalidos vão ser postos na rua, privados de todo meio de educação. Verdade é que não sei se terei ânimo para tanto. O resultado será vender eu os poucos livros que tenho e empenhar minha cruz, até que a Providência me abra novos caminhos.

Mesmo com toda lamúria, o seminário do Pará teve momentaneamente a sua verba cortada: “Antes de acabar eu esta carta realizou-se o que eu receava. Está suspensa a subvenção de meus meninos pobres do Seminário!” Mas não parou por aí. Como foi visto anteriormente, uma das propostas de d. Antônio era a conservação desta instituição. Dessa forma, não mediu esforços para realizar o seu objetivo. Antes de descobrir que a quantia não seria mais fornecida, seguiu em viagem à corte e conseguiu obter dos cofres públicos um auxílio de 20:000\$000 réis em duas prestações, vindo a receber sem nenhum problema a primeira parcela. No entanto, José Vieira Couto de Magalhães resolveu reter na secretaria a segunda ordem de pagamento do governo. Assim, d. Antônio comentou que

[f]irme na resolução de contrariar por todos os modos a *reação jesuítica* do Bispo, reteve a Presidência na sua secretaria a Ordem do Tesouro, a qual sendo datada de 24 de Julho só me chegou ao conhecimento em 21 de Dezembro, por ofício que recebi em Macapá, onde me achava em giro de visita pastoral que, a não ser uma grave enfermidade, se tinha de prolongar até Fevereiro por diversas freguesias de Marajó. Em Novembro, antes de anunciar e empreender eu essa visita, mandei informar-me da Presidência, por meu Vigário Geral, se não havia enfim chegado a Ordem do Tesouro; a resposta foi negativa, e no entanto estava a dita Ordem de há muitos meses dormindo na Secretaria, sendo o plano deixar passar o verão, para pôr-me na impossibilidade de fazer a obra dentro do exercício e perder eu a verba, o que de fato aconteceu!

E lamentava:

E eis-me, Senhor, com o meu Seminário por acabar; eis-me retardado, sabe Deus por quanto tempo, na reforma que tenho empreendido, por falta de uma Casa, que, há dez anos, a esta parte, está pedindo acabamento; eis-me enfim no meu suplício de Tântalo, vendo o bem, desejando-o com ardor e não podendo realizá-lo, martírio lento, doloroso e por momentos, se não fosse a graça de Deus, insuportável. Ah! Que quase estava pedindo a Vossa Majestade que de agora por diante só escolhesse para o Episcopado homens sem coração, que esses mais facilmente se resignariam a ser Bispos inúteis!⁸⁴

Todas as suas reclamações serviram para que, seis meses depois, no dia 27 de outubro de 1866, um novo presidente assumisse a província paraense. Com Pedro Leão Veloso na presidência, então, foi restituído ao seminário a antiga subvenção e um dos padres suspensos, cujo nome não foi mencionado, foi exonerado do cargo de professor de

⁸⁴ *Anuário do Museu Imperial...*, p. 285 a 287.

primeiras letras, o que fez com que d. Antônio escrevesse uma carta agradecendo ao imperador.

Permita-me Vossa Majestade que por este meio da escritura, já que não posso de viva voz, leve à augusta presença de Vossa Majestade meus respeitosos cumprimentos, e a expressão de minha sincera e profunda gratidão.

O novo Delegado de Vossa Majestade nesta Província me vai sendo, Senhor, verdadeiro Anjo de conforto, remediando as sem razões e injustiças que tanto me afligiram e à diocese. Um dos primeiros atos do digno atual Presidente foi mandar pagar ao Seminário a subvenção destinada à manutenção de quinze meninos desvalidos, que ali recebem conveniente educação, subvenção retida injustamente no Tesouro por quase um ano, donde resultou contrair aquele estabelecimento uma dívida, que está agora felizmente paga. [...] Os maus procedimentos de algumas autoridades civis subalternas para com o Diocesano [foram] reprimidos e condenados com aplauso da gente cordata. Um dos Padres suspensos, que continuava rebelde, [foi] demitido do Cargo de professor de primeiras letras [...]. Enfim, senhor todas as provas de atenção e de deferência me têm sido dadas pela nova administração, com a qual marchou no mais perfeito acordo, pelo que beijo muito agradecido as mãos à Vossa Majestade, pois tenho para mim que só à Vossa Majestade devo eu, deve toda a diocese tão assinalado benefício. [...]

Com um novo presidente na província e com a subvenção do governo restabelecida, d. Antônio tentou manter em atividade as determinações do Concílio de Trento sobre os seminários e a formação intelectual dos jovens sacerdotes, pedindo a um ministro do Império que o ajudasse com a importância de 4:000\$000 réis para fazer alguns reparos no Convento de Santo Antônio. Isto porque,

[o] extraordinário número de alunos que afluiu este ano para o Seminário (quase o dobro dos que tinham o ano passado) me pôs na necessidade de mudar este estabelecimento para o Convento de Santo Antônio desta cidade. Era impossível alojar tão crescido número de alunos no pequeno edifício que estava servindo de Seminário.

Assim, nesta

data peço ao Senhor Ministro do Império um subsídio de 4:000\$ r. por conta da Verba = Seminários e Catedrais = a fim de se fazer o encanamento do gás e certos reparos essenciais no edifício para acomodá-lo a seu novo destino. Os alunos lá estão já residindo, mas com incômodo, por faltarem algumas obras necessárias. Rogo a Vossa Majestade, venha em meu auxílio, mandando dar-me essa pequena verba, que me salvará de contrair agora uma dívida.⁸⁵

Em suma, d. Antônio de Macedo Costa foi um dos bispos do Brasil envolvidos no *movimento de reforma* empreendido, sobretudo, na segunda metade do século XIX. Em

⁸⁵ *Anuário do Museu Imperial...*, p. 294 a 297.

sua carta pastoral, visando moralizar o clero, advertiu aos sacerdotes que não se envolvessem com a política. Igualmente aproveitou para especificar que seu objetivo era pôr em prática as resoluções do Concílio de Trento sobre os seminários. Assim, nos primeiros anos de sua administração na província do Pará, buscou melhorar a formação clerical, a partir da conservação dos estabelecimentos de ensino religioso, do intento em conseguir manter a subvenção do governo e através da punição de padres transgressores das normas tridentinas. Contudo, em um determinado instante e, provavelmente, em outros que não foram explicitados, um dos seus principais adversários na concretização de seus planos foi o presidente da província José Vieira Couto de Magalhães.

É fato que os casos envolvendo o padre Lino da Anunciação e o padre Manoel Pereira serviram para demonstrar a falta de obediência dos referidos sacerdotes ao seu superior imediato na hierarquia religiosa, o bispo. Entretanto, tornou-se impossível ignorar a ação do presidente da província no Pará, já que contribuiu expressamente para o fortalecimento dos sacerdotes infratores, para o corte do subsídio dos alunos pobres e para a retenção de uma das parcelas do dinheiro que seria utilizado na conservação do seminário. Sem muita saída, necessitando da verba fornecida pelo governo, d. Antônio resolveu queixar-se ao imperador, o que resultou na entrada de um novo presidente provincial: Pedro Leão Veloso (27 de outubro de 1866 a 31 de maio de 1868). Mas, esta situação de dependência da Igreja Católica perante o Estado Imperial ainda renderia maiores conflitos.

1.4.3. A hierarquia católica e a conseqüente soberania do papa

Antes de concluir a sua carta pastoral, d. Antônio ressaltou a hierarquia da Igreja Católica, inserindo no cume desta ordenação Deus e seu filho Jesus Cristo, a “cabeça invisível da Igreja”. Abaixo desta estrutura sobrenatural e encontrando-se aparentemente no auge de uma hierarquia humana estava o papa, o “representante visível” de Deus sobre a Terra.

Vede! No cume, dominando tudo, animando, vivificando tudo, aparece aos olhos de nossa fé Jesus Cristo, o Príncipe dos Pastores, o Bispo de nossas almas, cabeça invisível da Igreja, Princípio da vida dela; Alma divina deste grande corpo [...].

Eis a Igreja pelo seu grande lado escondido e íntimo. Mas Jesus Cristo quis deixar no mundo um Representante visível, um Suplente ou Vigário que suas vezes fizesse no governo de todas as almas.

Este Vigário é o Papa, o Sucessor de S. Pedro, o Chefe do Apostolado Católico, a maior, a mais augusta personificação do poder de Deus sobre a [T]erra.

Na realidade, conforme percebeu Karla Denise Martins, o papa ocupava um importante lugar na opinião de d. Antônio. Sua imagem era significativa para o mundo católico, chegando a ser considerado como autoridade máxima da Igreja. Na concepção dessa autora, os preceitos ditados por este representante da “Cidade Sagrada” constituíam-se na única forma de evitar que o mundo caminhasse em “direção à sua própria destruição”.⁸⁶ Desta constatação, pode-se entender o porquê do lugar de destaque destinado ao papa na hierarquia da Igreja.

Após inserir o papa nesta hierarquia, d. Antônio dedicou várias páginas de sua carta pastoral para destacar as qualidades e atribuições do Sumo Pontífice. Em um momento, tornou-se perceptível que este bispo, utilizando-se de uma citação extraída do livro *La Souveraineté pontificale*, escrito pelo bispo de Orleans, intentou definir o papa Pio IX.

‘Ei-lo pois, o Papa, o sucessor de Pedro! Exclama em nossos dias um insigne Prelado; ei-lo o Chefe da Cristandade Católica, a boca da Igreja, *Os ecclesie*, sempre viva e aberta para ensinar o universo; ei-lo o centro da fé e da unidade Cristã, foco da luz e da verdade aceso para alumiar o mundo, *lux mundi*; [...] base inconcussa de um edifício divino, contra o qual serão eternamente sem forças as potências do inferno; pedra angular sobre que se eleva aqui no mundo a cidade de Deus! Ei-la a cabeça mortal sobre que repousam tantas gloriosas recordações do passado, as esperanças do presente, e até os desígnios do eterno porvir! Príncipe dos Sacerdotes, Pai dos Pais, Herdeiro dos Apóstolos, maior que Abraão pelo patriarcado, – como dizia outrora S. Bernardo, maior que Melquisedec pelo Sacerdócio; maior que Moisés pela autoridade; maior que Samuel pela jurisdição; em uma palavra Pedro pelo poder, Cristo pela unção, Pastor dos Pastores, guia dos guias, ponto cardeal de todas as Igrejas, chave da abóbada Católica, cidadela incontestável da comunhão dos filhos de Deus’.

Imediatamente abaixo desta citação, d. Antônio afirmou que “tal é o papa. E nestas palavras, Irmãos caríssimos, ouvis todos os séculos do Cristianismo; é a linguagem unânime de todos os concílios, de todos os escritores eclesiásticos; são vozes do Oriente e do Ocidente proclamando de concerto o primado da Santa Sé”. Basta a primeira afirmação desta transcrição (“tal é o papa”) para confirmar que d. Antônio valeu-se daquelas palavras do bispo de Orleans para enaltecer a figura papal (“base inconcussa de um edifício divino”,

⁸⁶ Karla Denise Martins. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*..., p. 38.

“foco da luz e da verdade”, “guia dos guias”, “Pastor dos Pastores”, etc.), colocá-lo como centro da unidade católica (“ponto cardeal de todas as Igrejas”, “centro da fé e da unidade Cristã”, etc.) e para demonstrar que as determinações romanas deveriam ser seguidas por ele e por todos os católicos do seu bispado; afinal, o papa era “o Chefe da Cristandade Católica, a boca da Igreja”. Como, então, evitar que os fiéis de seu bispado pensassem diferente? Sem dúvidas, para esta pergunta caberia uma série de respostas. Mas, a maneira mais simples, e que foi adotada em sua carta pastoral, foi o ensinamento de como estava dividida e organizada a hierarquia da Igreja Católica. Não seria possível inserir o papa no cume da estrutura e pedir aos fiéis a sua submissão, caso d. Antônio não demonstrasse que também fazia parte daquela ordenação e, como um dos seus membros, devia obediência ao Sumo Pontífice. Assim, prosseguiu explicando que

[d]epois do sucessor de Pedro, do Pontífice Romano em que todos guardam a unidade, vem, Irmãos caríssimos, na ordem da jurisdição divinamente estabelecida o colégio episcopal, que sucede ao colégio apostólico, e, unido ao seu Chefe Supremo, forma o corpo da Igreja ensinante.⁸⁷

Deve-se notar neste fragmento que d. Antônio, além de colocar os bispos abaixo do Pontífice Romano, reforçou a idéia de que ambos formavam a “Igreja ensinante”. A primeira impressão causada por esta colocação é a de que d. Antônio contrariou um dos títulos das *Constituições primeiras*, onde está escrito que seria absolutamente permitido, e porque não dizer obrigatório, a todos os católicos do Brasil o ensinamento da “Doutrina Cristã” a seus familiares e escravos.⁸⁸ Mas, na verdade, ele não quis impor uma proibição aos seus diocesanos. Apenas, parecia querer dizer que somente deles partiriam as ordens e a imposição dos preceitos de sua religião. Assim, todos poderiam ensinar desde que seguissem o que fosse pregado por eles. Afinal, ambos haviam recebido de Deus as mesmas atribuições, o mesmo poder de governar a Igreja Católica.

Assim nos Bispos, como no Sumo Pontífice, se acha o mesmo poder das Chaves, o mesmo poder de ligar e desligar, de apascentar, reger e governar a Igreja de Deus; o mesmo poder, sim, num grau, porém, diferente: no Papa – poder pleno, independente, soberano, estendendo-se, qual Oceano sem limites, para todas as plagas da Catolicidade; nos Bispos o mesmo poder, mas já limitado nas raias das próprias dioceses, obnoxio e subordinado, quanto ao seu exercício, ao poder central de que tudo depende na Igreja.

⁸⁷ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 8 a 10.

⁸⁸ D. Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typ. de Antônio Louzada Antunes 2 de dezembro, 1853, p. 2 e 3.

Além de uma simples descrição das funções dos bispos e do papa, d. Antônio definiu precisamente até onde se estendia o poder de ambos. Na realidade, em sua definição o Pontífice Romano teria plenos poderes para governar sobre toda a catolicidade. Em contrapartida, aos prelados diocesanos restaria apenas a obediência às resoluções pontifícias e à administração de suas respectivas dioceses. Ao fazer esta distinção, então, d. Antônio confirmava a submissão dos bispos ao papa e dava sentido à inserção do Sumo Pontífice no cume da hierarquia da Igreja. Mas, esta estrutura também era composta pelos padres de uma diocese.

Unidos inviolavelmente ao Bispo como as cordas de uma cítara, os pastores secundários guardam a unidade do Espírito no vínculo da paz, e cooperam na grande obra da salvação das almas, dispensando a palavra e os Sacramentos pelas diversas paróquias, em união e fazendo às vezes do próprio Bispo, que não poderá por si mesmo curar todo o rebanho.⁸⁹

Quanto a “cura das almas”, d. Antônio não precisava se preocupar demais, pois tinha o respaldo das *Constituições* que previam que era dever dos sacerdotes “o cuidado de apascentar suas ovelhas com a Católica e verdadeira Doutrina”.⁹⁰ E estas “ovelhas” ocupavam a base desta hierarquia, contribuindo para a formação da unidade do catolicismo.

Assim, graças a esta força de unidade que mantém numa perfeita coesão todos os membros do corpo hierárquico, o simples fiel, unido ao pastor de sua paróquia, se acha por isto mesmo unido ao Bispo, o qual se acha unido ao Papa, o qual se acha unido a Jesus Cristo, o qual se acha unido à Deus.

Estando disposta desta forma, e tendo sido divinamente estabelecida, não restaria aos homens outra alternativa senão a obediência: “E que outro que não Deus poderia tê-la estabelecido? Todas as criações do homem são pequeninas como ele. O homem não inventa, não cria nada tão grande, para que não reconhecer logo esta verdade?”⁹¹

Após comentar o lugar e a função dos católicos na hierarquia da Igreja, d. Antônio pôde voltar o seu “pensamento [e o seu] coração” para o papa Pio IX. Sua preocupação em demonstrar a soberania papal sobre os membros de toda a comunidade católica, e não somente da província paraense, pode ser explicada pelas constantes ameaças que o território pontifício estava sofrendo em virtude da *questão romana*. Em razão destes acontecimentos que assolavam a Itália, mas que envolviam o Vaticano e, portanto, o papa

⁸⁹ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 10 e 11.

⁹⁰ D. Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras...*, p. 3 e 4.

⁹¹ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 11.

Pio IX, d. Antônio reservou alguns parágrafos de sua carta pastoral para expor os sentimentos que lhe despertavam os “augustos infortúnios” sofridos pelo papa.

Recebei aqui a expressão de Nossa filial ternura e de Nossa inalterável adesão. Nenhuma das amarguras que inundam neste momento vosso coração de Rei e de Pontífice Nos acha indiferente. Nós anatematizamos, Nós detestamos convosco os sacrílegos atentados cometidos contra esta Sé Apostólica, que uma criminosa audácia procura esbulhar do principado civil de que há dez séculos gozava, condição necessária de sua independência e livre ação no mundo. Nós condenamos convosco a política funesta que pretende assentar a paz do mundo e a felicidade dos povos sobre a violação de todas as leis da justiça e da religião; que sob pretexto de favorecer a Igreja, despoja-a de todo o auxílio temporal, e, para torná-la mais livre, a curva aos caprichos do Cesarismo o mais iníquo.

E mais adiante acrescentou:

Pontífice venerando, o povo fiel e todo o Clero do Pará, prostrados com seu indigno Pastor, entre o vestíbulo e o Altar unem suas lágrimas e orações às orações e às lágrimas de toda a catolicidade, confiando nas misericórdias do Senhor que se dignará abreviar as dolorosas provações de sua Igreja e pôr um termo ao furor de seus cruéis inimigos.

Estes fragmentos retirados da carta pastoral de d. Antônio tornam evidente toda a sua preocupação com Roma e, conseqüentemente, com o “doce e magnânimo Pio IX”.⁹²

Neste contexto, aproveitou a sua carta pastoral para suplicar à Maria “que dissipa[sse] com um sorriso a negra tempestade que [estava ameaçando] os horizontes da Europa”. Igualmente, valeu-se daquele momento para afirmar que “Maria imaculada, a cujo virginal diadema ajuntastes um novo esplendor, vos cobrirá, oh ínclito Pontífice, com seu manto maternal e vos defenderá de todo o perigo”.

Sua preocupação com o papa e, por que não dizer, com o respeito pela hierarquia da Igreja, foi ratificada pela última vez em sua carta pastoral quando, ao concluir a sua circular, ordenou que ela fosse registrada nos livros competentes e também lida e publicada em todos os seminários, capelas, colégios, hospitais e Igrejas da sua circunscrição. O seu objetivo, como bem enfatizou em dois parágrafos, era ordenar à população paraense que durante três dias fossem feitas preces “em favor do Santo Padre e da Igreja em todos os templos e capelas públicas”, que fossem cantadas a “ladainha de Nossa Senhora”, o “Salve Regina” e o “Sub tuum proesidium”, e recitadas as orações “A cunctis”, “contra

⁹² AN, cx. 901, pct. 03, fl. 13.

Persecutores”, “pro Pace” e “pro Papa”, sendo esta última obrigatória nas missas diárias até uma nova ordem.⁹³

Enfim, d. Antônio aproveitou a publicação de sua carta pastoral para comentar como estavam ordenados e subordinados os poderes eclesiásticos da Igreja. Ao fazer isto, inseria o povo na base daquela estrutura e, de certa forma, ressaltava a obediência às autoridades que ocupavam cargos mais elevados. Entretanto, o próprio bispo também indicava que, como integrante da hierarquia, deveria seguir as determinações do seu superior, que naquele momento era o papa Pio IX. Assim, ao escrever a sua circular, parecia estar bastante preocupado em demonstrar sua fidelidade ao papa e seu apoio à questão romana. Mais tarde, este ardor e esta submissão ao Sumo Pontífice se converteriam num dos maiores conflitos entre a Igreja Católica e o Estado Imperial no Brasil, a Questão Religiosa.

⁹³ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 13 e 14.

Capítulo 2

A província do Pará e a Questão Religiosa

2.1. A Belém do Pará na primeira metade do século XIX

A cidade de Belém, localizada na província do Pará, foi uma das regiões onde se desencadeou a *Questão Religiosa* e também a *Questão de Nazaré*. Sua fundação remonta o século XVII, mas há controvérsias quanto à data precisa em que o capitão-mor Francisco Caldeira de Castelo Branco desembarcou em suas terras e erigiu o *Presépio*, primeiro forte construído para fornecer abrigo e proteção a este capitão-mor e seus companheiros de viagem e que simboliza o marco da edificação da cidade de Belém.

O historiador Ernesto Cruz ressaltou que Belém foi fundada em 12 de janeiro de 1616 por Francisco Caldeira, cidadão de origem portuguesa, da localidade de Castelo Branco, nascido no ano de 1566 e que em 1612 já se encontrava em Pernambuco, ocupando o cargo de capitão-mor. Três anos depois, em 22 de dezembro de 1615, estando no Maranhão e após derrotar os franceses, foi nomeado para comandar a expedição ao Pará.⁹⁴ Mas, a sua partida somente aconteceu em 25 de dezembro deste mesmo ano, data comprovada por Ernesto Cruz após a leitura de uma citação feita pelo historiador Artur Viana num estudo sobre a colonização do Pará: “a expedição sa[iu] de São Luís *no dia de Natal* de 1615”.⁹⁵

Saber o dia exato em que Francisco Caldeira partiu do Maranhão não foi o bastante. Faltava precisar o dia em que chegou ao seu destino. De acordo com Ernesto Cruz, esta dúvida pôde ser definitivamente esclarecida através da introdução aos *Prolegômenos da História do Brasil* escrito por Capistrano de Abreu. Neste texto de abertura do livro, Capistrano de Abreu, com base numa carta remetida pelo arcebispo de Lisboa Afonso Furtado de Mendonça ao governador geral d. Luís de Sousa, comentou que Francisco Caldeira gastou “dezoito dias” até chegar ao Pará. Por isso, Ernesto Cruz concluiu que a

⁹⁴ Ernesto Cruz. *História de Belém*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973, v. 1 (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo), p. 13 a 18; e 29 a 38.

⁹⁵ Idem. *História do Pará*. Pará: Universidade Federal do Pará / Departamento de Imprensa Nacional, 1963 (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo), vol. 1, p. 61.

data de fundação de Belém, dia da chegada deste capitão-mor e início da edificação do Forte *Presépio* ocorreram em 12 de janeiro de 1616, sendo a expedição composta por uma frota de três embarcações: *Santa Maria da Candelária*, *Santa Maria da Graça* e *Assunção*. O objetivo desta viagem foi alcançar a região onde “homens de outras nacionalidades haviam estabelecido bases comerciais, apoiadas em fortificações militares bem armadas e estrategicamente montadas”.⁹⁶

Por seu turno, a análise desenvolvida por Manoel Barata contradiz a informação fornecida por Ernesto Cruz de que Francisco Caldeira chegou a Belém em 12 de janeiro de 1616. De acordo com Manoel Barata, não é possível estabelecer o dia exato em que este capitão-mor chegou ao Pará (“não podemos, todavia, verificar o [dia] da chegada de Francisco Caldeira ao Pará”). Isto porque, durante todo o tempo em que se dedicou à pesquisa, não encontrou “[n]enhum autor, nem documento manuscrito, [...] que assinale dia certo ao acontecimento”. O máximo que conseguiu obter foi a referência ao mês e ao ano em que Belém foi fundada. Pela crônica de Ayres do Casal em *Corografia Brasílica* (1817), citada por Manoel Barata, a descoberta de Belém apareceu no “começo de mil seiscentos e dezesseis”. Mas, em que mês? O cronista J. Caetano da Silva em *L'Oyapoc et L'Amazonie* (1861), também citado pelo historiador, sugere que foi no mês de janeiro de 1616 (“*depuis le mois de janvier 1616*”). Todavia, mesmo com estes fragmentos, Manoel Barata preferiu ser cauteloso em suas afirmações e apenas supor que foi em “fins de janeiro ou princípios de fevereiro de 1616” que Francisco Caldeira “desembarcou no Pará e deu começo ao forte do Presépio”.⁹⁷

Entretanto, se a data pode ser considerada o motivo de controvérsia, o mesmo não se pode dizer do marco que assinalou o nascimento da cidade de Belém. Ambos os historiadores apresentaram o Forte *Presépio* como a primeira construção, a pedra fundamental da fundação de Belém. Também compartilharam da mesma opinião no que diz respeito à constatação de que o nome atribuído a este Forte foi dado por Francisco Caldeira em homenagem ao dia (25 de dezembro) em que partira de São Luís do Maranhão em direção ao Pará. Em Ernesto Cruz há o relato de que o “nome de *Presépio* [... foi uma] homenagem de Castelo Branco ao dia festivo – 25 de dezembro de 1615 – NATAL de Jesus”. Por sua vez, em um documento transcrito por Manoel Barata do padre Jacinto de

⁹⁶ Ernesto Cruz. *História de Belém...*, p. 13 a 18.

⁹⁷ Manoel Barata. *Formação Histórica do Pará*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973 (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo), p. 209 e 210.

Carvalho, redigido em “fins do primeiro e princípios do segundo quartel do século XVIII”, há a corroboração da assertiva de que o nome Presépio foi um ato de veneração ao dia de Natal: “levantou um forte de madeira quase de todo arruinada; pôs-lhe por nome o Presépio, por ter saído do Maranhão a este descobrimento em dia de Natal 25 de Dezembro de 1615 [...]”.⁹⁸

Foi esta região, mais de duzentos e cinqüenta anos depois, o palco da atuação de d. Antônio, que levou à *Questão Religiosa* e à *Questão de Nazaré*.

* * *

O temor em fornecer uma análise muito resumida sobre a história dos períodos iniciais da cidade de Belém, que acarretaria o risco da simplificação extrema dos acontecimentos mais expressivos desta região, fez com que déssemos um salto em sua trajetória, chegando ao século XIX, a época mais importante para a compreensão da *Questão de Nazaré*.

Arthur Cézár Ferreira Reis enfatizou que, após a chegada da Família Real ao Brasil, o Pará não deixou de se impulsionar em direção ao progresso, chegando a registrar em 1819 o valor de 452:715\$633 para as exportações e 299:103\$013 para as importações. A população atingia o número de 79.730 pessoas, dentre as quais 24.500 residentes na cidade de Belém. Estes habitantes levavam uma vida sem muitos luxos, mas começavam a apresentar, na visão de Spix e Martius, uma “feição urbana agradável”. O trabalho assentava-se maciçamente na mão-de-obra indígena, com uma pequena participação das atividades empreendidas pelos africanos. Os estabelecimentos industriais, com destaque para o estaleiro de Belém, continuavam a manter sua produção voltada para suprir as exigências do tráfico de escravos interno e externo. Além disso, esse historiador julgava que a sociedade não sofria influências das idéias advindas de outros países, o que contribuía para que o poder absoluto gozado por d. João VI não fosse contestado nesta província.⁹⁹

Não obstante, o levante na cidade do Porto em 24 de agosto de 1820 alterou esta situação, ainda que não se contestasse a forma de governo de d. João VI. E o principal

⁹⁸ Ernesto Cruz. *História de Belém...*, p. 19; e Manoel Barata. *Formação Histórica do Pará...*, p. 208; respectivamente.

⁹⁹ Arthur Cézár Ferreira Reis. “O Grão-Pará e o Maranhão”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (org.). *O Brasil Monárquico: dispersão e unidade*. Tomo II. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964 (História Geral da Civilização Brasileira, vol. 2), p. 72 a 74.

responsável pela difusão do ideário liberal português em Belém foi Filipe Alberto Patroni Martins Maciel Parente, paraense nascido na vila do Acará em 1794 e que estava concluindo o curso de Direito Civil e Canônico na Universidade de Coimbra quando estourou o movimento constitucionalista. Sua intenção era conseguir a adesão da província do Pará ao movimento que em Portugal dizia-se favorável à promulgação de uma Constituição que acabasse com o poder absoluto do rei e aferisse ao reino português e ao Brasil os mesmos direitos.

De acordo com Ernesto Cruz, Patroni contou inicialmente com a colaboração dos alferes de milícias Domingos Simões da Cunha e José Batista da Silva, em cuja residência deste último ocorreram as “primeiras reuniões conspiratórias”. Posteriormente, outras pessoas aderiram às proposições de Filipe Patroni, fazendo com que o seu partido constitucionalista se tornasse mais espesso e respeitado. Mas, a entrada dos coronéis João Pereira Vilaça e Francisco José Rodrigues Barata, pertencentes respectivamente ao 1º e 2º Regimento de Infantaria de Linha, foi decisiva para a marcação da data em que o motim seria deflagrado: 1º de janeiro de 1821.

Pelo costume da época, em todo o primeiro dia de cada mês efetuava-se no largo do Palácio do Governo a inspeção dos militares de todos os Regimentos de Infantaria, Esquadrão de Cavalaria e Corpo de Artilharia. O plano dos constitucionalistas era o de aproveitar a execução dessa obrigação militar para irromper a revolta, ensaiada antes com algumas tropas pelos coronéis Barata e Vilaça.

Ernesto Cruz afirmou que no dia escolhido, às 7 horas da manhã, surgiu entre a multidão o alferes Domingos Simões da Cunha, o miliciano José Batista da Silva e o cirurgião Joaquim Carlos Antônio de Carvalho, bradando: “Viva a Constituição! Viva El-Rei! Viva a Religião!...”.¹⁰⁰ Sobre este mesmo assunto, Arthur Cézár Ferreira Reis forneceu uma outra versão. Estavam as tropas obrigatoriamente paradas, quando o alferes Domingos Simões da Cunha apareceu gritando ao 1º Regimento de Infantaria o “Viva a Religião Católica, Viva El-Rei, Viva a Constituição” e outras pessoas o acompanharam.¹⁰¹ Entretanto, ambos tiveram a mesma posição com relação ao procedimento seguinte. Para esses historiadores, este brado foi correspondido pelo coronel Vilaça a partir do “Vivam as Cortes!” Logo em seguida, as outras tropas que estavam presentes no largo do Palácio do

¹⁰⁰ Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 155 a 157.

¹⁰¹ Arthur Cézár Ferreira Reis. “O Grão-Pará e o Maranhão”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (org.). *O Brasil Monárquico: dispersão e unidade...*, p. 74.

Governo aderiram ao movimento. Sem mais demora, diante da imagem de d. João VI, o coronel Barata anunciou ao público a adesão do Pará ao “sistema constitucional” e manifestou o desejo da tropa e do povo de que fosse realizada a eleição de um “outro governo em acordo com os novos princípios”.

A Junta Provincial ou Junta Governativa eleita foi constituída pelo vigário capitular Romualdo Antônio de Seixas (presidente); o juiz de fora Joaquim Pereira de Macedo (vice-presidente); os coronéis Francisco José Rodrigues Barata, João Pereira Vilaça e Geraldo José de Abreu (deputados pelo corpo militar); o tenente-coronel Francisco José de Faria e o capitão Francisco Gonçalves de Lima (deputados pelo comércio); e o capitão João da Fonseca Freitas e o tenente José Rodrigues de Castro Góis (deputados pela lavoura).

Com a vitória constitucionalista no Pará¹⁰², esta Junta enviou ao Rio de Janeiro o tenente coronel Joaquim e seu filho o alferes José Mariano de Oliveira Belo para comunicarem a d. João VI a mudança de governo e a submissão à Constituição portuguesa. Também trataram de nomear um procurador para defender no Reino as aspirações da província paraense. O procurador escolhido foi Filipe Patroni.

Em pouco tempo de estadia em Portugal, Filipe Patroni percebeu que as intenções comentadas pelos portugueses em relação ao Brasil não eram verdadeiras. Na realidade, segundo Ernesto Cruz, a revolução foi o “pretexto para conseguir a volta de D. João VI à metrópole europeia, e tirar à América a oportunidade de ver constituída no Brasil a sede do reino”.¹⁰³ Filipe Patroni, então, percebendo os propósitos portugueses, procurou reclamar melhores condições na relação de Portugal com o Brasil. Para saber o teor de seu discurso, o fragmento citado por Arthur César Ferreira Reis apresenta-se essencial:

Falemos claro, Senhor, todos querem obedecer à lei e não ao capricho: todos querem ser bem governados. Se um ministério pela sua negligência ou despotismo, apresenta um governo tirano, os povos desesperam e sacodem o jugo. Os povos não são bestas, que sofrem em silêncio todo o peso que se lhes impõe. O Brasil quer estar ligado a Portugal; mas se o ministério do reino-unido, pela sua frouxidão, contribuir para consistência e duração da antiga tirania, o Brasil em pouco tempo proclamará sua independência.

Este discurso foi repudiado por d. João VI. Entretanto, foi depois de seu pronunciamento que Filipe Patroni resolveu voltar ao Pará e instaurar uma campanha

¹⁰² De acordo com Maria Beatriz Nizza da Silva, o Pará foi a primeira província a aderir ao “governo constitucional”. Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva. *Movimento Constitucional e Separatismo no Brasil (1821-1823)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

¹⁰³ Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 156 a 159.

nacionalista.¹⁰⁴ Para tal, fundou *O Paraense* na segunda quinzena de março de 1822, jornal de que foi diretor e que se colocava contra o sistema de poder em vigor. As idéias difundidas neste periódico não agradavam ao governador das armas, o general José Maria de Moura, que era adepto da submissão do Brasil a Portugal. Por este motivo, mas utilizando o pretexto de no ano anterior Filipe Patroni ter “desrespeitado o monarca”, este general conseguiu que o ouvidor e corregedor da Comarca determinasse a sua prisão em 25 de maio de 1822.

No início de 1823, o clima no Pará tornou-se mais tenso, resultado ainda da difusão das novas idéias por Filipe Patroni, que se encontrava preso no Forte do Castelo. O general José Maria de Moura mantinha sua posição contra a independência política do Brasil. Mas, após o recebimento de uma ordem, ficou sabendo que deveria passar o seu cargo e retirar-se para a Europa. Logo que souberam desta notícia, 211 pessoas pediram à Câmara de Belém a sua permanência, a fim de que a disciplina pudesse ser mantida no Pará.

De acordo com Ernesto Cruz a permanência do general José Maria de Moura foi decisiva para a eclosão do conflito. Em 27 de fevereiro de 1823 foi efetuada a posse de nove vereadores eleitos para a Câmara Constitucional de Belém. Todos os eleitos traziam “pregado na lapela ou no chapéu” um laço verde e amarelo, uma alusão à independência. O general José Maria de Moura não estava satisfeito com a eleição desses vereadores, por não haver entre eles nenhum português. Por isso, mandou chamar os oficiais de sua confiança e propôs a destituição da Câmara Constitucional de Belém e da Junta Provisória do Governo. Este movimento foi deflagrado no dia 1º de março. Alguns dos vereadores que se achavam em sessão foram presos e outros conseguiram fugir. Aqueles que foram considerados com “maior culpa” pelo general Moura, por terem pensado na emancipação do Pará do domínio português (aderindo à independência do Brasil), foram enviados para regiões mais longínquas, dentre eles, se encontrava o cônego João Batista Gonçalves Campos, que assumira a direção de *O Paraense* no lugar do preso Filipe Patroni.

Batista Campos nasceu na vila do Acará em 1782, sendo filho de Mateus Gonçalves Campos e de Maria Bernardo Campos. Em 8 de junho de 1805, recebeu as ordens sacras, após concluir os estudos em um Seminário Episcopal não especificado por Ernesto Cruz. Em 5 de fevereiro de 1809, foi “nomeado beneficiado”. E seis anos depois, recebeu o título de cônego sub-diácono. Foi uma importante figura no cenário paraense, contribuindo na

¹⁰⁴ Arthur César Ferreira Reis. “O Grão-Pará e o Maranhão”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (org.). *O Brasil Monárquico: dispersão e unidade...*, p. 75.

campanha constitucionalista (a partir de 1820) e não recuando frente às ameaças de general José Maria de Moura.

Mesmo com a vitória do general Moura, não paravam de circular na região as idéias de libertação da província do jugo português. Temerosos, os comerciantes organizaram um Corpo de Cavalaria denominado de *Guarda Cívico Nacional Voluntária de Cavalaria da Cidade*. Enquanto estes e outros pensavam em formas de proteger a província, Ernesto Cruz relata que chegava a Belém “um emissário dos independentes do Sul, de nome José Luís Airosa, para confabular com os revolucionários paraenses e conseguir de qualquer forma a adesão do Pará à independência do Brasil”.

José Luís Airosa contou inicialmente com o apoio do italiano João Batista Balby, que emprestava sua residência para as reuniões e procurava conquistar a confiança dos militares paraenses que atuavam nas instituições voltadas para a defesa da província. A partir de sua atuação, soldados e oficiais do Esquadrão de Cavalaria e do 2º e 3º Regimento de Infantaria de Linha aderiram ao movimento conspiratório. Tudo estava sendo preparado para o rompimento da revolta. Mas um acontecimento fez com que os planos fossem antecipados: o general Moura ficou sabendo da intenção dos conspiradores e aumentou a defesa da cidade.¹⁰⁵ Assim, segundo Arthur César Ferreira Reis, às 4 horas da manhã do dia 14 de abril de 1823, o quartel do Corpo de Artilharia foi atacado e dominado pelo 2º Regimento de Infantaria, sob o comando do capitão Boaventura Ferreira da Silva. Já as ações do 3º Regimento, também planejadas pelos insurgentes, foram rapidamente contidas. Alguns homens acabaram mortos e outros conseguiram fugir. Em Muaná, na ilha de Marajó, os refugiados de Belém apossaram-se da cidade no dia 28 de maio, proclamando a independência, situação que perdurou até 7 de junho, quando foram totalmente derrotados.

Dessa forma, ainda levou mais alguns meses para que houvesse o reconhecimento da independência do Brasil na província do Pará. Em 11 de agosto de 1823, ancorou no porto de Belém uma embarcação de guerra, sob o comando do capitão John Pascoe Grenfell. Este comandante estava cumprindo as ordens do almirante Thomas Alexander Cochrane, que em São Luís havia lhe pedido que intimasse a Junta Governativa a aceitar a nova condição política brasileira.

Em assembléia, mas sem a participação da Junta, decidiu-se pela adesão do Pará à independência. Não satisfeito, o general Moura tentou promover um movimento de resistência, contando com a colaboração em espécie fornecida pelos comerciantes

¹⁰⁵ Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 161 a 171; 276 e 277.

portugueses. Mas, de nada adiantou seu esforço. Após a descoberta de seus planos, este general acabou preso e recolhido na embarcação do capitão Grenfell. Assim, em 15 de agosto de 1823, no Palácio do Governo, “Belém prestou o juramento de fidelidade ao Imperador e de integração da Província ao Império”.¹⁰⁶

* * *

Outro momento não menos importante e que marcou a história do Pará durante o século XIX foi a eclosão da *Cabanagem*.¹⁰⁷ Mas, para compreendê-la se faz necessário descobrir como e quando foi estruturada.

Em pleno período regencial, após a abdicação de Pedro I (1831), aos 2 de dezembro de 1833, Bernardo Lobo de Sousa assumiu a presidência da província do Pará após a nomeação registrada em carta de 5 de setembro deste mesmo ano. Juntamente com ele, chegava para ocupar o cargo de comandante das armas o tenente-coronel Joaquim José da Silva Santiago. O início de seu governo foi marcado pela existência de algumas medidas administrativas implantadas por meio da promessa de conseguir a paz e prosperidade da província, tais como: o fim dos abusos cometidos ao “pequeno comércio do interior”; a emissão de cédulas de um a cem mil-réis, para superar o problema da proibição do uso de moedas de cobre; a tentativa de pagamento em dia do soldo dos servidores civis e das tropas; etc.

Neste período, Lobo de Sousa manteve um jornal denominado de *Correio Oficial Paraense*, que se encontrava sob a direção do padre Gaspar de Siqueira Queirós, inimigo do cônego Batista Campos. Aproveitando-se de seu cargo, o padre Queirós utilizou as colunas deste periódico para atacar o cônego. Este ataque criou um ambiente desagradável entre os correligionários de Batista Campos e os partidários do presidente e fez surgir uma forte oposição ao governo de Lobo de Sousa.

A primeira investida dos opositores a Lobo de Sousa foi desencadeada contra a Maçonaria. Sabendo da opção doutrinária do presidente, o cônego Batista Campos pediu ao bispo d. Romualdo de Sousa Coelho a elaboração de uma pastoral condenatória às sociedades secretas. A pastoral, com data de 28 de maio de 1834, foi censurada por Lobo

¹⁰⁶ Arthur César Ferreira Reis. “O Grão-Pará e o Maranhão”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (org.). *O Brasil Monárquico: dispersão e unidade...*, p. 79 a 81.

¹⁰⁷ A designação *Cabanagem*, pela explicação fornecida por Basílio de Magalhães citada em Ernesto Cruz, aparece como uma palavra derivativa de *cabanos*, ou seja, dos revolucionários de origem humilde, residentes das “cabanas, palhoças, tejumpares ou – ranchos de sapé”. Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 297.

de Sousa antes de ser difundida entre os fiéis. Mas, o cônego Batista Campos tornou-a pública através do periódico *O Paraense*.

Lobo de Sousa começou a receber notícias de que estava sendo arquitetado um movimento contra o seu governo e que a pastoral seria a responsável pela deflagração da revolta. Por isso, ameaçou de prisão o bispo d. Romualdo, o autor da circular. Esta atitude teve péssima repercussão. D. Romualdo de Sousa Coelho, paraense de Cametá, possuía prestígio entre as camadas mais humildes da população. A represália sofrida pelo bispo, gerou no povo a antipatia ao governo. Para conter os insatisfeitos, então, Lobo de Sousa reorganizou as forças armadas, recrutando entre o povo, os indivíduos mais capacitados para o serviço militar. O clima tenso tinha voltado ao Pará. Em 1º de agosto de 1834, no quartel do Corpo de Municipais Permanentes houve um princípio de insurreição, mas que foi logo controlada. Em outras partes da província, também foram registrados incidentes, “que alarmavam as famílias e punham em xeque o prestígio da autoridade presidencial”. A tranqüilidade registrada quando Lobo de Sousa assumiu o governo chegava ao fim.

De um lado, o tenente-coronel Santiago e o presidente preparavam formas de retaliação contra os adversários políticos. De outro, Batista Campos e o militar Félix Antônio Clemente Malcher pensavam num meio de depor Lobo de Sousa. Mesmo fugindo da ordem de prisão, o cônego Batista Campos continuou a empreender uma campanha contra seu adversário. Para isso, pediu que viesse do Maranhão o panfletário cearense Vicente Ferreira Lavor Papagaio que, junto com Camilo José Moreira Jacarecanga, lançou o jornal *Sentinela Maranhense na Guarita do Pará*, um periódico que visava combater o presidente e lançar a idéia da “federação republicana”.

Desrespeitado, Lobo de Sousa mandou prender Lavor Papagaio, que fugiu e se refugiou na residência de Clemente Malcher, localizada em Acará. Uma expedição militar, “sob a direção do segundo comandante do Corpo de Municipais Permanentes José Nabuco de Araújo”, foi organizada para que Lavor Papagaio fosse retirado da província. Com o aprisionamento da tropa e morte de Nabuco de Araújo, Lobo de Sousa preparou a reação. Enviou ao Acará, uma força armada, comandada pelo coronel Manuel Sebastião Marinho Falcão, que veio a falecer pouco tempo depois. Em seu lugar assumiu o capitão James Inglis que, sob o comando do major Francisco de Siqueira Monte Roso, ateou fogo à fazenda de Clemente Malcher, matou Manuel Vinagre, “figura de projeção no pronunciamento armado”, e prendeu alguns sediciosos, dentre eles, Clemente Malcher. O cônego Batista Campos e outros conseguiram fugir.

Continuavam as perseguições instauradas por Lobo de Sousa. Foram ordenadas prisões, apreensões, buscas, enfim, todos os meios possíveis para a captura dos sediciosos e que fosse capaz de abafar qualquer tentativa de motim. Continuava também a perseguição ao cônego Batista Campos. Entretanto, um fato pôs fim a essa procura. Em 31 de dezembro de 1834, o cônego Batista Campos cortou-se quando se estava barbeando. Não resistindo aos ferimentos, veio a falecer. Com a sua morte, e a prisão de Malcher, findava “a força que controlava a situação”, mas não cessavam os focos de revolta.

Os sediciosos que haviam conseguido fugir se juntaram e, em vários pontos da cidade, formaram reuniões para reorganizar a sublevação. Os responsáveis pela preparação do movimento foram os irmãos Francisco Pedro, Antônio, José e Raimundo Vinagre, todos com o intuito de vingar a morte do irmão Manuel Vinagre; Eduardo Nogueira Angelim; Germano Máximo de Sousa Aranha; o capitão da Guarda José Bernardino Nunes; João Miguel de Sousa Leal Aranha; o sargento de Municipais Permanentes Lourenço Antônio Gomes; os juizes de Paz padre Casemiro Pereira da Serra e José dos Passos; e João Pedro Gonçalves Campos.

Na madrugada de 7 de janeiro de 1835 deu-se início ao movimento. Os amotinados apoderaram-se do quartel de Caçadores e de Artilharia, matando os que resistiam ou que se recusavam a acompanhá-los. Cercaram o Palácio do Governo e mataram o comandante das armas Silva Santiago. Saquearam e destruíram o edifício da Maçonaria. Assassinararam o comandante Inglis e também o presidente Lobo de Sousa (este último foi morto pelo cabano Domingos Onça). Depois, foram à Fortaleza da Barra para resgatar Clemente Malcher. E, em Belém, aclamaram-no presidente.

O entusiasmo pela vitória teve os dias contados. No governo, segundo Ernesto Cruz, Clemente Malcher “deixou-se ofuscar pelo prestígio do cargo e entrou em conflito com os seus companheiros de credo político”. Um dos exemplos de desavença entre seus antigos correligionários traduziu-se na tentativa de demissão de Francisco Pedro Vinagre da função de comandante das armas, cargo adquirido pela dedicação “à causa revolucionária”.

Na manhã do dia 20 de janeiro de 1835 a desavença entre Clemente Malcher e Francisco Pedro Vinagre chegou ao auge. O presidente cabano Clemente Malcher, ordenou o desarmamento dos militares que vinham sendo preparados por Francisco Pedro Vinagre. Em contrapartida, Vinagre organizou uma tropa e cercou o Palácio do Governo. Somente não houve um ataque armado porque Eduardo Angelim conseguiu uma reconciliação

momentânea. Mas a paz entre ambos não chegou a ser totalmente restabelecida. Depois do acontecido, Vinagre foi demitido de sua função e Eduardo Angelim, acusado pela autoria de novos panfletos difamatórios (já que Lavor Papagaio e Jacarecanga tinham sido deportados para o Maranhão), foi preso.

Segundo Ernesto Cruz, às 11 horas da manhã do dia 19 de fevereiro de 1835 teve início o conflito armado entre Malcher e Vinagre. Os vinagristas que se encontravam no Arsenal de Guerra foram atacados pelos partidários de Clemente Malcher. Logo, o tiroteio espalhou pânico na cidade. Às 3 horas da tarde, houve o primeiro recuo dos malcheristas, que procuraram apoio no Forte do Castelo. Sobre este mesmo assunto, Arthur César Ferreira Reis comentou que após o pedido de prisão de Vinagre, este sublevou a tropa de Linha, apoderando-se do Arsenal de Guerra. A reação de Clemente Malcher foi sitiá-lo no Castelo, onde gozaria dos navios de guerra ancorados no porto. Depois de se asilar num dos navios da esquadra, “ordenou o bombardeio da cidade, no que foi obedecido”. No dia 21 de fevereiro, parte da tropa de Clemente Malcher desertou ou se juntou a Francisco Pedro Vinagre.

Entretanto, ambos os historiadores concordam que, tendo cessado o fogo, Eduardo Angelim foi solto do brigue *Cacique* para tentar uma proposta de paz: fim do conflito e entrega do governo ao mais votado pelo Conselho. Neste caso, ficou decidido que Vinagre assumiria a presidência e que acumularia o comando das armas, até que um substituto chegasse ao Pará por nomeação legal. Clemente Malcher foi preso e conduzido à Fortaleza da Barra, quando, ao desembarcar, foi assassinado pelo cabano Quintiliano Barbosa. Assim, em 21 de fevereiro de 1835, Francisco Pedro Vinagre assumiu a presidência do Pará. Seu governo caracterizou-se por uma onda de agitação social e política, com a multiplicação de conflitos nas regiões interioranas.

Passados alguns meses, chegou o novo presidente nomeado pela Regência: o marechal Manuel Jorge Rodrigues. Desembarcou da fragata *Campista*, trazendo o decreto de nomeação e uma pastoral de d. Romualdo de Sousa Coelho (1762-1841, bispo do Pará desde 1820). Francisco Pedro Vinagre não impôs resistência, entregando a capital ao marechal Manuel Jorge Rodrigues em 25 de junho ou em 26 de julho 1835.¹⁰⁸ No dia em que o marechal Manuel Jorge Rodrigues iniciou a sua administração, Francisco Pedro seguiu para o interior com o seu irmão Antônio comandando um grupo de cabanos.

¹⁰⁸ Neste ponto há controvérsia entre Ernesto Cruz e Arthur César Ferreira Reis. O primeiro afirmou que Francisco Pedro Vinagre entregou a cidade em 25 de junho de 1835. Já Arthur César Ferreira Reis comentou que a ação foi praticada em 26 de julho deste mesmo ano.

Distante de Belém, Antônio Vinagre planejou a invasão da Vigia e, em 14 de agosto de 1835, fez eclodir o conflito. Sabendo do movimento, o marechal Rodrigues mandou prender os chefes cabanos. Por isso, Francisco Vinagre foi preso. Mas, Eduardo Angelim e Antônio Vinagre conseguiram fugir, “pondo-se à frente de milhares de companheiros que marcharam sobre Belém”. A consequência disto foi a tomada da cidade, a posse gradativa das fortificações, o perecimento do filho do marechal, o refúgio de Manuel Jorge Rodrigues na fragata *Campista* e a instalação do governo nos arredores da Ilha de Tatuoca. Durante o confronto, Antônio Vinagre também veio a falecer. Em seu lugar, assumiu aos 21 anos o cearense Eduardo Angelim.

Ao chegar a situação da província ao conhecimento do regente Feijó, este nomeou outro presidente militar para o Pará, o marechal Francisco José de Sousa Soares de Andréa, que tomou posse do governo e começou a preparar a retomada de Belém. A essa altura, a *Cabanagem* chegava ao auge. Recrutados entre mestiços, negros e índios, os cabanos agiam em toda província. Também espalhados por ela, surgiam chefes locais comandando focos de resistência diversos. Havia perseguição aos que se apresentavam hostis ao movimento. Ernesto Cruz ressaltou que “Belém passou a ser dominada pelo terror”.

Seguro da vitória, o presidente Soares de Andréa não deixava de fazer exigências, embora procurasse Eduardo Angelim e o bispo d. Romualdo de Sousa Coelho para tentar uma entrega pacífica de Belém. De seu lado, Eduardo Angelim já não conseguia controlar os excessos praticados pelos amotinados e decidiu aceitar a proposta de evacuar Belém, o que Arthur César Ferreira Reis sugere ter ocorrido entre 12 e 13 de maio de 1836.

Na tarde do dia 13 de maio, navios de guerra aportaram em Santo Antônio com o objetivo de recuperar Belém. Na ocasião, restavam poucos cabanos, que foram presos. Sendo assim, em 14 de maio de 1836, Soares de Andréa fez a sua “entrada em Belém”. Mas a *Cabanagem* ainda não havia chegado ao fim. Alguns rebeldes continuavam a organizar pequenos motins. Por isso, Soares de Andréa concentrou-se na tentativa de prisão de Eduardo Angelim. Expediu uma força militar sob o comando do tenente-coronel Joaquim José Luís de Sousa para o Acará, local onde Eduardo Angelim encontrava-se refugiado. Este, mesmo ferido, conseguiu fugir. Em setembro, outra expedição partiu a sua procura, novamente sem ter o sucesso esperado, o que só veio a ocorrer em 30 de outubro, quando foi capturado, transferido para a Fortaleza da Barra e depois levado preso para o Rio de Janeiro.

Entretanto, a revolta continuava. Segundo Arthur César Ferreira Reis, os “grupos de cabanos, espalhados pelo interior, não cessavam nas investidas. No Baixo Amazonas, no Tapajós, no Marajó, praticavam toda sorte de atentados”. As forças do exército do Ceará e de Pernambuco e os soldados alemães, chamados para conter o conflito, ou não “apresentavam o rendimento necessário” ou acabavam molestados pela malária.

Em 8 de abril de 1839, Soares de Andréa foi substituído por Bernardo de Sousa Franco. Este, percebendo a impossibilidade de conseguir a paz somente com o uso das tropas, resolveu pedir ao Regente a “decretação da anistia” aos sentenciados culpados por “crimes políticos”, no que foi atendido através do decreto de 4 de novembro de 1839. Esta medida fez com que alguns grupos se rendessem. Assim, quando, em 20 de fevereiro de 1840, assumiu, o novo presidente João Antônio de Miranda encontrou poucos focos de resistência. Seu maior desafio traduzia-se no “verdadeiro estado de atraso” em que se encontrava a província. Além disso, um conflito que marcou significativamente a primeira metade do século XIX na província do Pará, a *Cabanagem*, de acordo com Arthur César Ferreira Reis, tinha acarretado aproximadamente 30 mil mortos.¹⁰⁹

* * *

Segundo Caio César Boschi, a origem das Irmandades remonta à Baixa Idade Média, quando homens sob o amparo do poder espiritual assumiram a atribuição de suprir as carências relativas ao culto e à assistência religiosa proporcionadas pela Igreja Católica. Pouco tempo depois, houve uma inversão no reconhecimento de autoridade, de aceitação do amparo fornecido pela Igreja. Manteve-se a inspiração religiosa, mas os integrantes das Irmandades buscaram conquistar seu espaço, agindo de forma independente na construção de templos, na escolha de seus diretores, na organização das festividades, na elaboração de projetos voluntários, etc. Isto não significa desconhecer o auxílio financeiro do poder secular. Implica, apenas, concluir que os *irmãos* passaram a trilhar um caminho em parte desvincilhado da égide católica. Portanto, seguiram ao longo dos séculos orientando-se em sentido laico.

¹⁰⁹ Este texto é uma composição de conhecimentos construídos a partir da leitura dos livros de Ernesto Cruz e de Arthur César Ferreira Reis. Por este motivo, a nota somente foi colocada na frase final. Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 279 a 284; e 340 a 388. Arthur César Ferreira Reis. “O Grão-Pará e o Maranhão”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (org.). *O Brasil Monárquico: dispersão e unidade...*, p. 110 a 125.

Entretanto, a Igreja Católica não deixou de considerar as Irmandades como associações vinculadas a sua instituição. É verdade que reconhecia a administração leiga; mas não parava de defender a idéia de sujeitá-las à Sé Apostólica. E prova disto pode ser retirada das considerações realizadas por Caio Boschi e também por 3 Títulos das *Constituições Primeiras*. No estudo *Os Leigos e o Poder*, Caio Boschi ressaltou que o Código de Direito Canônico no Cânon 700 estabeleceu distinções entre as Irmandades, denominando-as de Ordens Terceiras (todas que se demonstravam preocupadas fundamentalmente “com a perfeição da vida cristã de seus membros”), Pias Uniões (obras que voltavam suas ações para a piedade e a caridade) e Confrarias (que visavam “incrementar o culto público”).¹¹⁰ Já nas *Constituições Primeiras* também foi possível observar os Títulos reservados às Confrarias. No Título 60, nº 867, exigia-se que os Compromissos fossem sujeitos à jurisdição eclesiástica. No Título 61, nº 870, tratava-se da obrigação das visitas. Por fim, no Título 62, nº 872, comentava-se sobre a eleição e as Missas que deveriam ser realizadas nas Confrarias.¹¹¹ Ora, para que a Igreja encarregar-se-ia de estabelecer distinções entre estas associações se não as considerassem obras católicas? Ou ainda, por que a Igreja tentaria manter o controle sobre as Irmandades, como deixam transparecer as *Constituições Primeiras*, se não percebesse nelas vínculos que as ligavam ao catolicismo? Por isso, no contexto da *romanização* do século XIX, não foi difícil encontrar representantes reformistas da Igreja, como d. Pedro Maria de Lacerda, d. Antônio Joaquim de Melo, d. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, d. Antônio de Macedo Costa e outros, que buscaram empreender medidas que colocassem as Irmandades sobre a proteção da Igreja.¹¹² Em suas ações, e em particular nas executadas por d. Antônio, foi possível identificar esta busca pela submissão das associações à autoridade religiosa, representada por qualquer integrante que pertencesse à hierarquia católica (padres, bispos, etc.).

Mas esta tentativa de subserviência encontrou no poder civil uma barreira. Somente para recordar, a Igreja Católica no século XIX apresentava-se dependente do governo, fosse durante o período em que d. João VI administrou o país ou no tempo posterior à

¹¹⁰ Caio César Boschi. *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 12 e 13; 14, 15 e 19.

¹¹¹ D. Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras...*, p. 304 a 307.

¹¹² Para saber mais sobre a política empreendida por d. Pedro Maria de Lacerda e d. Antônio Joaquim de Melo, ver respectivamente: Anderson José Machado de Oliveira. *Os bispos e os leigos: reforma católica e irmandades no Rio de Janeiro imperial...*, p. 147 a 160; e Augustin Wernet. *A Igreja paulista no século XIX...*, p.133 a 144.

autonomia política do Brasil. Não é desconhecido o fato de que a independência em 1822 não alterou a situação da Igreja. Aliás, como visto acima, dois anos depois, a Constituição de 1824 ratificou este quadro, sujeitando-a ao controle do imperante civil através do direito de *padroado*. Sendo assim, para entrar em vigor as decisões tomadas em âmbito católico, o Imperador também deveria aprová-las, fornecendo o seu *placet*. Transferindo este princípio para a relação de d. Antônio com a Confraria do Senhor Bom Jesus dos Passos e as Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Monte do Carmo e de São Francisco da Penitência durante a Questão Religiosa, este bispo estava obrigado a submeter ao imperador a decisão de expulsar os integrantes maçons destas associações. Ou seja, sua primeira atitude que visava adequar as Irmandades às normas da Igreja, cumprindo as determinações papais, esbarrou com as regras estabelecidas pela Coroa. Sem submetê-la à aprovação do governante, sua tentativa de controle não alcançaria êxito.

Agravava a este fato, a maneira como uma Irmandade se colocava perante o imperador: dependente financeiramente dos recursos advindos do governo. Antes de compreender esta dependência faz-se necessário ressaltar as atribuições das Irmandades. Caio Boschi observou atentamente que uma associação aparecia como “força auxiliar, complementar e substituta da Igreja”.¹¹³ E esta característica também foi observada na província do Pará, pelo menos no que concerne à Confraria e Ordens Terceiras envolvidas na Questão Religiosa e com a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, atuante na *Questão de Nazaré*. Estas associações buscaram preencher na província um vazio deixado pela Igreja Católica. Particularmente, a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré se encarregou da execução da festividade de Nazaré e da administração da Ermida que trazia a mesma denominação da Virgem festejada, incluindo seus bens e paramentos. Possuía uma organização hierárquica que não era baseada no mérito da idade (por exemplo, os mais velhos) ou na ocupação profissional de seus integrantes, já que todos eram homens com prestígio social e não havia a predominância de um mesmo cargo na *diretoria*. A escolha dos representantes da Irmandade era feita através de eleição, onde todos eram votantes. Esta Irmandade também demonstrou mobilidade gerencial, quando pela falta de um sacerdote teve que adaptar a solenidade à realidade. Apesar de possuir traços em comum com outras Irmandades – como a veneração a um santo padroeiro (neste caso, Nossa Senhora de Nazaré), a reunião em templos para promover e manter a devoção ao santo, a busca em satisfazer as “necessidades espirituais de seus integrantes, fora do ambiente

¹¹³ Caio César Boschi. *Os Leigos e o Poder...*, p. 3.

estritamente familiar” –, guardava a sua peculiaridade, ao admitir em seus quadros somente pessoas influentes na sociedade: nada de escravos ou profissionais com renda insuficiente para ser considerado elegível – ou seja, *simples votantes* estavam excluídos desta associação.¹¹⁴

Algumas dessas atribuições da Irmandade necessitavam de verba para serem concretizadas. A manutenção do templo, a reforma da imagem do santo padroeiro, a compra de utensílios para os atos solenes, enfim, tudo dependia de recursos financeiros. E é neste ponto que aparece o poder civil. É verdade, que a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré conseguia arrecadar durante as festas que organizava um expressivo fundo monetário. Exemplo disto foi o leilão de prendas realizado no tempo em que houve a festa

¹¹⁴ Prova desta hipótese de que somente os elegíveis faziam parte desta associação está na descoberta da condição eleitoral de alguns integrantes. Nenhum *simples votante* foi encontrado na lista que organizei contendo 76 nomes de homens e mulheres que participaram da Irmandade em 1870 e de 1877 a 1880. Um exemplo disto é a relação de 1877 abaixo. Nela, há o nome e a condição eleitoral de alguns membros da associação. Os que não tiveram a condição identificada não anulam a idéia de que possuíam uma renda que os permitiam ser considerado “elegível”. Até porque, dentre os assinalados, sei que existia um médico (João Raulino de Souza Uchôa), atribuição importante no período em questão. Confira:

01. Abel Augusto César de Araújo = elegível.
02. Antônio Xavier da Silva Leite Júnior = elegível.
03. Armindo P. Ribeiro = não identificado.
04. Augusto César Gurjão = elegível.
05. B. A. Antunes = não identificado.
06. Bartholomeu Abreu de Lima Menezes Júnior = elegível.
07. Benjamin T. Martins Ferro = não identificado.
08. Cantidiano de Souza Azevedo = elegível.
09. Francisco Cardoso Barata = elegível.
10. Fulgêncio da Motta Marques = não identificado.
11. Henrique João Cordeiro = elegível.
12. Jayme Pombo Brício = elegível.
13. João Crisóstomo da Matta Bacellar = elegível.
14. João Ignácio Pereira da Motta = não identificado.
15. João Raulino de Souza Uchôa = não identificado.
16. Joaquim Antônio Lopes Martins = não identificado.
17. José Joaquim da Gama e Silva = elegível.
18. Manoel da Motta Marques = não identificado.
19. Manoel Pereira de Figueiredo = não identificado.
20. Marcos Egydio Pereira da Serra = elegível.
21. Miguel Lúcio de Albuquerque Mello Filho = elegível.
22. Ricardo José da Cruz = não identificado.
23. Samuel José de Oliveira e Silva = não identificado.
24. Vicente Baptista da Miranda = elegível.
25. Vicente Ruiz = não identificado.

Cf. BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1 e *O Liberal do Pará*, out. 1878 (foram consultados todos os exemplares do mês de outubro).

Quanto à citação feita no texto, ela foi retirada de Caio César Boschi. *Os Leigos e o Poder...*, p. 12.

de 1879. De acordo com o jornal *O Liberal do Pará*, este leilão “produziu mais de 2:000\$000 r[é]is.”, incluindo através da venda de dois “exemplares da obra de E. Olivier, – *a igreja e o estado – no concílio do vaticano*”, do “discurso de Renan ao ser admitido na academia francesa”, etc.¹¹⁵ Mas, se atentar para o fato de que esta festa somente era efetuada uma vez por ano, então, os recursos se tornavam insuficientes para manter a Irmandade. Fazia-se essencial a ajuda financeira do governo. Por isso, frente à Igreja, a Irmandade apresentava-se como “força auxiliar”, mas perante o poder civil, demonstrava-se totalmente dependente das contribuições pecuniárias.

A esta submissão das Irmandades às verbas públicas, juntava-se a necessidade de reconhecimento destas associações pelo Ministério do Império.¹¹⁶ Ou seja, elas se constituíam à revelia do governo, mas, para serem consideradas oficiais, tinham que ter a aprovação do juiz da 2ª Vara Cível, Crime, Órfãos e da Provedoria, Resíduos e Capelas da província, autoridade responsável pela expedição desse tipo de alvará.¹¹⁷ Esta característica trouxe mais problemas para d. Antônio. Tanto a Confraria e as Ordens Terceiras envolvidas na Questão Religiosa quanto a Irmandade implicada na *Questão de Nazaré* buscaram no governo a solução para os embargos impostos pelo prelado diocesano. Com isso, novamente a tentativa de controle das Irmandades por d. Antônio esbarrou-se com a soberania da Coroa.

Entretanto, enquanto pôde, d. Antônio tentou estabelecer medidas que visassem controlar e fiscalizar as Irmandades de sua diocese. E a sua ação mais conhecida neste aspecto foi a que motivou a Questão Religiosa na província do Pará: a expulsão dos maçons da Confraria do Senhor Bom Jesus dos Passos e das Ordens Terceiras de Nossa

¹¹⁵ BN, *O Liberal do Pará*, 25 out. 1879, nº244, fl. 1. Da citação feita no texto é importante atentar, além dos recursos arrecadados, às mercadorias que estavam sendo leiloadas durante a festa. Não foi possível descobrir sobre a vida de E. Olivier, mas a de Renan não escapou às descobertas. Joseph Ernest Renan nasceu em Tréguier, “comuna francesa na região administrativa da Bretanha”, em 28 de fevereiro de 1823. De todas as suas obras, a que parece mais interessar no momento é a *História da origem do cristianismo*, onde desenvolveu uma idéia contrária à noção de mistério. Também ajudou a propagar que a vida de Jesus não foi marcada pela intervenção sobre-humana. A respeito do discurso proferido na Academia Francesa, não encontrei nenhum fragmento. Apenas descobri o ano em que ele foi eleito: 1878. Entretanto, a partir deste histórico é de se esperar que os conservadores católicos não aceitassem as obras de Renan. E esta pode ser considerada uma das provas de que a festa de Nazaré era um espaço misto, onde os que se diziam católicos, mas não seguiam à risca a doutrina religiosa, também estavam presentes. Cf. http://www.wikipedia.org/wiki/Lista_de_autores_de_lingua_francesa Acesso em: 7 jan. 2009. Sobre a região de Tréguier, ver: <http://www.wikipedia.org/wiki/Tréguier> Acesso em: 7 jan. 2009.

¹¹⁶ A historiadora Martha Abreu, ao escrever sobre a Igreja no século XIX, afirmou que a partir de 1861 os assuntos eclesiásticos passaram a ser geridos pelo Ministério do Império. Cf. Martha Abreu. “Igreja”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*..., p. 348.

¹¹⁷ BN, *O Liberal do Pará*, 27 set. 1879, nº 220, fl. 1.

Senhora do Monte do Carmo e de São Francisco da Penitência. Vejamos como tudo começou.

2.2. O primeiro ato para a abertura do conflito: o caso Almeida Martins

No Brasil, no começo da década de 1870, apesar de estarem reunidas todas as condições para a eclosão de um conflito entre o governo imperial e a Igreja Católica, este somente teve início após a desavença de alguns católicos com a Maçonaria.

Em Roma, encontrava-se o papa Pio IX com as suas idéias antimaçônicas e antiliberais; e o Concílio Vaticano I havia decretado a infalibilidade pontifícia, conferindo mais força e autoridade ao papa. No Brasil, existia uma política regalista que determinava a proibição dos documentos pontifícios de entrarem em vigor sem o prévio beneplácito imperial; e havia a presença de maçons nas Irmandades religiosas e de sacerdotes na Maçonaria. Além de tudo isso, em 1869, o papa Pio IX promulgou a encíclica *Apostolicae sedis moderationi* com o objetivo de reformar e simplificar o antigo Direito Canônico em suas cláusulas que abordavam a censura e ditavam as penalidades que deveriam ser aplicadas aos fiéis infratores das normas estabelecidas pela sua doutrina. Ao fazer isto, o Sumo Pontífice concedia aos bispos de todos os países católicos um instrumento capaz de ajudá-lo em seu propósito de administração e unificação da Igreja e de centralização em Roma. Considerada como o Código Penal Eclesiástico, esta encíclica ressaltava os delitos, os encarregados de prescrever as correções e a punição imposta aos que desobedecessem aos princípios romanos – que poderia ser a excomunhão, a suspensão das obrigações eclesiásticas, a “censura e/ou proibição temporária de exercício do culto em determinado lugar ou por determinada pessoa, religiosa ou leiga”, etc.¹¹⁸

Com base neste Código Penal Eclesiástico, d. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, aplicou a pena de suspensão ao padre-mestre comendador José Luís de Almeida Martins, por ser um dos oradores da cerimônia organizada pela Loja maçônica do Grande Oriente do Lavradio. Esta comemoração, que aconteceu em 2 de março de 1872, tinha por finalidade homenagear o presidente do Conselho e grão-mestre da Maçonaria José Maria da Silva Paranhos, o visconde do Rio Branco, e festejar a assinatura da Lei do

¹¹⁸ Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 155 e 157.

Ventre Livre, ocorrida em 28 de setembro de 1871.¹¹⁹ D. Pedro Maria de Lacerda tomou conhecimento da participação do padre Almeida Martins nesta solenidade quando o seu discurso se tornou público na imprensa. Não tolerando o envolvimento de um sacerdote em uma cerimônia que homenageava um maçom, o bispo Lacerda ressaltou-lhe a gravidade do ato e determinou o seu afastamento daquela sociedade secreta.¹²⁰ Diante de uma resposta negativa do sacerdote, então, decretou o impedimento de suas pregações “nos púlpitos das igrejas de sua diocese, até que abjurasse suas idéias maçônicas.”¹²¹

O edital de suspensão das atividades do padre Almeida Martins até que renunciasse solenemente o seu envolvimento com a Maçonaria fez com que os maçons se sentissem definitivamente implicados nas posições ultramontanas assumidas por alguns bispos no país, que, assim, passavam a incidir diretamente sobre a Maçonaria. Em 16 de abril de 1872, integrantes das Lojas maçônicas realizaram uma assembléia geral para discutir as medidas a serem tomadas sobre o caso Almeida Martins. Nesta, decidiram empreender uma grande campanha na imprensa em defesa da Maçonaria e convidar todos os maçons do Brasil a se unirem em favor de sua associação.¹²²

Antes deste fato, a Maçonaria estava incluída na relação das “pestilências” condenadas pelo papa Pio IX nas encíclicas *Qui pluribus* (9 de novembro de 1846), *Notis et Nobiscum* (8 de dezembro de 1849), *Quanto conficiamur moerore* (10 de agosto de 1863) e nas alocuções *Quibus quantisque* (20 de abril de 1849) e *Singulari quadam perfusi* (9 de dezembro de 1854), mas a Igreja no Brasil até a entrada do bispo d. Pedro Maria de Lacerda na diocese do Rio de Janeiro ainda não havia posto em prática nenhuma das medidas que atingiam de forma direta os maçons e as suas doutrinas.¹²³ Na realidade, a mudança de atitude de Lacerda apenas veio a corroborar uma situação vivenciada por algumas dioceses, incluindo a do Pará. Nelas, os bispos buscavam obedecer às determinações papais expostas em diferentes circulares pontifícias, situação intensificada, sobretudo após a realização do Concílio Vaticano I. Desse modo, toda passividade que pudesse existir nas relações entre a Igreja Católica e a Maçonaria transformaram-se neste

¹¹⁹ Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 422.

¹²⁰ Frei Félix de Olivola. *Um Grande Brasileiro: D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, Bispo de Olinda*. Recife: Imprensa Industrial, 1936, p. 82.

¹²¹ Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 156.

¹²² D. Jerônimo de Lemos. *D. Pedro Maria de Lacerda: último bispo do Rio de Janeiro no Império (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1987, p. 153.

¹²³ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 264.

período num verdadeiro pavio de pólvora, capaz de estourar no mais simples ato empreendido por qualquer uma das duas instituições.

Apesar de existirem essas encíclicas e alocuções, antes de 1872, no Brasil, os bispos apenas reclamavam com algumas autoridades do descumprimento de certas normas doutrinárias, embora sem tomarem qualquer providência contra o comprometimento de padres em lojas maçônicas. Assim, a Maçonaria pôde continuar a desenvolver suas atividades sem a interferência da Igreja, até o momento em que o bispo do Rio de Janeiro resolveu estabelecer uma medida contra o sacerdote-maçom.

Enfim, o que eram somente determinações romanas sem influência nas dioceses do Brasil tornou-se uma realidade no país com a suspensão do padre Almeida Martins. Esta primeira medida contra a Maçonaria não foi recebida pelos maçons de forma pacífica. Seus representantes protestaram contra a postura ultramontana do bispo d. Pedro Maria de Lacerda e consideraram o fato uma intervenção da Santa Sé no Brasil.¹²⁴ Assim, iniciaram os debates entre a Igreja Católica e a Maçonaria, evidenciando um clima tenso capaz de converter-se a qualquer instante em conflito explícito.

2.3. A Questão Religiosa: auge da tensão entre a Igreja e o Estado em Pernambuco

É significativa a afirmação de Roque Spencer Maciel de Barros de que após o episódio Almeida Martins “a questão estava aberta e iria explodir primeiro em Pernambuco e, a seguir, no Pará”.¹²⁵ Não que o envolvimento de padres com as Lojas Maçônicas não fosse comum no Brasil do século XIX. Mas a suspensão das atribuições religiosas de um sacerdote pelo seu comprometimento com uma sociedade secreta, além de ser um fato novo na história do país, trazia à tona a discussão do descumprimento do § 5º do artigo 179 da Constituição de 1824, que estabelecia que nenhum cidadão poderia ser perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a do Estado. Assim, este episódio propiciou o início de calorosos debates na imprensa entre as autoridades diocesanas e os integrantes das comunidades maçônicas, fazendo com que “a questão” ficasse “aberta” e pronta para desabrochar a qualquer momento.

¹²⁴ Guilherme Pereira das Neves. “Questão religiosa”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*..., p. 609.

¹²⁵ Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico*..., p. 394.

Neste ambiente tenso entre a Igreja Católica e a Maçonaria no Brasil, d. Vital de Oliveira, dois meses após o episódio Almeida Martins, tomou posse do bispado de Olinda. Ultramontano convicto, tinha por objetivo o restabelecimento da ortodoxia cristã em sua diocese. Assim, propôs agir veementemente contra os católicos que também eram adeptos dos princípios maçons, levando-os a optarem por uma das duas religiões.¹²⁶ Nascido no dia 27 de novembro de 1844 na freguesia de Pedras de Fogo, situada nas fronteiras das províncias de Pernambuco e da Paraíba, Antônio Gonçalves de Oliveira Júnior, reconhecido publicamente em 1863 como d. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, era filho do capitão Antônio Gonçalves de Oliveira e de dona Antônia Albina de Albuquerque. Iniciou a sua formação teológica no seminário de Olinda em 1861, local onde apenas permaneceu por um ano. De 1862 a 1869 frequentou o seminário de Saint Sulpice, na França, estabelecimento em que recebeu o hábito de São Francisco de Assis. Retornando ao Brasil, lecionou por um ano no Seminário de São Paulo e depois foi enviado a uma missão em Itu. Em 21 de maio de 1871 foi nomeado bispo de Olinda, mas a sua consagração somente ocorreu no dia 17 de março de 1872 na província de São Paulo, cerimônia presidida pelo bispo do Rio de Janeiro d. Pedro Maria de Lacerda.¹²⁷

Ao assumir o bispado de Pernambuco, dois meses após a sua consagração, d. Vital conviveu numa província com a fama de rebeldia gerada desde a época da invasão holandesa no século XVII até a rebelião Praieira de cunho liberal em 1848.¹²⁸ Somado a isto, temia a expansão das atividades dos missionários protestantes que, a partir de 1830, começaram a distribuir folhetos e Bíblias, os quais ele acreditava estarem unidos à Maçonaria em “complô contra a verdadeira religião”.¹²⁹ Numa postura ultramontana, então, de combate aos elementos condenados pelo papa Pio IX na encíclica *Syllabus*, d. Vital se dedicou a escrever artigos e a enviá-los ao jornal da diocese *A União*, e também a

¹²⁶ Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 394.

¹²⁷ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 325; e Ronaldo Vainfas. “D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)...*, p. 188. É importante destacar que d. Vital foi preconizado bispo de Olinda em 22 de dezembro de 1871. Como d. Antônio, não possuía a idade prescrita pela Igreja para assumir um bispado. Assim, teve que enviar uma carta ao papa pedindo a dispensa do impedimento. Cf. Frei Félix de Olivola. *Op. cit.*, p. 54 e 55.

¹²⁸ Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 420.

¹²⁹ Guilherme Pereira das Neves. *Questão religiosa*. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)...*, p. 609.

mandar circulares aos padres e aos fiéis reprovando o liberalismo, o protestantismo e a Maçonaria.¹³⁰

Inicialmente, o conflito ficou restrito às condenações e críticas feitas por meio da imprensa, numa troca de acusações entre as publicações de origens maçônicas e o jornal diocesano de Pernambuco *A União*. Depois, em finais do mês de junho de 1872, d. Vital elaborou uma circular proibindo “a participação de eclesiásticos em qualquer cerimônia maçônica”. Em resposta, uma Loja agendou para o dia 21 de julho a celebração “da mais auspiciosa data para a humanidade”, a comemoração da supressão dos jesuítas no ano de 1773.¹³¹ Em agosto, a tensão aumentou quando *A União* passou a publicar artigos que analisavam com base nos ideais ultramontanos a legislação brasileira e o liberalismo na sociedade. Não satisfeitos, os maçons passaram a revidar com a divulgação de artigos escritos por protestantes, por regalistas defensores da Maçonaria e, até mesmo, por padres seguidores de uma corrente mais liberal.¹³²

No dia 9 de novembro de 1872, o jornal maçônico *A Verdade* publicou um artigo protestante de Laurence Bungener, cujo título era “Controvérsia evangélica: a perpétua virgindade de Maria”, defendendo a idéia de que após o nascimento de Jesus Cristo, Maria teve outros filhos com José. Essa publicação desagradou o bispo de Olinda de tal forma que ele divulgou uma pastoral denunciando os “erros e heresias” propagados pela imprensa, no que dizia respeito à “Santíssima e Imaculada Virgem Maria”. Igualmente, marcou para o dia 8 de dezembro uma cerimônia a ser realizada em todas as principais Igrejas do Recife, em reparação à imagem de Nossa Senhora; e atacou a Maçonaria através de uma homilia feita no dia 27 de novembro.

A partir de então, o bispo de Olinda entrou em declarado conflito tanto contra os católicos que freqüentavam a Maçonaria, quanto contra as Irmandades religiosas que reuniam integrantes maçons. No dia 28 de dezembro de 1872, d. Vital, ao se dirigir ao vigário da freguesia de Santo Antônio, o cônego Antônio Marques de Castilho, deixou claro o seu posicionamento em relação às Irmandades e aos maçons.

Constando-nos que o Sr. Dr. Antônio José da Costa Ribeiro, notoriamente conhecido por maçom, é membro da Irmandade do Santíssimo Sacramento dessa matriz, e pensando sobre os iniciados na maçonaria pena de excomunhão maior lançada por diferentes papas, mandamos que V. Revma.

¹³⁰ Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 423.

¹³¹ Guilherme Pereira das Neves. *Questão religiosa*. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)...*, p. 610.

¹³² Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 423 e 424.

sem perda de tempo dirija-se ao Juiz daquela Irmandade e ordene-lhe em nosso nome que exorte caridosa e instantaneamente o dito irmão a abjurar essa seita condenada pela Igreja. Se por infelicidade este não quiser retratar-se, seja imediatamente expulso do grêmio da Irmandade, porquanto de tais instituições são excluídos os excomungados. Da mesma sorte se proceda com todo e qualquer maçom, porventura membro de qualquer Irmandade existente na freguesia de V[ossa] Ver[erendíssima] Aguardamos a comunicação de que as nossas ordens foram cumpridas.¹³³

Diferente do que d. Vital esperava, a Irmandade do Santíssimo Sacramento se recusou a atender ao seu pedido, o que o levou a exigir no dia 19 de janeiro de 1873 a interdição, não somente da referida confraria, mas também da capela que a abrigava.¹³⁴ Em sua sentença de interdito, o bispo de Olinda explicou os motivos pelos quais a sua decisão foi tomada:

Recusando a Irmandade do Santíssimo Sacramento da matriz de Santo Antônio dessa cidade, apesar de nossas paternais admoestações, expulsar do seu grêmio alguns membros, que não querem de modo algum abjurar a maçonaria, sociedade já muitas vezes condenadas pela Igreja de Jesus Cristo, nós, legítimo Pastor desta diocese, em cumprimento do nosso dever, e em virtude da nossa Autoridade Episcopal, lançamos pena de interdito sobre a mencionada Irmandade, e declaramos formalmente que a dita pena permanecerá em pleno vigor até a retratação ou eliminação daqueles irmãos.¹³⁵

No entanto, esta determinação de d. Vital não foi recebida passivamente pela Irmandade afetada. Esta, valendo-se do recurso à Coroa, recorreu ao Estado, alegando que o ato desse bispo de lançar um interdito contra uma associação religiosa era contrário à legislação brasileira, pois todas as sociedades possuíam foro misto (religioso e civil) e, portanto, não poderiam ser extintas sem a permissão também do poder civil.¹³⁶

Para completar este fato e ainda aumentar a tensão, os jornais maçônicos iniciaram em 7 de dezembro de 1872 uma campanha difamatória ao bispo de Olinda. Segundo David Gueiros Vieira, em publicação de uma carta assinada por “Nabucodonosor” no jornal *A Verdade*, d. Vital foi acusado de ocupar uma considerável parcela de seu tempo “fazendo as unhas e penteando as barbas”. Dias depois, o próprio jornal divulgou os rumores que estavam sendo espalhados pela província de que d. Vital freqüentava assiduamente os

¹³³ Fragmento de um ofício dirigido por d. Vital ao cônego Antônio Marques de Castilho extraído de Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 167.

¹³⁴ Hugo Frágoso. “A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875)”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil...*, p. 186.

¹³⁵ *Apud*: Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 167 e 168.

¹³⁶ Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 426; e Hugo Frágoso. “A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875)”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil...*, p. 187.

conventos femininos da Glória e de São José.¹³⁷ Estes murmúrios foram ganhando forças e se espalhando, a ponto de um senador afirmar no Parlamento que os atos de d. Vital eram respostas às Irmandades religiosas que estavam atrapalhando os seus relacionamentos amorosos.¹³⁸

Em março de 1873, d. Vital começou a atacar publicamente os protestantes. Após um episódio envolvendo a polícia e um vendedor protestante de Bíblias, o bispo de Olinda divulgou no jornal *A União* uma notícia que inseria o encarregado pelas vendas dos exemplares no grupo dos que não acreditavam na virgindade de Maria e que zombavam das imagens religiosas. Os seus artigos levaram os missionários protestantes a se unirem à Maçonaria. Com o apoio de Rockwell Smith, missionário norte-americano, os maçons e os protestantes deram início à publicação de um jornal denominado *O Verdadeiro Católico*, com o intuito de criticar a postura ultramontana de d. Vital.

Diante da intensa pressão exercida pelos maçons e do temor da derrubada do Gabinete conservador, o governo imperial resolveu acolher, então, o recurso à Coroa e comunicou ao ministro do Império João Alfredo Correia de Oliveira (7 de março de 1871 a 24 de junho de 1875) que dirigisse a d. Vital um aviso, impondo-lhe que tornasse sem efeito a referida interdição. Assim, em 12 de junho de 1873, o bispo de Olinda foi notificado que dentro de um mês deveria levantar o edital de interdito lançado sobre a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de Santo Antônio. Esta notícia foi ignorada por este prelado diocesano, cuja reação foi afirmar que se importava mais em “obedecer antes a Deus que aos homens” e que não poderia “rene[gar] a sua fé” e nem conceder à Maçonaria “a satisfação de ver um bispo católico cair de joelhos em terra e adorá-la”.¹³⁹

Na realidade, sua resposta baseou-se apenas em suas convicções, não tendo o respaldo do papa Pio IX. Logo no início de 1873, pouco tempo depois de interditar a Irmandade e perceber que o internúncio Domenico Sanguigni não aprovava a sua decisão, d. Vital relatou ao Sumo Pontífice a medida tomada contra a confraria. Através do breve *Quamquam dolores*, o papa respondeu-lhe que era evidente o propósito da Maçonaria em “destruir a religião católica”. No entanto, acreditava que os maçons integrantes desta Irmandade podiam converter-se, vindo a unir-se à Igreja Católica. Assim, pedia-lhe que desse o prazo de um ano para que a confraria se retificasse. Caso não mudassem, o bispo

¹³⁷ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 333.

¹³⁸ Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 426.

¹³⁹ Hugo Fragoso. “A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875)”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil...*, p. 187.

teria todos os poderes para aplicar rigorosamente a lei canônica sobre esta Irmandade, podendo dissolvê-la e criar uma nova.¹⁴⁰

Datado de 29 de maio de 1873, este breve, porém, somente chegou às mãos de d. Vital em 12 de junho deste mesmo ano, no próprio dia em que foi notificado pelo ministro do império João Alfredo Correia de Oliveira da decisão do Conselho de Estado. Em outras palavras, esta circular pontifícia chegou tarde demais ao bispo de Olinda, pois neste período já havia interditado algumas Irmandades, sem ao menos consultar o internúncio Sanguigni.

Para intensificar esta tensa relação com o governo, d. Vital tornou público o breve *Quamquam dolores* em 2 de julho, contrariando o § 14 do artigo 102 da Constituição de 1824 que exigia o prévio beneplácito do governo aos documentos pontifícios. Assim, este prelado diocesano entrou declaradamente em conflito com o Estado imperial.

A reação do imperador foi, então, a de enviar o barão de Penedo em agosto de 1873 para negociar com Roma e, assim, amenizar os transtornos vivenciados no país. Entretanto, antes de saber o resultado da *missão Penedo*, os liberais pressionaram os conservadores no poder e, no dia 2 de janeiro de 1874, conseguiram a prisão de d. Vital e, posteriormente, a sua transferência para o Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro.¹⁴¹ Ao ter infringido um dos artigos do Código Criminal, “usurpando a jurisdição do poder temporal” com a interdição da Irmandade, d. Vital foi submetido a julgamento no Supremo Tribunal e foi condenado a quatro anos de prisão “com trabalhos forçados”.¹⁴² No ano seguinte, em 17 de setembro, um novo governo conservador concedeu-lhe anistia, com a determinação de que “ficassem em perpétuo silêncio os processos que por esse motivo [... tinham sido] instaurados”.¹⁴³

¹⁴⁰ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 356.

¹⁴¹ Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 426 a 428.

¹⁴² Hugo Fragoso. “A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875)”. In.: José Oscar Beozzo *et al. História da Igreja no Brasil...*, p. 188. No que diz respeito ao Código Criminal, Francisco Iglésias nos afirma que foi uma criação, de cunho mais liberal, do Estado para regular alguns aspectos da sociedade que não foram especificados na Constituição de 1824. No dia 4 de maio de 1827, o deputado mineiro Bernardo Pereira de Vasconcelos apresentou ao Senado um projeto de Código Criminal. Poucos dias depois, o deputado português José Clemente Pereira expôs um novo projeto. Coube, então, a comissão designada para “apreciar a matéria” aproveitar o que melhor tivesse nos dois textos. Sendo assim, o primeiro Código Criminal brasileiro foi aprovado pela Câmara em outubro de 1830 e sancionado pelo imperador em 16 de dezembro do mesmo ano. Cf. Francisco Iglésias. *Trajetória política do Brasil: 1500-1964*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 141 e 142.

¹⁴³ Hugo Fragoso. “A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875)”. In.: José Oscar Beozzo *et al. História da Igreja no Brasil...*, p. 188; e Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 428.

2.4. O início do conflito no Pará

O conflito entre a Igreja e o Estado no Brasil não se resumiu aos fatos ocorridos com d. Vital na província de Pernambuco. Motivado pelos mesmos ideais e defendendo os mesmos princípios, d. Antônio de Macedo Costa fez eclodir a desavença na diocese do Pará simultaneamente ao bispo de Olinda. Estudá-los separadamente, então, foi apenas uma estratégia deste ensaio para conseguir clarificar as causas e os efeitos da Questão Religiosa e também fornecer a devida importância a d. Antônio, cujas ações foram tão pouco privilegiadas pela historiografia brasileira.

Não há dúvidas entre os historiadores de que a experiência européia de d. Antônio durante os anos de sua formação religiosa, principalmente quando de sua estadia em Roma e sua observação sobre a *questão romana*, influenciaram a sua interpretação sobre os fatos políticos e sociais que redundaram na Questão Religiosa. Defensor dos princípios católicos e solidário ao papa Pio IX, d. Antônio, antes mesmo de ser aberto o conflito, já havia demonstrado sinais de descontentamento com aqueles que se colocavam contra os preceitos da Igreja Católica. Sem contar outros exemplos, em 2 de dezembro de 1871, divulgou no jornal *A Boa Nova*, a condenação de *O Liberal do Pará*. Considerava que este jornal atacava constantemente todo o clero, desde o simples sacerdote de uma paróquia até a autoridade máxima da Igreja: o Sumo Pontífice. Ainda, que hostilizava todas as encíclicas, bulas, pastorais e breves contrários à Maçonaria e comentava que os dogmas católicos, como a imaculada concepção e a reverência aos santos, eram criações dos papas. Após identificar todas essas heresias, d. Antônio decidiu, então, proibir os fiéis de sua diocese de lerem este jornal. Mas, sua ação impeditiva não ficou restrita a este periódico, estendendo-se também ao jornal republicano *A Tribuna* e ao maçônico *Santo Ofício*.¹⁴⁴

Ao tomar conhecimento da existência desta portaria de d. Antônio, o ministro do Império João Alfredo Correia de Oliveira enviou um ofício ao visconde de Sapucaí, pedindo-lhe que fornecesse o seu parecer.

Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor = A Princesa Imperial Regente, em Nome do Imperador, Há por bem que a Secção dos Negócios do Império do Conselho de Estado, servindo Vossa Excelência de Relator, consulte com seu parecer sobre a Portaria datada de 2 do mês findo [dezembro de 1871], constante do incluso exemplar do jornal denominado 'A Boa Nova', pela qual o Reverendo Bispo da Diocese do Pará condenou as doutrinas pregadas pela folha intitulada 'Liberal do Pará', proibindo aos seus diocesanos a

¹⁴⁴ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 304 e 305.

leitura desse jornal e de outros que considera órgãos de propaganda anticatólica.¹⁴⁵

Neste momento, pouca relevância tem o teor deste parecer, a não ser a possibilidade de deduzir a repercussão da portaria, já que chegou a despertar a atenção de representantes do Império no Rio de Janeiro. No entanto, o que realmente importa neste instante é a percepção de que antes mesmo de declarar sua oposição às sociedades secretas e dar início ao conflito no Pará, d. Antônio já demonstrava intolerância aos que se opunham aos dogmas católicos. Por ser um incontestável defensor de sua religião, não queria a difusão daquelas idéias na sociedade. Como não podia impedir a circulação daqueles instrumentos de propaganda, estabeleceu, então, uma ação proibitiva aos seus diocesanos. Assim, poderia resguardar a imagem do papa e da Igreja Católica no Brasil.

Estas pequenas conclusões aparentemente óbvias tornam-se essenciais quando o assunto é a Questão Religiosa. Durante o conflito, d. Antônio não deixou de tomar atitudes semelhantes para preservar a sua doutrina religiosa. Ao iniciá-la, em 25 de março de 1873 com a publicação de uma pastoral – na qual fazia referência às bulas condenatórias à Maçonaria, exortava aos católicos de sua diocese a que renunciassem às sociedades secretas e advertia os demais fiéis de que não as integrassem –, d. Antônio mantinha sua posição de combate aos que fossem contrários aos ensinamentos católicos. Especificamente com os maçons, buscou enfrentá-los, mas não impôs imediatamente a pena de excomunhão, permitindo-lhes a absolvição sacramental caso se arrependessem e promettessem renegar a Maçonaria.

A ordem mais contundente desta pastoral de 25 de março, e que foi a motivadora do conflito, foi transcrita por João Dornas Filho e diz respeito às Irmandades que possuíam integrantes maçons:

[Art.] 6º – Só continuarão a fazer parte das confrarias e irmandades os maçons que declararem por escrito não quererem mais pertencer à maçonaria. Se depois de caridosa admoestação, feita pelo nosso Revmo. Vigário Geral, e formal intimação, houver alguma Confraria, o que não presumimos, que se revolte contra a ordem do Prelado Diocesano, e recuse obedecer, ser-lhe-á notificada suspensão de todas as suas funções religiosas até inteiro cumprimento da nossa ordem, ficando interdita a Capela ou Igreja que estiver debaixo da administração da dita Confraria, enquanto permanecer a sua rebelião.

¹⁴⁵ AN, IJJ¹¹ 43, fl. 110.

Assim, em 31 de março o vigário geral comunicou ao provedor da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, filiado a uma Loja maçônica, que abandonasse aquela confraria ou abjurasse a Maçonaria por escrito, caso resolvesse continuar à frente daquela instituição católica. Igualmente, exortou aos demais maçons ligados àquela Irmandade que obedecessem a resolução de d. Antônio. O mesmo foi feito com as Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Monte do Carmo e de São Francisco da Penitência. Entretanto, todas as respostas chegaram em 3 de abril e foram negativas. A Irmandade censurada do Senhor Bom Jesus dos Passos refutou a ordem do bispo com bases no decreto nº 1.911 de 28 de março de 1857, que lhe assegurava interpor recurso à Coroa em casos de usurpação de jurisdição e gozar a possibilidade de ter suspenso o ato de interdito. Ao final de sua resposta ao vigário geral, comentou que “esperava que o bispo, tão pronto em aconselhar a obediência, não se escusa[sse] a obedecer ao citado decreto, dando o escândalo de pretender revogar as leis do Estado”.

Este impasse entre a ordem do prelado diocesano e a Irmandade afetada pelas resoluções acabou sendo discutido numa sessão no Conselho de Estado. Como o bispo não voltou atrás em suas decisões e utilizou o jornal *A Boa Nova* para comunicar a suspensão da Irmandade e das Ordens Terceiras, foi interposto o recurso à Coroa. A partir dele, o ato de d. Antônio foi julgado improcedente pelos conselheiros. Assim, em 9 de agosto de 1873, o referido bispo recebeu um aviso do ministério do Império, concedendo-lhe um prazo de 15 dias para que fossem levantados os interditos. Mas, d. Antônio não aceitou a resolução do governo e afirmou que iria manter “a pena espiritual que, no legítimo exercício de minha autoridade de Pastor, lancei sobre as ditas Confrarias, até que elas voltem ao verdadeiro caminho”.¹⁴⁶

Em vista da atitude de d. Antônio com as interdições, o ministro da Justiça Manuel Antônio Duarte de Azevedo escreveu, em 31 de outubro deste mesmo ano, ao presidente da província Domingos José da Cunha Júnior que havia recebido o seu ofício, no qual comunicava que

não tendo o Prelado Diocesano dado cumprimento, no prazo que lhe foi marcado, à Resolução tomada pelo Governo Imperial, provendo os recursos interpostos pelas Ordens Terceiras e Confrarias dessa capital, do ato pelo qual o mesmo Prelado as suspendera do exercício de suas funções religiosas e julgara interditas as respectivas Capelas, o Juiz de Direito da 1ª Vara, procedendo na forma do Decreto nº 1.911 de 28 de março de 1857, proferiu

¹⁴⁶ *Apud*: João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 189 a 194.

a sentença, cuja cópia acompanhou o dito ofício, declarando de nenhum efeito a suspensão e interdição impostas.

E continuou o seu ofício, afirmando ter conhecimento da resistência do cônego João Ferreira de Andrade Muniz em cumprir as ordens do governo de impedir o funcionamento da Capela que sediava a Ordem 3ª de São Francisco da Penitência:

havendo o Reverendo pró-comissário da Venerável Ordem 3ª de São Francisco da Penitência, Cônego João Ferreira de Andrade Muniz, desobedecido àquela sentença na parte concernente à mesma Ordem, e proibido que fosse aberta a respectiva Capela, o referido Juiz de Direito remeteu, como lhe cumpria, ao Promotor Público os necessários documentos para denunciar aquele pró-comissário por crime de responsabilidade, nos termos do artigo 13 do Regulamento nº 10 de 19 de fevereiro de 1838.¹⁴⁷

Mas, não foi preciso muito tempo para que este cônego voltasse atrás em sua decisão e, assim, fosse julgada improcedente a denúncia instaurada contra ele. Parece que quando a pressão aumentava, poucos eram os que realmente prosseguiram firmes em suas posições. Dessa forma, em 27 de dezembro de 1873, o ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império João Alfredo Correia de Oliveira comunicou ao presidente da província do Pará ter recebido o seu ofício, no qual informava

ter o Doutor Juiz de Direito da 1ª vara crime da capital julgado improcedente a denúncia dada pela Promotoria Pública contra o Pró-Comissário da Venerável Ordem 3ª de São Francisco da Penitência, Cônego João Ferreira de Andrade Muniz, em consequência de haver cessado o motivo dela, visto como o denunciado deixou de fazer oposição ou resistência ao ato do Governo Imperial, e ao primeiro despacho daquele juiz que mandou levantar o interdito imposto às Irmandades pelo Bispo Diocesano.¹⁴⁸

No entanto, antes de enviar o seu ofício, houve o pedido de acusação criminal de d. Antônio pela desobediência às resoluções do Estado, conforme ficou explícito no ofício do ministro da Justiça dirigido ao procurador da Coroa.

Sua Majestade O Imperador Há por bem que Vossa Excelência à vista dos papéis juntos e do ofício que ao Governo Imperial dirigiu o Reverendo Bispo do Pará com data de 4 do mês findo recusando formalmente cumprir a decisão que deu provimento ao recurso à Coroa interposto pela Confraria do senhor Bom Jesus dos Passos e pelas Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Monte do Carmo e São Francisco da Penitência da Capital da Província do Pará da injusta interdição contra elas proferida pelo motivo de serem maçons alguns de seus membros, promova perante o Supremo Tribunal de Justiça a

¹⁴⁷ AN, IJJ¹¹ 41, fl. 223.

¹⁴⁸ AN, IJJ¹¹ 41, fl. 230. Como se verá adiante, o mesmo não se pode dizer do bispo de Diamantina João Antônio dos Santos (1863-1905), que se manteve inabalável em suas convicções, demonstrando-se intransigente defensor de Roma.

acusação criminal do mesmo Reverendo Bispo D. Antônio de Macedo Costa por este fato.¹⁴⁹

Após a acusação criminal, o destino de d. Antônio confundiu-se, então, ao de d. Vital. Como o bispo de Olinda, ele foi condenado a quatro anos de prisão com trabalhos forçados. Mas, antes mesmo de ser decretada a sua prisão, já havia pessoas que condenavam a atitude do governo na Questão Religiosa. O bispo de Diamantina não foi uma exceção. Aproveitou o ensejo que teve de comunicar o recebimento de um ofício-circular de 6 de dezembro de 1873 para participar ao ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império que se prevalecia

desta oportunidade para levar ao conhecimento do Governo Imperial [que ele.] na questão religiosa, que agita a sociedade brasileira, tem lamentavelmente desagradado ao Clero e a todos os Católicos desta Diocese, que o consideram como um intolerante perseguidor de sua Religião, alienando de si milhões de católicos para agradar e servir a algumas centenas de adeptos de uma seita condenada por tantos Soberanos Pontífices, qual é a maçonaria, e protestam que em matéria espiritual não reconhecem outra autoridade senão a daqueles que foram constituídos pelo divino fundador de sua religião, e que conseqüentemente o governo não tem poder para absolver de excomunhões, e levantar interditos; que nestas matérias a intervenção do poder leigo é indébita, absurda e anacrônica no século das luzes.

Com uma atitude irreverente e seguindo os princípios que norteavam a Igreja Católica durante o século XIX, o bispo continuou a demonstrar sua insatisfação com a posição do governo na Questão religiosa, afirmando que,

na verdade, se o Governo Imperial é Católico, deve obedecer e reconhecer o Soberano Pontífice como pai e mestre infalível em sua Religião, e seguir os preceitos da Santa Madre Igreja, que manda ouvir a sua voz como a do vigário de Nosso Senhor Jesus Cristo na [T]erra, e assim restituir à Igreja brasileira a paz tão necessária para o bem do país, ameaçado de uma reforma radical em suas instituições pelos erros do Governo Imperial na questão religiosa.¹⁵⁰

A resposta do ministro foi incisiva: não poderia aceitar a maneira como o bispo de Diamantina se dirigia ao governo e, por isso, informava que estava devolvendo o seu ofício, uma vez que

esta[va] redigido e escrito contra os usos adotados na correspondência oficial, e sobretudo de modo ofensivo às atenções que às autoridades se devem, e às quais não podem faltar os Bispos, como qualquer cidadão brasileiro, quando se dirigem ao governo de seu país.

¹⁴⁹ AN, IJJ¹¹ 41, fl. 227.

¹⁵⁰ AN, IJJ¹¹ 42, fl. 149 e 149 v.

E completou, dizendo que

O Governo Imperial tomará na consideração que lhe merecer a matéria desse ofício, quando Vossa Excelência Reverendíssima quiser expô-la de modo conveniente, com a pausa e reflexão que, ainda abstraindo de outras considerações devia impor a questão religiosa, tão importante, que Vossa Excelência Reverendíssima parece estar ameaçando o Brasil de uma reforma radical em suas instituições.¹⁵¹

O fato é que, colocando à parte a discussão sobre a interpretação da assertiva do bispo de Diamantina sobre os erros do governo estarem ameaçando o país de uma reforma em suas instituições, a Questão Religiosa foi amplamente divulgada e comentada no Brasil.¹⁵² Até mesmo o imperador opinou sobre o conflito. Conforme um ofício transcrito por João Dornas Filho, d. Pedro II, ressentido por ter que retroceder em sua resolução, concedendo a anistia aos bispos que haviam enfrentado suas políticas regalistas, expôs que

Essa questão é grave, e por isso reservo, ao menos, o meu modo de pensar sobre ela.

Faço votos para que as intenções do Ministério sejam compensadas pelos resultados do ato de anistia, mas não tenho esperança disto. Nunca me agradaram os processos, mas só vi e vejo dois meios de solver a *questão dos Bispos*: ou uma energia legal e constante que faça a Cúria Romana reccar as conseqüências do erro dos Bispos, ou uma separação, embora não declarada, entre o Estado e a Igreja, o que sempre procurei e procurarei evitar, enquanto não o exigir a independência, e, portanto, a dignidade do Poder Civil.¹⁵³

Em um outro ofício comentou que não podia “deixar de repetir que os bispos praticaram um crime excluindo das Irmandades membros delas sem ser em virtude dos compromissos aprovados pelo poder civil, e fazendo-o eles no cumprimento de bulas não placitadas”. E concluiu: “suprimirei a palavra denominada religiosa – ou logo no primeiro período. A questão em si nada tem de religiosa”.¹⁵⁴

É relevante a inquietação de d. Pedro II com a terminologia *questão religiosa*. Ao afirmar que o conflito envolvendo os bispos de Pernambuco e do Pará era religioso, estaria incluindo no embate todos os integrantes da religião católica. No entanto, não era esta sua intenção. Apesar de também ser maçom, o imperador era católico e não tinha pretensão de

¹⁵¹ AN, IJJ¹¹ 42, fl. 148.

¹⁵² Através das pesquisas efetuadas no IHGB, descobri alguns telegramas que comprovam que a *Questão Religiosa* foi comentada por diferentes personalidades do Império e Instituições, por exemplo: o bispo do Rio de Janeiro d. Pedro Maria de Lacerda, o padre Seidl, a Associação Católica da Bahia, Associadas Boa Morte, Sociedade Católica Otaviano Abraca, etc. (todos os telegramas exprimiam a satisfação com a liberdade dos bispos). Cf. IHGB, lata 412, pasta 159 e IHGB, lata 412, pasta 143.

¹⁵³ *Apud*: João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 275. Grifo meu.

¹⁵⁴ João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 276 e 277.

entrar em choque com a Igreja, instituição que ainda com d. Pedro I havia contribuído para o reconhecimento da independência política do país e funcionava como a base de sustentação de seu governo. A solução sugerida para acabar com o mal-estar causado pela denominação seria designá-lo *questão dos Bispos*. Assim, o conflito não abrangeria toda a catolicidade, ficando restrito a dois atos isolados de bispos desobedientes às ordens do Estado. Mas, seu desejo parece não ter alcançado êxito pelo menos na província do Pará, pois mesmo anos após o conflito, d. Antônio ainda a chamava de *Questão Religiosa*.

2.5. A Questão Religiosa sob o olhar de d. Antônio de Macedo Costa

Se esta era a forma de pensar do imperador, não se pode dizer o mesmo da idéia que d. Antônio tinha da Questão Religiosa. E, é claro, que esta divergência de pensamento era absolutamente natural e até mesmo esperada. Pode-se dizer que era natural a existência destes dois pontos de vista para o mesmo conflito pelo fato de uma parte estar mais interessada em defender as doutrinas e manter suas convicções religiosas (d. Antônio), enquanto a outra estava mais preocupada com a manutenção das leis e de sua autoridade na sociedade (o imperador). E era esperada esta discordância de raciocínio, não somente pelos valores que de certa maneira distinguiam ambos, mas pelos rumos e proporções que tomaram a Questão Religiosa.

Logo no início deste conflito, o governo imperial constatou a impossibilidade de manter as suas resoluções sem a intervenção da Santa Sé, uma vez que era perceptível a intransigência de d. Vital em acatar as decisões administrativas da Coroa. Na realidade, este diocesano, e pouco tempo depois d. Antônio, estavam tentando seguir as determinações do Sumo Pontífice e, por isso, contrariavam as ordens do governo. Pensou-se, então, em enviar a Roma um diplomata experiente para defender as posições imperiais na Cidade Pontifícia. O diplomata escolhido foi Francisco Inácio de Carvalho Moreira, o barão de Penedo, que residia em Londres.¹⁵⁵

Pelas *Instruções* assinadas pelo visconde de Caravelas para esta missão, é possível perceber a dificuldade que o barão de Penedo teria em obter êxito, pois

a Cúria Romana [...] longe de dar-lhe [a d. Vital] os prudentes conselhos que o caso exigia e que de certo seriam ouvidos com respeito, virtualmente o animou e aos outros Prelados a persistirem no seu deplorável erro e na

¹⁵⁵ João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 229 e 230.

desobediência ainda mais deplorável com que provocam o poder temporal.
[...]

Não é difícil prever os extremos a que podem chegar os Bispos assim
animados e aconselhados pelo Chefe da Igreja.

A questão colocada pelo visconde de Caravelas parecia a seguinte: como o barão de Penedo iria convencer o Sumo Pontífice dos erros cometidos pelos bispos durante a Questão Religiosa, quando na verdade as suas ações eram estimuladas por este representante superior da hierarquia humana católica? Era provavelmente neste fato que residia a complexidade da *missão Penedo*. Mas, mesmo assim era preciso prosseguir com as *Instruções*, onde se lia que

o governo bem conhece a gravidade da luta que eles provocam, mas não deve e não há de consentir que a constituição e as leis sejam anuladas pelo poder eclesiástico. *Ele deseja entretanto, não só que essa luta deixe de assumir proporções maiores, mas ainda que cesse quanto antes*, porque já tem perturbado a tranqüilidade pública e há de necessariamente causar maior perturbação.

[...]

Exponha V[ossa] Exc[elência] ao Cardeal Secretário, e mui particularmente a Sua Santidade, procurando ocasião de fazê-lo, tudo quanto aqui tem ocorrido; aponte os males que hão de resultar da continuação de atos tão irregulares e ilegais, e *procure obter que o Papa deixe de animar os Bispos na sua desobediência e, ao contrário, lhes aconselhe toda a conformidade com os preceitos da constituição e das leis e com as regras que têm sido sempre atendidas desde os tempos mais remotos nas relações da Igreja com o Estado*. Não se trata de uma questão individual ou de corporações, mas de uma questão de princípio. Devo prevenir a V[ossa] Exc[elência] de que o Governo ordenou o processo do Bispo de Pernambuco e, se for necessário, empregará outros meios legais de que pode usar embora sejam mais enérgicos, sem esperar pelo resultado da missão confiada ao zelo e às luzes de V[ossa] Exc[elência].

*Encarregando-o desta missão, não pensa ele suspender a ação das leis. É do seu dever fazer que estas se cumpram. O que o governo quer é acautelar a ocorrência de procedimentos mais graves.*¹⁵⁶

Esta é apenas a parte central das *Instruções*. A partir dela é possível perceber que o imperador não queria estabelecer um acordo com a Cidade Pontifícia. Seu objetivo não era buscar compreender as ações dos bispos, fazer concessões ou procurar saber o que pensava o Pontífice Romano a respeito da Questão Religiosa. Queria conseguir o seu apoio para conter o conflito, ajudando a evitar que este assumisse maiores proporções e colocasse em risco a integridade do Império.

¹⁵⁶ Francisco Inácio de Carvalho Moreira, barão de Penedo. *Missão Especial a Roma, em 1873*. Londres: Typographia de Abraham Kingdon e Ca., 1881, p. 3 a 5. Grifo meu.

Este propósito parece ter ficado claro para o barão de Penedo. Em sua publicação intitulada *Missão Especial a Roma*, afirmou

que não fui a Roma discutir com a Santa Sé o beneplácito imperial, ou obter do Papa o reconhecimento dessa prerrogativa da Coroa do Brasil; que não fui a Roma ostentar perante o Santo Padre os triunfos do Governo Imperial alcançados com outras medidas de maior estrondo para o orbe católico; que não fui a Roma propor transação alguma, sob qualquer forma ou condição, entre a Coroa e a Tiara; ou ilaquear a boa fé do Santo Padre, desonrando assim a Palavra Augusta que junto dele me havia acreditado.

O que me levou a Roma; o que teve em vista o Governo Imperial empregando o recurso diplomático; qual o pensamento dominante da missão; quais os fins a que ela se propunha; que limites lhe eram designados; todos estes quesitos estão perfeitamente respondidos sendo interrogadas as mesmas instruções.¹⁵⁷

O barão de Penedo não queria estabelecer com Roma nenhum acordo. Apenas desejava pôr em prática as exigências das *Instruções*, tal como havia previsto o visconde de Caravelas. Após longas discussões com Pio IX e com o seu secretário de Estado, o cardeal Antonelli, Carvalho Moreira conseguiu obter de Roma a graça pedida pelo Estado Imperial: o papa havia aceitado remeter aos bispos uma carta ordenando-os a levantar os interditos.

O que desejava, ou antes, o que precisava o Governo? Que o Papa aconselhasse os Bispos; que deixasse de animá-los (como se supunha) à desobediência das leis, fazendo cessar o conflito cujas conseqüências tanto se receavam? Era isso justamente o que nessa carta determinava o Papa. Conseguido o essencial, o meio era coisa secundária. Obrigado a levantar os interditos, e repreendido pelo Chefe da Igreja, *não podia sofrer o Bispo maior golpe pelo representante da missão.*¹⁵⁸

Interessante notar a satisfação com que o barão de Penedo noticia a vitória de sua missão em Roma. Para ele, pouco importava a forma como viria a resolução da Santa Sé. O essencial era que chegasse aos bispos d. Vital e d. Antônio a determinação papal que os obrigava a levantar os interditos impostos às Irmandades que possuíam representantes maçons. Assim, a sua *missão*, inicialmente fadada ao fracasso, superaria os prognósticos e atingiria os objetivos.

Todo o seu regozijo e os ofícios recebidos e enviados ao visconde de Caravelas foram registrados em seu livro *Missão Especial a Roma*, divulgado em 1881. Note-se que neste período a *Questão Religiosa*, como conceito de um conflito que envolveu dois bispos

¹⁵⁷ Francisco Inácio de Carvalho Moreira, barão de Penedo. *Missão Especial a Roma...*, p. 8.

¹⁵⁸ Francisco Inácio de Carvalho Moreira, barão de Penedo. *Missão Especial a Roma...*, p. 39. Grifo meu.

ultramontanos, a Maçonaria e o Estado, já havia terminado. Mas esta publicação fez acender em d. Antônio o desejo de tornar pública a sua opinião a respeito do conflito. Em 1886, publicou *A questão religiosa do Brasil, perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. Neste livro, ao tentar definir o embate no Brasil, rebateu os comentários do barão de Penedo, buscando provar que a Santa Sé não foi contra as ações dos bispos durante a Questão Religiosa.

Encaminhando o raciocínio do que compreendia ser a Questão Religiosa, definição fornecida nas páginas finais de sua introdução, d. Antônio propositalmente buscou explicar o significado das ações empreendidas por alguns eclesiásticos na sociedade. É claro que ao fazer isto, além de incluir-se, assumiu uma postura de defesa dos bispos que procuravam difundir os preceitos da religião católica romanizada no Brasil.

O que temos feito? Não sentimos constrangimento em dizê-lo. Queremos até proclamá-lo bem alto e claro, para desengano dos que sem razão nos têm combatido.

Nossa vida pública, há mais de um quarto de século, tem sido exclusivamente consagrada a defender e a propagar os princípios católicos, de que julgamos depender a grandeza moral, assim como a prosperidade material da nossa pátria.

Em outras palavras, d. Antônio depositava no fenômeno religioso a garantia da moralidade e prosperidade do Brasil. Em sua concepção,

[q]uanto mais livres são as instituições que a regem, quanto mais ampla a esfera de ação que a brandura de suas leis abre à iniciativa individual, *mais necessário torna-se*, segundo nossas convicções mais íntimas, *que se fortaleçam os princípios de fé, reguladores das consciências*.

Por isso mesmo que temos um país livre, devemos ter um país católico.¹⁵⁹

De que catolicismo d. Antônio fazia referência? Roque Spencer Maciel de Barros expôs que o “país legal”, em virtude da Constituição, revelava-se católico. Entretanto, o “país real”, composto indistintamente por todos que habitavam as províncias do Brasil, vivia à beira do que pressupunha as leis papistas.¹⁶⁰ Foi em sentido contrário ao catolicismo revelado por este “país real” que d. Antônio argumentou. Almejava um cristianismo “puro”; mas conforme observou Joseph Comblin, a “diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular [...] consist[ia] apenas nisto que os

¹⁵⁹ Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil, perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. Lisboa: Lullomant freres, 1886, p. VIII. Grifo meu.

¹⁶⁰ Roque Spencer M. de Barros. “Vida religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 373.

clérigos imagina[vam] que o seu cristianismo [era] puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não [tinham] problemática de ortodoxia nem de autenticidade”.¹⁶¹ Nas palavras de Cândido da Costa e Silva, o que na realidade existiam foram “apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana”.¹⁶² Este foi o caso de d. Antônio. Sua formação e relação com Roma fizeram-no acreditar na existência de um catolicismo sem influências do meio, conservado puro desde o momento de sua criação.

Assim, defendeu um catolicismo que fosse romano, que se traduzisse num “Cristianismo completo, com o seu complexo de dogmas invariáveis, de preceitos positivos, impostos à consciência em nome de Deus pela autoridade infalível da Igreja”. Seu desejo era que todos obedecessem às determinações papais, às resoluções do representante de Deus sobre a Terra – uma das formas como d. Antônio definia o papa. Somente assim, a liberdade pretendida para o país “não degener[aria] em licença”, em desregramento moral. E mais: somente com o apoio deste catolicismo romano, desta “fé católica”, que o Brasil poderia isentar-se do perigo de entrar em completa decadência.

Mas uma sociedade como a nossa, nova, flutuante, sem tradições, mal constituída ainda, assente sobre bases que o tempo ainda não cimentou, invadida já e minada de todos os lados por tanta impiedade, tanto materialismo, tanto enervamento sensual, – achaques de que adoecem civilizações decrépitas, – não pode, perdido o apoio que ainda tem na fé católica, resistir por muito tempo à dissolução e à ruína.

A idéia foi expor que a sociedade brasileira, ainda em vias de construção de suas tradições, poderia entrar em declínio caso a religião católica, apoio do Estado, deixasse de ser considerada a religião oficial do país, uma vez que se abriria espaço para a “incredulidade” e esta acabaria “perverte[ndo] os costumes, relaxa[ndo] os vínculos sociais e prepara[ndo] catástrofes”. Portanto,

para viver, para desenvolver-se, para atingir, como todos desejamos, um alto grau de cultura e assentar-se com honra entre os grandes povos livres e prósperos, *precisa o Brasil da Religião católica em que foi batizado.*

Esta é a idéia que queremos realizar, esta é a obra de nossa vida. Um livre pensador, um positivista, um protestante, um sectário de qualquer religião, poderá dizer, sem o provar jamais, que oramos sem razão; mas que oramos sem consciência, sem a certeza íntima do bem que estamos fazendo e pelo qual tudo temos sacrificado neste mundo, não, isso não permitimos que ninguém o diga, nem homem algum sisudo o dirá jamais.

¹⁶¹ Joseph Comblin. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968, p. 260.

¹⁶² Cândido da Costa e Silva. *Roteiro da Vida e da Morte...*, p. 14.

Esta consciência que d. Antônio afirmou ter e não admitir questionamentos contrários refletiu-se em seus atos, que foram praticados com a certeza de que estava buscando o bem da sociedade. Assim, justificou todas as suas ações durante a Questão Religiosa como uma luta em defesa do desenvolvimento e fortalecimento do catolicismo no Brasil. E fez isto com o propósito de resguardar o seu país de uma possível catástrofe, que acreditava poder acontecer após o desaparecimento da doutrina religiosa que defendia no país. Por isso, comentou o seu desejo e o de outros bispos para a nação.

Queremos, pois, que vingue, que vigore, que floresça o Cristianismo católico nesta nossa cara pátria brasileira. Queremo-lo colocado, como princípio de vida, bem na gema de suas instituições sociais[,] civis e políticas; queremo-lo como sustentáculo às nossas leis impotentes, à autoridade pública e doméstica desmaiadas e sem prestígios; queremo-lo como remédio à descrença que nos mata, ao parasitismo que nos atrofia, ao sensualismo que nos devora, ao desrespeito que nos assoberba; queremo-lo como um dique oposto às paixões revolucionárias que já fremem impacientes, e estarão daqui a pouco desencadeadas, vingando tantas injustiças e tantos desacertos acumulados no passado com outros desacertos e com outras injustiças ainda maiores para o futuro.

Queremos o Catolicismo, *não um Catolicismo deturpado, de mascarada*, religião só composta de exterioridades hipócritas, acompanhada de indecentes saturnais e de sacrilégios que fazem gemer nossos templos; *mas um Catolicismo verdadeiro*, como ele é, *na plenitude de seus dogmas, de sua disciplina, de sua moral*. Quem pode achar mal que o queiramos assim?

Com esta pergunta (“Quem pode achar mal que o queiramos assim?”), d. Antônio forneceu bases para introduzir o assunto da expulsão dos integrantes maçons das Irmandades. Não admitia que em uma confraria existissem membros que também pertencessem à Maçonaria. E, para explicar melhor o porquê de sua intolerância com os maçons que freqüentavam as Irmandades, afirmou que “[t]odo chefe de uma comunhão religiosa, seja ela qual for, trabalha para *sustentá-la com a constituição interna que a ela é particular*, com suas crenças, com sua disciplina própria”. Com o catolicismo não poderia ser diferente.

Mas se todo chefe de uma comunhão religiosa procura conservá-la como ela é, segue-se que *tem ele direito de eliminar* de seus sectários, de seus templos, de seu culto, *todo o elemento estranho*, toda a corruptela condenada pelas doutrinas, pela disciplina de sua comunhão. É evidente.

E foi justamente isto o que ele fez: expulsou das confrarias, sem ao menos consultar o governo, aqueles que eram “estranhos”, que não seguiam os preceitos de sua religião. Afinal, acreditava que somente caberia à Igreja, enquanto instituição, o direito de se organizar segundo suas leis e tradições.

Um pouco mais adiante, d. Antônio corroborou a sua atitude de expulsar os maçons das Irmandades comparando-a com a função desempenhada pelo organismo humano de repelir as doenças que acometem o corpo.

Os organismos físicos repelem instintivamente os elementos perturbadores do jogo normal de sua vida. Mal lhes entra corpo estranho, dão rebote as forças vitais e acodem pressurosas ao ponto. É uma inflamação, dizem; é uma febre, é uma doença! Assim é para o vulgo; para o sábio é simplesmente um esforço saudável para expulsar o intruso e recuperar a saúde.

Se não é suficiente a reação, sobrevém inevitavelmente a morte.

Os corpos morais estão no mesmo caso. São dominados pela mesma lei, pelo mesmo instinto de conservação.

Em sua concepção, manter uma instituição com integrantes mistos, do ponto de vista religioso, seria o mesmo que admitir a existência de “uma aglomeração desordenada, efêmera” e não “uma instituição séria com intuítos firmes, com larga e harmônica ação no presente e abonos de dilatado porvir”. Assim, não percebia erro algum em determinar as expulsões, até porque o “s[enhor] Andrieux acaba de ser expulso pela maçonaria, porque a combatia e escarnejava, e ninguém dirá que a maçonaria não está em seu direito”.¹⁶³ E forneceu outro exemplo:

Se alguns católicos se introduzissem num templo protestante, e ao mesmo tempo que pretendessem ali dirigir as funções do culto, zombassem dos ministros, de sua autoridade, de sua doutrina, haverá homem de senso neste mundo que afirme não poderem eliminar os intrusos, nem manter a autonomia e regularidade de sua seita, sob pretexto que isso violaria a liberdade de consciência, e privaria cidadãos do legítimo uso de seus direitos?

Dessa forma, concluiu que somente à Igreja caberia o direito de “declarar se alguém está ou não nas condições de gozar as regalias outorgadas pela Igreja”, pois em “toda a comunhão religiosa essa questão interna é decidida pelos chefes da mesma comunhão, segundo as leis que a regem”. Como esta decisão era uma responsabilidade da Igreja, então, d. Antônio considerou absurda a atitude das Irmandades de recorrerem ao Conselho

¹⁶³ François-Guillaume-Jean-Stanislas Andrieux (1759-1833) foi advogado e autor teatral francês, revolucionário moderado em 1789, opositor da política autoritária de Napoleão, embora amigo de José Bonaparte, que escreveu alguns textos anti-clericais à moda de Voltaire. Ver http://fr.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Andrieux em 14/02/2009. Ao que parece, d. Antônio referia-se a Louis Andrieux, sobre o qual há pelo menos uma obra, que não pôde ser consultada, de Maurice Mouthier. *Un aventurier du XIX^e siècle: Louis Andrieux et les deux Aragon*. Lyon, Aléas, 2007. Cf. http://www.aleas.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=303&Itemid=2, em 14/02/2009.

de Estado para tentar levantar o edital de interdito que, posteriormente à expulsão dos maçons, foi lançado sobre elas. Afinal,

se de uma sinagoga, de uma mesquita, de um templo aqui estabelecido, fossem pelos respectivos chefes dessas seitas banidos alguns sujeitos por carecerem das qualidades exigidas, *qual dos excluídos lembrar-se-ia de recorrer ao Conselho de Estado* para recobrar as regalias próprias de um judeu, protestante ou maometano?

Como, pois, aplicar à Igreja o que seria absurdo aplicar a outra qualquer corporação?

Eis uma pergunta maliciosa. A partir dela, d. Antônio criticou a ação dos representantes do Estado que se reuniram para decidir se era cabível ou não o recurso impetrado à Coroa pelas Irmandades afetadas. Para ele,

[o] fato de privar a Igreja de certos privilégios seus a tais ou tais indivíduos, que não observam suas leis, é todo da economia interna do governo espiritual, e com isso nada tem que ver os magistrados seculares; pois estes não foram postos para dirigir as relações íntimas da consciência quanto aos deveres religiosos, mas simplesmente para regular as relações extrínsecas dos cidadãos segundo as normas da justiça.

Deste modo, a “proteção que dá o Estado à Igreja não o investe do direito de mudar-lhe as doutrinas e constituições por que ela se rege”.¹⁶⁴

Deve-se notar que a crítica feita por d. Antônio refletiu a busca pela autonomia da Igreja perante o Estado e não a defesa pela separação de ambas as instituições. Esta idéia veio a reforçar o que Hugo Fragozo chamou de “um grito de independência da Igreja em face do Estado”. Para Fragozo, a Questão Religiosa foi uma tentativa de auto-afirmação do Estado e uma busca de autonomia da Igreja. Parece consenso entre os historiadores que o Estado queria manter sua autoridade na sociedade e também que a Igreja estava buscando conquistar seu espaço, sua autonomia. Entretanto, a meu ver, o problema é a forma como se entende esta tentativa de independência da Igreja. Fragozo tende a limitá-la à negativa dos bispos em reconhecer as “prerrogativas imperiais”, como o *placet* e o recurso à Coroa. Em suas palavras, “tal reconhecimento envolveria uma dependência total da Igreja para com o Estado”.¹⁶⁵ Atrevo-me a dizer que esta fórmula é muito simplista. Concordo que a Igreja queria a sua independência, mas o fato de divulgar uma bula sem o beneplácito imperial ou não atender às resoluções do Conselho de Estado após a impetração do recurso

¹⁶⁴ Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil...*, p. VIII a XII. Todos os grifos que aparecem ao longo desta parte do texto foram feitos por mim.

¹⁶⁵ Hugo Fragozo. “A Igreja-Instituição”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil...*, p. 189 a 191.

à Coroa, não significa simplesmente que d. Antônio e d. Vital não quisessem reconhecer estas prerrogativas porque, ao admiti-las, estariam confirmando a completa dependência da Igreja ao Estado. É mais do que isto. Durante a Questão Religiosa a busca pela autonomia frente ao governo era uma tentativa de afirmação dos princípios católicos papistas. Todas as atitudes refletiam a tentativa de fortalecer a Igreja Católica e de centralizá-la em Roma. Era necessário conquistar a autonomia para que a Igreja não se enfraquecesse, para que o papa pudesse intervir e/ou manter o controle sobre todas as dioceses através de suas bulas e Cartas Apostólicas e, assim, reconquistar o prestígio e o poder perdidos durante a *questão romana*. Fato muito mais simples de se alcançar sem o controle direto do Estado.

E não é difícil perceber nas atitudes de d. Antônio a comprovação do que expus anteriormente. Quando determinou a expulsão dos maçons e a interdição das Irmandades, não pediu nenhuma autorização ao Estado. Defendia a idéia de que esta competência era exclusivamente da “economia interna do governo espiritual”, ou seja, começava a acreditar que somente à Igreja caberia a faculdade de empregar ou não uma determinada lei. Para ele, o que tinha feito com as Irmandades era a aplicação da prescrição papal condenatória das sociedades secretas. Aliás, ele explicou que “desde 1738” este ato reprovativo à Maçonaria vigorava entre os cristãos e era “mantida, confirmada por numerosas Constituições Apostólicas”. Dessa forma, insistia em se negar a obedecer ao Conselho de Estado, mantendo firme sua posição de combate aos que professavam os preceitos maçônicos. Afinal, o “Catolicismo romano exclui de seu grêmio as sociedades secretas e maçônicas, considerando-as como contrárias a seus dogmas, a seus preceitos, à sua autoridade”. Mas, o que isto tem a ver com a autonomia da qual falei? Tudo. Primeiro, porque d. Antônio tinha consciência dos acontecimentos que assolavam a Itália e, em especial, o papa Pio IX (vide, acima, os comentários à Carta Pastoral de 1861). Segundo porque ele defendia o “catolicismo romano”, aquele voltado para a obediência às regras estabelecidas por Roma. Terceiro porque se dispunha a cumprir uma única norma que valia para todas as Igrejas Católicas do mundo (um dos princípios da centralização papal, da unificação que visava fortalecer o catolicismo). Assim, ignorar a resolução que a Irmandade obteve com o recurso à Coroa era o mesmo que revelar *consciência* às leis de sua doutrina e afirmar a autonomia da Igreja perante o Estado, demonstrando-se obediente aos preceitos de sua religião, ao papa e ao seu propósito de centralização e de fortalecimento do catolicismo. Por isso, d. Antônio dizia que

[n]ós, Bispos Católicos, por isso mesmo que o somos, devemos, pois, aceitar esta lei, como todos os dogmas e preceitos que constituem a economia interna de nossa Igreja. Querer que fôssemos Bispos católicos recusando crer nos dogmas da Santíssima Trindade e da Encarnação, não fora menos absurdo do que querer que o fôssemos negando um ponto da disciplina universal do Catolicismo.

Ou católicos, ou não. O contrário seria uma ridícula impostura. Todos nos desprezariam, como uns tristes hipócritas, como uns entes parvamente inconstantes, se, para agradar a quem quer que seja neste mundo, impuséssemos tão horrendo trato à nossa consciência.

Pelo exposto depreende-se que d. Antônio exigiu a firme convicção dos fiéis brasileiros: ou assumiam verdadeiramente o catolicismo, aceitando e seguindo o que era especificado pelas leis de sua Igreja, ou então não poderiam se dizer católicos. O que não era possível era afirmar-se católico, mas não seguir os preceitos de sua religião.

Trazendo esta idéia de ser “católico” para a Questão Religiosa, percebe-se que d. Antônio quis assumir sua condição religiosa. Ele percebeu a participação de maçons nas Irmandades, lembrou-se das resoluções papais que condenavam a Maçonaria e determinou a expulsão dos maçons. Queria ser “católico”, deixando de fingir que nada estava acontecendo. Ainda mais, quando na concepção de d. Antônio a Maçonaria estava partindo para um declarado ataque à Igreja Católica no Brasil. Para ele, a Questão Religiosa somente ocorreu por causa das ações empreendidas pela Maçonaria brasileira. Ela teria sido a responsável em começar a discórdia entre ambas as instituições. Isto porque, em 1872, “por ocasião da suspensão de um Padre maçom no Rio de Janeiro, fez ela grande estrondo nas lojas, resolveu atacar com todas as suas forças o Catolicismo romano, e travou logo contra ele, em campanha rasa e de viseira erguida, o mais encarniçado combate”. Entre outras provocações, d. Antônio citou uma que pode ser considerada o ponto fundamental para a abertura do conflito no Pará: a declaração oficial feita aos bispos por representantes maçons de que estavam “nas Igrejas, dentro mesmo delas, dirigindo as funções do culto, senhora das chaves do tabernáculo, dos vasos e paramentos sagrados, com os Padres e até Vigários, como caixeiros seus e sob suas ordens”. Assim, pensou não restar outra solução para os bispos senão

remover do Santuário, onde governam, onde têm incontestável autoridade, esta corruptela, este abuso intolerável, estranho, inaudito em todo o mundo, de confrarias piás dirigidas pelos principais maçons, os mais ardentes na luta contra o Papa, contra o Episcopado, contra a disciplina e os dogmas mais sagrados da Religião católica.

Com que direito a maçonaria, que em todas as partes do mundo tem horror ao cheiro do incenso, e vive completamente retirada das sacristias e do

interior dos templos católicos, pretenderia entre nós aí acastelar-se para dirigir nosso culto, quando nós a deixamos tranqüila, adorando o seu Arquitecto no interior dos templos de Hiram?

Como uma última crítica à ação do Estado de favorecer as Irmandades que possuíam maçons, afirmou que

[n]o nosso Brasil, porém, com uma Carta que impõe ao governo a obrigação de sustentar e defender a Religião Católica Apostólica Romana, Carta que ainda se diz vigente, cujo artigo 5º não foi ainda por certo abolido, pensou-se de outro modo. *O poder público esposou a causa das irmandades rebeldes e da maçonaria, deu-nos ordens a que não podemos em consciência obedecer, porque a obediência, no caso, importaria o reconhecimento da maçonaria como sociedade lícita, como sociedade compatível com a nossa Igreja e até favorável a ela; porque a obediência, no caso, importaria a anulação dos direitos da Igreja que devemos manter invioláveis em face dos poderes políticos.*

Por isso,

com a maior tristeza de nossa alma, nós que reconhecemos e acatamos, mais que ninguém, a Majestade do poder; nós, cujos votos mais ardentes são pela conservação do trono e felicidade do Estado; nós que daremos sempre aos nossos concidadãos o exemplo de submissão às legítimas ordens dos magistrados da nação, tivemos de dizer-lhes: *Não podemos obedecer-vos, violaríamos a nossa consciência e as leis da Religião que professamos!*¹⁶⁶

Esta desobediência custou a d. Antônio a condenação a quatro anos de prisão com trabalhos forçados. Num longo trecho, porém essencial por demonstrar o que pensava a respeito de sua condenação, comentou:

Aonde está aqui o crime? Que código há neste mundo que puna com o encarceramento e outras penas gravíssimas uma autoridade, só porque ela defende a sua jurisdição contra a invasão, real ou presumida, de outra autoridade?

Pode haver um erro; há sempre um conflito lamentável; um crime nunca.

Se a nossa lei zela tanto a liberdade do cidadão a ponto de investi-lo do direito de resistir com a força às ordens ilegais, como poderá castigar e castigar rigorosíssimamente [sic] a autoridade pública, que, a impulsos de sua consciência, *resiste passivamente* no sentido de manter ileso, não já o seu particular, mas o direito público de uma corporação reconhecida e garantida pelo Estado?

[...]

Estava reservado a estes nossos tempos de fofo liberalismo constitucional e parlamentar, a estes nossos tempos em que tanto se preconizam os direitos do cidadão, a liberdade de consciência, o libérrimo exercício de todos os cultos, esmagar dois Prelados católicos, como dois grandes facínoras, só por

¹⁶⁶ Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil...*, p. XII a XV. Da mesma forma que a nota de rodapé nº 45, todos os grifos que aparecem ao longo desta parte do texto foram feitos por mim.

terem, em conformidade com as leis da Igreja católica, tomado providências para regular a administração dos templos e restabelecer a boa ordem nas funções religiosas.

Não, a sentença do Supremo Tribunal não feriu dois bispos; feriu o Pontificado, feriu a disciplina do Catolicismo, feriu a consciência e a fé!¹⁶⁷

Nesse trecho é notável que na concepção de d. Antônio a condenação foi injusta, pois “[n]ão o há, não o pode haver [crime], sem intenção, sem consciência de o cometer. Houve unicamente um conflito doloroso entre as prescrições canônicas e as civis, entre a consciência do Episcopado e as ordens do governo”. Assim, definiu o que para ele teria sido a Questão Religiosa.

Entretanto, antes de concluir cabe uma última pergunta: afinal, a partir de que estaria sendo formada esta consciência que inúmeras vezes d. Antônio comentou não querer ferir e nem trair? Não há uma resposta de d. Antônio sobre esta questão. Entretanto, os fatos apontam para o fortalecimento do cristianismo através das políticas ultramontanas empreendidas pelo papa Pio IX. É evidente que resoluções deste Sumo Pontífice no Vaticano, por vezes intolerantes aos que faziam objeção ao catolicismo, influenciaram algumas de suas atitudes e também as de d. Vital. Daí explica-se a extrema necessidade de d. Antônio em não se permitir obedecer ao Conselho de Estado quando lhe determinou a suspensão dos interditos, por não querer entrar em conflito com a sua *consciência*. Conhecia perfeitamente as prescrições de sua doutrina quanto à condenação da Maçonaria e não podia negar que era “católico”, amargurando no futuro a culpa de não tê-las cumprido. Desta forma, o termo Questão Religiosa parecia ter sentido para d. Antônio. Para ele, a questão não se resumia a um conflito entre dois bispos e o Estado, como pretendia subentender o imperador com a expressão “questão dos bispos”, mas a um confronto mais amplo, que envolvia as leis da Igreja e as do governo. Dito de outra forma, repetindo a definição de d. Antônio, a Questão Religiosa traduzia-se em “um conflito doloroso entre as prescrições canônicas e as civis, entre a consciência do Episcopado e as ordens do governo”.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil...*, p. XVI e XVII. Neste momento, os grifos que apareceram na citação foram copiadas do livro escrito por d. Antônio.

¹⁶⁸ Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil...*, p. XV.

Capítulo 3

A primeira fase da *Questão de Nazaré*

No jornal *A Boa Nova* foram encontrados dois exemplares contendo referências sobre a *Questão de Nazaré*, cada qual com uma seção editorial designada de “História fiel dos acontecimentos que se prendem à questão de Nazaré”. Nesses impressos, os redatores – os cônegos João Tolentino Guedelha Mourão, José Lourenço da Costa Aguiar, Luiz Barroso de Bastos e José de Andrade Pinheiro – narraram em duas partes os incidentes “ligados à questão chamada de Nazaré”. Na primeira, sem título (apenas indicada com o numeral **I**), comentaram os acontecimentos que contemplavam a sua fase inicial, a pretensão “estólida de suprimir-se a autoridade episcopal [da] direção e fiscalização do culto divino”; a exibição de quadros “indecentes” no pavilhão de Flora; a entrada de pessoas na Ermida de Nazaré, fechada ao público por ordens de d. Antônio; etc. Na segunda, além da colocação do numeral **II**, atribuíram o título de “Origem anárquica, cismática e ilegal da diretoria nazarena formada em 1877”. Pelo título, pode-se perceber que a discussão dos redatores tinha por referencial a formação da diretoria eleita em 1877 para assumir a solenidade de Nossa Senhora de Nazaré no ano vindouro.¹⁶⁹

Em meu entender, esta questão nazarena apareceu em 1877 como conseqüência de conflito anterior, ou seja, da *Questão Religiosa*, que se desenvolveu na província do Pará a partir da interdição das Irmandades por d. Antônio. É difícil precisar com detalhes o que aconteceu no Pará após 17 de setembro de 1875, data em que d. Antônio e d. Vital, a contragosto de d. Pedro II, receberam a anistia. Na maioria dos livros, a história desses dois bispos parece terminar com a concessão do perdão pelo imperador. Poucos foram os historiadores que estenderam suas pesquisas aos anos posteriores a este episódio. Na lista desses poucos estudiosos encontram-se Ernesto Cruz e Roque Spencer Maciel de Barros.

O estudo desenvolvido por Ernesto Cruz tornou-se de certo modo vital para este trabalho. A partir dele, foi possível compreender a trajetória de d. Antônio após a anistia. Mesmo retratando-a em poucas linhas, Cruz deixou claro que após ter recebido o perdão

¹⁶⁹ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1) e AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74, fl. 1), respectivamente.

do imperador, este bispo foi para a Bahia, sua terra de origem, depois seguiu para Belém e, por fim, partiu para a Europa, local onde permaneceu até 1877. Ou seja, em um curto espaço de tempo fixou-se em três localidades. E, quando voltou, em uma data ainda não identificada (mas, não há dúvidas que em 25 de outubro de 1877 ele já se encontrava no Pará), fez estourar “a questão com a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré”, ou simplesmente a *Questão de Nazaré*. Com isto, consegue-se entender o porquê da desavença somente ter-se iniciado em 1877.¹⁷⁰

Roque Spencer Maciel de Barros, apesar de limitar a análise ulterior à anistia dos bispos a uma carta circular pontifícia, realizou um estudo que pode ser considerado de grande valia para a compreensão de parte deste ensaio. Em seu trabalho, comentou a importância da encíclica *Exortae in ista*, última circular a ser remetida por Pio IX aos bispos do Brasil. Com data de 29 de abril de 1876, esta encíclica renovou o ato proibitivo da participação dos cristãos nas Lojas Maçônicas, sob pena de excomunhão imposta pela autoridade suprema da Igreja Católica (“não descuidamos de declarar novamente nesta ocasião que todas as sociedades maçônicas [...] são proscritas e golpeadas pelas constituições e pelas condenações apostólicas, e que quantos desgraçadamente se inscreverem nas mesmas seitas incorrem por isso na mais grave excomunhão – providência reservada ao romano pontífice”¹⁷¹). Tal ato foi percebido por Maciel de Barros como a demonstração de que “nada se resolvera com a questão religiosa”.

Antes de d. Antônio e d. Vital serem anistiados, o papa Pio IX enviou uma carta, com data de 9 de fevereiro de 1875, ao imperador d. Pedro II prometendo-lhe que tornaria nulos os interditos lançados a algumas Igrejas tão logo esses prelados diocesanos fossem libertados da prisão. Mas, conforme apontou Maciel de Barros, o levantamento dos interditos não significou a “exclusão da Maçonaria brasileira das condenações apostólicas”.¹⁷² Provavelmente, Maciel de Barros baseou esta conclusão no trecho da encíclica onde havia a afirmação de que,

tendo sido suspensos, com a nossa autoridade e com decisões apontando para a salvação dos pecadores, os interditos nos quais nestas regiões haviam sido submetidas algumas Igrejas e comunidades, compostas em grande parte de seguidores da maçonaria, *foi retirada daí motivação para difundir por entre as pessoas a convicção que a sociedade maçônica presente nessas regiões estava excluída das condenações das regiões apostólicas* e, portanto,

¹⁷⁰ Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 230.

¹⁷¹ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 330.

¹⁷² Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 422 e 423.

que as pessoas que aderissem à seita podiam tranquilamente fazer parte da comunidade dos cristãos piedosos. Todavia, quanto *essas opiniões estejam distantes da verdade* e do nosso modo de sentir é demonstrado com clareza seja pelos atos que recordamos antes, seja pela carta escrita ao sereníssimo imperador dessas regiões no dia 9 de fevereiro de 1875, na qual, enquanto garantíamos que seria revogada a interdição imposta sobre algumas Igrejas dessas dioceses, se vós, veneráveis irmãos, mantidos injustamente no cárcere no Pará e Olinda, fôsseis postos em liberdade; acrescentamos, no entanto, uma reserva e uma precisa condição, isto é, *que os seguidores da maçonaria fossem removidos dos encargos que ocupavam nas comunidades*.¹⁷³

Se for pensar que uma das discussões principais da Questão Religiosa foi a presença de maçons nas Irmandades e de católicos (inclusive padres) na Maçonaria, está correta a afirmação de Maciel de Barros de que com este conflito nada se resolveu. Mesmo após a Questão Religiosa, a Maçonaria continuou a ser alvo das condenações proferidas pelo Sumo Pontífice. Como se observa na citação do fragmento da encíclica *Exortae in ista*, o papa deixou claro que a suspensão dos interditos não excluiu as sociedades maçônicas espalhadas pelo Brasil das censuras canônicas; e que os adeptos desta “seita” deveriam ser destituídos dos cargos que exerciam na sociedade. Disto se pode concluir que a Questão Religiosa chegou ao seu término em 1875, mas não solucionou o seu problema fundamental: a desavença entre a Igreja Católica e a Maçonaria. E esta constatação revela-se importante para a compreensão deste estudo. A falta de um acordo entre as partes não permitiu que fosse efetuado o encerramento da dissensão. Ela mais uma vez, como antes da Questão Religiosa (ápice da tensão), voltou a se ocultar, ficando pronta para eclodir a qualquer momento. Só que agora, as Irmandades paraenses (reduto de alguns maçons) demonstravam-se fortalecidas, sobretudo porque tinham como aliado o jornal *O Liberal do Pará* que, na visão do jornal diocesano *A Boa Nova*, poderia ser qualificado como “hostil ao Bispo”.¹⁷⁴

Um último ponto a ser observado na análise da encíclica *Exortae in ista* feita por Maciel de Barros completa a idéia de que os problemas não foram resolvidos com o fim da Questão Religiosa. Nesta encíclica, Pio IX afirmou a necessidade de serem promovidas reformas nos Estatutos das Irmandades e em “tudo o que nelas há de irregular e incongruente nesta parte”.¹⁷⁵

¹⁷³ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 329 e 330 (grifos meus).

¹⁷⁴ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74, fl. 1).

¹⁷⁵ Roque Spencer M. de Barros. “A questão religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 422.

Durante a Questão Religiosa, as Irmandades que não aceitaram expulsar os integrantes maçons de seus recintos foram interditadas pelos bispos ultramontanos d. Antônio e d. Vital. O ataque às Irmandades chegou aparentemente ao fim com a anistia dos preladados diocesanos, com o acordo estabelecido na carta de 9 de fevereiro de 1875 (“garantíamos que seria revogada a interdição imposta sobre algumas Igrejas dessas dioceses, se vós, veneráveis irmãos, mantidos injustamente no cárcere no Pará e Olinda, fôsseis postos em liberdade”). Digo aparentemente porque os interditos foram levantados, mas a paz não foi totalmente restabelecida entre a Igreja e esta Instituição. E prova disto esteve em duas ações distintas, porém complementares: a primeira delas foi a representação escrita de Pio IX na encíclica *Exortae in ista* de que “achamos urgente que os estatutos das mencionadas comunidades [... fossem] redigidos segundo a correta ordem, e tudo o que neles estiver fora da norma e incongruente por qualquer aspecto seja perfeitamente conformado às regras da Igreja e da disciplina canônica”. Ou seja, o papa almejava que as Irmandades sem Estatuto o redigissem de acordo com as normas da Igreja e que as seguidoras de um regulamento adequassem aos princípios católicos “tudo” o que se encontrava fora dos padrões religiosos. É óbvio, que ao determinar a reforma nos Estatutos, estava tentando frear a autoridade dos responsáveis pelas Irmandades (“deplor[o] o abuso do poder da parte dos que presidem as já mencionadas comunidades”) e, assim, cultivando os motivos para o aparecimento da discórdia.

A segunda ação surgiu no Pará como desdobramento da encíclica *Exortae in ista*. Disto se explica o porquê da afirmação de ser o seu complemento. Um pouco mais de um ano após a publicação desta encíclica, em 20 de junho de 1877, d. Antônio estabeleceu uma portaria, na qual buscava promover reformas na administração das festividades religiosas. Sua atitude revelou a tentativa de executar a ordem do Sumo Pontífice de adequar os Estatutos às normas da Igreja. Somente como informação adicional, a maioria das solenidades feitas em honra aos santos era organizada por representantes vinculados às Irmandades. Mexer na organização das festas, então, foi o mesmo que alterar seus *Compromissos*. No caso da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, essa idéia se enquadra perfeitamente. Responsáveis pela promoção das comemorações a Nossa Senhora sob o título de Nazaré, a mesma que atribuiu nome a sua associação, os dirigentes diziam respeitar um dos artigos de seu Estatuto que previa a eleição de diretores para a festa. Com a portaria, mais adiante especificada, essa rotina foi interrompida e as Irmandades

começaram a ser submetidas ao domínio dos sacerdotes locais, do bispo d. Antônio e, enfim, da Igreja Católica.

Dessa forma, o que temos com a exposição da *Questão de Nazaré* é a certeza de que os problemas, conforme observou Maciel de Barros, não foram resolvidos durante a *Questão Religiosa*. E, por isso, acabaram desabrochando novamente em 1877, após a publicação de um artigo *bem lançado*, detalhado no item 3.1 deste capítulo. De tudo o que foi exposto, o que se pode afirmar no momento é que este conflito nazareno confronta-se com as idéias expostas por Carvalho Moreira, o barão de Penedo, em seu livro *Missão Especial a Roma* de que “felizmente a revolta cedeu lugar à ação da lei; pacificou-se por uma anistia, e o culto religioso foi prontamente restituído pelo Papa à sua antiga regularidade. A agitação moral desapareceu, as paixões acalmaram-se, e tudo voltou, como se nada tivesse havido, ao sossego anterior a tão inesperada perturbação”.¹⁷⁶

Terá acontecido tudo da forma especificada pelo barão de Penedo? Será que realmente “as paixões” se acalmaram e as coisas voltaram a sua normalidade? Vejamos o que aconteceu na província do Pará.

* * *

O que o jornal diocesano *A Boa Nova* chamou de primeira fase da *Questão de Nazaré*, na realidade, foi o conflito gerado em 1877 entre d. Antônio e alguns diretores da Irmandade durante a solenidade em honra a Nossa Senhora de Nazaré. Mas como este conflito teve início? Em 25 de outubro de 1877, o jornal *Diário de Belém* divulgou um artigo, no qual um articulista não identificado narrava os episódios que tinha ouvido se passar no pavilhão de Flora. Bastou esta publicação e a confirmação do padre João Simplício, vigário de Nazaré, de que “representações indecorosas” tinham sido expostas ao público para que d. Antônio proibisse as atividades religiosas da festa.

Neste mesmo dia, à noite, o conflito chegou ao auge. O povo ou alguns homens (não é possível precisar, pois há várias versões), entrou na Ermida, tocou os sinos, acendeu as velas e entoou a ladainha de Nossa Senhora. Por um lado, houve a acusação de d. Antônio sobre a participação de alguns diretores nesta *paródia*. Por outro lado, os diretores acusados tentaram se defender divulgando um artigo no jornal *O Liberal do Pará*. Entretanto, após um acordo, d. Antônio restituiu a parte católica da festa.

¹⁷⁶ Roque Spencer M. de Barros. “Vida religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 371 (grifos meus).

Tendo esclarecido superficialmente o que se entendeu pela primeira fase da *Questão de Nazaré*, vamos agora compreender os seus detalhes.

3.1. A diretoria da festa em 1877

Na Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, era costume a realização anual de eleições para a nova *diretoria* que ficaria responsável pela festa de Nazaré no ano vindouro, conforme o previsto em seu estatuto (“anunciou o irmão juiz que na forma do art. 4º do compromisso se ia proceder à eleição”). No ano em estourou a *Questão de Nazaré* (1877), os homens eleitos em 1876 organizavam esta solenidade. Quem eram estes homens? Que cargos ocupavam? É o que se pretende explicitar neste momento.

Lançar um olhar sobre os homens que formavam esta diretoria, requereu primeiramente a busca pela composição da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré em 1877. Isto porque, não foram encontrados registros que assinalassem claramente os nomes dos que constituíam a diretoria em questão. Assim, foi necessário descobrir os que atuavam na Irmandade, para depois conseguir apontar quem eram os *festeiros*. Para o início desta investigação, foi de suma importância uma edição do jornal *O Liberal do Pará*.

No jornal *O Liberal do Pará* de 25 de setembro de 1879, havia uma coluna chamada “Questão do dia” que trazia a transcrição de uma ata de eleição da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré redigida em 1877. Nesta ata, o secretário Cantidiano de Souza Azevedo relatou que após a reunião no “consistório da igreja”, foram escolhidos os responsáveis para a festa de Nazaré de 1878. Assim, listou o nome dos eleitos e reservou o final da ata para a assinatura dos que participaram da eleição.¹⁷⁷ Como temporariamente não se faz necessário o nome dos escolhidos, a **Tabela I** foi construída apenas com a relação dos eleitores de 1877.

¹⁷⁷ BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1.

Tabela I:

Eleitores da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré em 1877

| # | NOMES |
|----------|--|
| 1 | Abel Augusto César de Araújo |
| 2 | Antônio Xavier da Silva Leite Júnior |
| 3 | Armindo P. Ribeiro |
| 4 | Augusto César Gurjão |
| 5 | B. A. Antunes |
| 6 | Bartholomeu Abreu de Lima Menezes Júnior |
| 7 | Benjamin T. Martins Ferro |
| 8 | Cantidiano de Souza Azevedo |
| 9 | Francisco Cardoso Barata |
| 10 | Fulgêncio da Motta Marques |
| 11 | Henrique João Cordeiro |
| 12 | Jayme Pombo Brício |
| 13 | João Crisóstomo da Matta Bacellar |
| 14 | João Ignácio Pereira da Motta |
| 15 | João Raulino de Souza Uchôa |
| 16 | Joaquim Antônio Lopes Martins |
| 17 | José Joaquim da Gama e Silva |
| 18 | Manoel da Motta Marques |
| 19 | Manoel Pereira de Figueiredo |
| 20 | Marcos Egydio Pereira da Serra |
| 21 | Miguel Lúcio de Albuquerque Mello Filho |
| 22 | Ricardo José da Cruz |
| 23 | Samuel José de Oliveira e Silva |
| 24 | Vicente Baptista da Miranda |
| 25 | Vicente Ruiz |

Fonte: BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1.

Note-se que na **Tabela I** foram listados os nomes de 25 homens (não havia a indicação de nenhuma mulher) em ordem alfabética, uma opção cuja finalidade foi facilitar a localização dos organizadores. Dentre os arrolados, segundo a ata de eleição, encontravam-se os promotores do evento, sendo um juiz – presidente da eleição –, diretores, um tesoureiro, um secretário e 18 “irmãos”, como assim eram chamados todos os que integravam a Irmandade, mas palavra que, neste caso, estava simbolizando aqueles que participavam da eleição sem ocupar uma função específica na solenidade de Nazaré. Ao final da ata, Cantidiano de Souza Azevedo assinou como secretário, função que acumulava

também na diretoria da festa. Com isso, descobriu-se facilmente um dos *festeiros*. E os demais, que cargos ocupavam? Quem era o juiz, o tesoureiro e os “diretores” da festividade? Ou ainda, quem eram os 18 irmãos pertencentes à Irmandade de Nazaré?

Durante a investigação, outro documento serviu para a descoberta de mais um integrante da diretoria. O jornal *A Boa Nova* trazia em sua *História fiel dos acontecimentos que se prendem à questão de Nazaré*, o comentário de que se duvidava da autenticidade de um boletim, espalhado na cidade em 27 de outubro de 1877 pela Irmandade de Nazaré, porque não havia nele a assinatura do “Sr. Antunes (juiz da festa)”. Neste instante, o teor do boletim não se faz importante para esta análise. Somente este comentário do jornal diocesano é suficiente para confirmarmos que B. A. Antunes (o “Sr. Antunes”) ocupava a função de juiz da festividade de Nazaré.¹⁷⁸ Sendo assim, mais uma função foi desvendada.

Ao final deste boletim reclamado no jornal *A Boa Nova*, havia a assinatura dos responsáveis pela sua produção, sendo eles: João Raulino de Souza Uchôa, Antônio Xavier da Silva Leite Júnior, Cantidiano de Souza Azevedo, Benjamim T. Martins Ferro, Ricardo José da Cruz e Bartholomeu Abreu de Lima Menezes Júnior.¹⁷⁹ O que se pretende inferir com esta afirmação é que tirando Cantidiano de Souza Azevedo, que já sabemos o cargo que ocupava, os demais preenchiam as funções de tesoureiro e de diretores da solenidade de Nazaré. E mais, retirando o cargo de tesoureiro, sabemos que no grupo dos *festeiros* havia a presença de quatro diretores. Lamentavelmente, estas foram as últimas descobertas realizadas. Se fosse encontrado o nome do tesoureiro, a diretoria estaria completa. Entretanto, esta carência não impossibilitou a formação da **Tabela II**.

¹⁷⁸ Em toda documentação pesquisada, não foi possível descobrir o nome do juiz Antunes, já que aparece sempre abreviado.

¹⁷⁹ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

Tabela II:
Relação dos cargos ocupados

| Nome | Função |
|--|-----------------------|
| Abel Augusto César de Araújo | — |
| Antônio Xavier da Silva Leite Júnior | diretor ou tesoureiro |
| Armindo P. Ribeiro | — |
| Augusto César Gurjão | — |
| B. A. Antunes | juiz |
| Bartholomeu Abreu de Lima Menezes Júnior | diretor ou tesoureiro |
| Benjamin T. Martins Ferro | diretor ou tesoureiro |
| Cantidiano de Souza Azevedo | secretário |
| Francisco Cardoso Barata | — |
| Fulgêncio da Motta Marques | — |
| Henrique João Cordeiro | — |
| Jayme Pombo Brício | — |
| João Crisóstomo da Matta Bacellar | — |
| João Ignácio Pereira da Motta | — |
| João Raulino de Souza Uchôa | diretor ou tesoureiro |
| Joaquim Antônio Lopes Martins | — |
| José Joaquim da Gama e Silva | — |
| Manoel da Motta Marques | — |
| Manoel Pereira de Figueiredo | — |
| Marcos Egydio Pereira da Serra | — |
| Miguel Lúcio de Albuquerque Mello Filho | — |
| Ricardo José da Cruz | diretor ou tesoureiro |
| Samuel José de Oliveira e Silva | — |
| Vicente Baptista da Miranda | — |
| Vicente Ruiz | — |

Fonte: AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1); BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1.

Observe-se que a **Tabela II** foi composta por todos os que participavam da Irmandade de Nazaré em 1877. As funções de juiz e de secretário, por não se constituírem em objetos de dúvidas, foram relacionadas aos nomes identificados. Como “diretor ou tesoureiro” foram listados todos os que poderiam ocupar qualquer um dos dois cargos. Por fim, os indicados com um traço, não possuíam uma função específica, mas tinham a sua importância para a festa de Nazaré (possuíam direito de voto na decisão da diretoria). Assim, a partir da **Tabela II**, da ata divulgada no jornal *O Liberal do Pará* e da informação

obtida no jornal *A Boa Nova*, podemos concluir que a diretoria da festa de Nazaré era formada por *um* juiz (B. A. Antunes), *um* secretário (Cantidiano de Souza Azevedo), *um* tesoureiro e *quatro* diretores. A composição desta diretoria somada aos 18 “irmãos” nos fornece corretamente um total de 25 homens, a mesma quantidade percebida através da contagem dos nomes expostos nas tabelas.

Entretanto, durante as buscas pelos nomes e cargos dos integrantes da Irmandade de Nazaré, novas informações apareceram. A partir de edições do jornal *O Liberal do Pará* de 1878 e de alguns dicionários bio-bibliográficos tornou-se possível estruturar a **Tabela III**.

Tabela III:

Idades e profissões

| Nome | Idade | Profissão |
|--|--------------|-------------------|
| Abel Augusto César de Araújo | 34 | Farmacêutico |
| Antônio Xavier da Silva Leite Júnior | 33 | Despachante |
| Armindo P. Ribeiro | — | — |
| Augusto César Gurjão | 33 | Arquiteto |
| B. A. Antunes | — | — |
| Bartholomeu Abreu de Lima Menezes Júnior | 36 | Comerciante |
| Benjamin T. Martins Ferro | — | — |
| Cantidiano de Souza Azevedo | 30 | Comerciante |
| Francisco Cardoso Barata | 30 | Proprietário |
| Fulgêncio da Motta Marques | — | — |
| Henrique João Cordeiro | 41 | Empregado Público |
| Jayme Pombo Brício | 35 | Médico |
| João Crisóstomo da Matta Bacellar | 31 | Médico |
| João Ignácio Pereira da Motta | — | — |
| João Raulino de Souza Uchôa | 36 | Médico |
| Joaquim Antônio Lopes Martins | — | — |
| José Joaquim da Gama e Silva | 49 | Empregado Público |
| Manoel da Motta Marques | — | — |
| Manoel Pereira de Figueiredo | — | — |
| Marcos Egydio Pereira da Serra | 43 | Empregado Público |
| Miguel Lúcio de Albuquerque Mello Filho | 32 | Advogado |
| Ricardo José da Cruz | — | — |
| Samuel José de Oliveira e Silva | — | — |
| Vicente Baptista da Miranda | 53 | Empregado Público |
| Vicente Ruiz | — | — |

Fonte: BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1; BN, *O Liberal do Pará*, 12 out. 1878; Augusto Victorino Alves Sacramento Blake. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Rio

de Janeiro: Typ. Nacional, 1883-1902, v. IV, p. 31; e J. F. Velho Sobrinho. *Dicionário bio-bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1937, v. II, p. 478.

Na coluna reservada às idades da **Tabela III**, observe que de uma relação de 25 pessoas foram encontradas as idades de 14 delas. Ou seja, 56% das idades foram reveladas. O que possibilitou essas descobertas foi a leitura de várias sessões do jornal *O Liberal do Pará* de 1878 e a contribuição dos relatos expostos em diferentes dicionários bio-bibliográficos.

Das idades reveladas, percebe-se que há 10 pessoas entre 30 e 39 anos; 3 entre 40 e 49 anos; e 1 com 53 anos. Dessa verificação, chega-se a conclusão de que a média de idade entre eles era de aproximadamente 36,8 anos.

Na parte final da **Tabela III** há a relação das profissões. Partindo de um total de 14 pessoas, já que as profissões dos outros 11 homens não foram encontradas, observa-se o arrolamento de 8 atribuições, neste caso. Dentre elas, havia 1 farmacêutico, 1 despachante, 1 arquiteto, 2 comerciantes, 1 proprietário, 4 empregados públicos, 3 médicos e 1 advogado.

Todas essas conclusões a que se chega após a observação da **Tabela III** servem para apontar uma mudança de mentalidade na repartição dos cargos administrativos de uma Irmandade. Sérgio Chahon, ao estudar as confrarias de 1808 a 1822, percebeu que os “cargos de direção da Irmandade [...] deveriam ser ocupados pelos membros mais eminentes da mesma”.¹⁸⁰ Situação diferente da observada em 1877. Ao voltar o olhar para a **Tabela III** não é possível indicar os homens que faziam parte da diretoria somente pelo critério da eminência. Pela coluna das profissões, a que talvez pudesse justificar a proeminência de um cidadão, observa-se que há cargos repetidos, mas nem por isso todos os que desempenham a mesma função profissional pertencem ao grupo dos diretores da festa de Nazaré. Exemplificando esta afirmação, foi descoberta a existência de três médicos na Irmandade: Jayme Pombo Brício, João Crisóstomo da Matta Bacellar e João Raulino de Souza Uchôa. No entanto, somente Uchôa é que em 1877 desempenhava uma função na festividade nazarena. Assim, pode-se concluir que todos os integrantes da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré estavam financeiramente bem situados, que

¹⁸⁰ Sérgio Chahon. *Aos pés do Altar e do Trono: as Irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822)*. Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em História Social. São Paulo, 1996, p. 50.

ocupavam cargos importantes na sociedade e que não se utilizava o princípio da escolha dos homens mais “eminentes” da confraria para a ocupação dos “cargos de direção”.

O critério das idades também parecia não ser o utilizado pela Irmandade para a escolha da diretoria. Apesar dos que ocupavam uma função na festa de Nazaré pertencer ao grupo dos que tinham entre 30 e 39 anos, afirmação momentaneamente não estendida a B. A. Antunes, Benjamin T. Martins Ferro e Ricardo José da Cruz por não terem as idades conhecidas, não se pode inferir que a escolha desses representantes foi realizada a partir da constatação da faixa etária em questão. Isto porque, pela **Tabela III** é possível perceber que nem todos os homens nesta fase da vida pertenciam ao grupo dos festeiros. Assim, as idades de João Raulino de Souza Uchôa (36 anos), Antônio Xavier da Silva Leite Júnior (33 anos), Cantidiano de Souza Azevedo (30 anos) e Bartholomeu Abreu de Lima Menezes Júnior (36 anos), não parecem ter passado de coincidência.

Por essa explanação, tendo por base a **Tabela III**, pode-se afirmar que todos os irmãos da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré estavam aptos a concorrer a uma das vagas da diretoria no tempo das eleições.

Enfim, após a compreensão deste corpo organizacional da Irmandade, podemos entender como teve início a *Questão de Nazaré*.

3.2. “Afronta à moral pública”: o artigo *bem lançado*

Em 25 de outubro de 1877, o jornal *Diário de Belém* publicou na seção de matérias pagas o artigo “Afronta à moral pública” de autoria de “O intolerante”. Não foi preciso recorrer a este jornal para descobrir o teor deste artigo. O jornal *O Liberal do Pará*, cioso em debater e comentar as ações de d. Antônio, transcreveu-o na íntegra. É dele, portanto, os trechos selecionados abaixo:

Afronta à moral pública.

Coisas há de sua natureza tão horríveis, tão feias, tão hediondas, que os espíritos sérios recusam-se a crê-las, ao mesmo tempo [em] que se sentem movidos à inquerir acerca da realidade de fatos contristadores, que passam de boca em boca, pervertendo o senso moral de um povo inteiro, e assustando aos que vêem no presente as prosperidades e as desgraças do futuro.

Ouvimos dizer vagamente, que na noite de domingo, 21 do corrente [mês de outubro] se haviam dado no pavilhão de Flora do arraial de Nazaré, – representações indecorosas, indecentes, ofensivas do bom gosto não menos

que da moralidade pública, e que constituem uma dessas aberrações que não tem qualificação em nenhuma língua humana, e cobrem de vergonha a uma sociedade inteira, quando ainda nela se não extinguiu totalmente o sentimento do pudor e da dignidade humana.

[...]

Houve (é doloroso, é vergonhoso dizê-lo), quem ousasse *desacatar* a veneranda Imagem de Maria Santíssima com gracejos *indecentes e blasfematórios*; houve vozes que ousaram... apupar a N[osso] S[enhor] Jesus Cristo em sua sagrada Imagem. Deus nos poupe, e tenha dó desses desgraçados!

[...]

Nós não as vimos essas representações ignóbeis, mas informamo-nos junto de pessoas fidedignas, e soubemos que, depois dos quadros religiosos de que falamos, como que com o fim de confundir o sagrado com o profano, os objetos do culto cristão e católico com os objetos hediondos da devassidão e do pecado, foram exibidos quadros muito ao paladar de uma canalha devassa e atrevida: – primeiramente um grupo de três mulheres nuas, que se abraçavam; e em seguida, de pé, – em frente de milhares de pessoas de todas as idades e condições, – uma mulher também no estado de nudez o mais completo e o mais indecoroso.

Esta é a verdade, escreve-mo-la, para estigma e vergonha dos que foram os autores de tão escandalosas cenas.

[...]

[...]. Ah! Permita Deus que às demais reformas realizadas por S[ua] Exc[elência] R[everendíssima] (o bispo d. Antônio) venha juntar-se mais uma – *a supressão da festa de Nazaré*. O culto católico tem por fim a honra de Deus e a salvação das almas. Na festa de Nazaré, no atual estado de nossa sociedade, *corre grande perigo a virtude, e Deus é indignamente ultrajado*. [...]

Às autoridades pedimos pelo amor de Deus que tenham dó desta pobre sociedade e que tenham também dó de si: a espada é de dois gumes.

O intolerante.¹⁸¹

Ainda é um mistério a verdadeira identidade de *O intolerante*. Informações advindas do jornal *O Liberal do Pará* o identificam apenas como um “agente clerical”.¹⁸² Mas, não foi possível confirmar se há fundamentos nesta revelação ou se é o resultado da impressão causada pela forma em que o texto foi escrito. O fato é que o articulista não quis tornar público o seu nome, ficando à vontade para comentar os fatos “horrríveis” que passavam “de boca em boca”.

Há de se notar que no artigo foram narrados os episódios ocorridos no pavilhão de Flora durante um dos dias de realização da festa de Nazaré (21 de outubro de 1877). Num

¹⁸¹ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 20 set. 1879, nº 214, fl. 1.

¹⁸² BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 24 set. 1879, nº 217, fl. 1.

primeiro momento, o articulista comentou sobre os excessos na amostra dos *quadros religiosos* (as pinturas das imagens de Maria e de Jesus Cristo): desacatos, gracejos indecentes e blasfematórios proferidos à imagem de Maria e apupos à imagem de Jesus Cristo. Depois, retratou o que foi visto na exibição desses *quadros* (isto é, das “reproduções dos afamados pincéis de Michelangelo, Rafael e outros príncipes da arte”): um grupo de três mulheres nuas se abraçando e uma de pé de frente para o público.¹⁸³ À junção da impressão causada mais o que foi visto nos *quadros* chamou de “representações indecorosas, indecentes, ofensivas do bom gosto e não menos que da moralidade pública”. Note-se que sua afirmação demonstra todo o seu lado conservador e religioso. É parecido com o que Cândido da Costa e Silva denominou de “cultura preservativa”. Novos modelos são propostos, mas a sociedade tende a repetir os antigos. Não se questionam os já existentes, nem se buscam novas alternativas, apenas “repete-se”.¹⁸⁴ É o que aconteceu com a festa de Nazaré. O tradicional ainda foi muito requisitado e as inovações, como as apresentações dos quadros do *Renascentista* Michelangelo, por exemplo, foram entendidas como ofensivas à religião, à sociedade e à moral. Assim, mesmo não as vendo, o articulista compreendeu as representações como uma “Afronta à moral pública”.

Em pelo menos três momentos do trecho selecionado, o anônimo deixou claro que os fatos narrados não foram vistos por ele. No primeiro parágrafo ele disse se sentir movido à “inquerir acerca da realidade de fatos contristadores, *que passam de boca em boca*”.¹⁸⁵ No segundo, iniciou a frase com a expressão “Ouvimos dizer vagamente”. Quase no final, expôs que “[n]ós não as vimos essas representações ignóbeis, mas informamos junto de pessoas fidedignas, e soubemos que [...]”. De todas essas expressões, a que gerou maior polêmica foi a segunda. Vejamos.

Quando o jornal *A Boa Nova* divulgou o artigo “Afronta à moral pública”, o fez da seguinte maneira:

Em outubro de 1877, celebrava-se a festa de Nazaré com o concurso de todos, estando a diretoria de acordo com s[ua] exc[elência] r[everendíssima], a quem submetera antes seu programa para ser aprovado. Aconteceu que o zeloso pastor paraense, antes de embarcar para um passeio ao Arapiranga em casa do s[enhor] major Picanço leu com surpresa em um jornal de bons créditos – o *Diário de Belém* – publicado um artigo bem lançado, embora na parte ineditorial [sic], que assim se exprimia:

¹⁸³ Este referência foi retirada de BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 21 set. 1879, n° 215, fl. 1.

¹⁸⁴ Cândido da Costa e Silva. *Roteiro da Vida e da Morte...*, p. 14.

¹⁸⁵ Grifo meu.

Ouvimos dizer, que na noite de domingo, 21 do corrente, se haviam dado no pavilhão de Flora do arraial de Nazaré, – representações indecorosas, indecentes, ofensivas [...]”.¹⁸⁶

Note-se que os redatores do *A Boa Nova*, antes de transcrever o artigo, comentaram que d. Antônio “leu com surpresa” a publicação no *Diário de Belém* de um “artigo bem lançado”. Neste caso, a expressão “bem lançado” refletiu a opinião dos redatores. É como se a utilização daquele termo corroborasse que as queixas narradas e a solução pedida pelo articulista fossem relevantes.

Como ironia em relação a esta expressão elaborada pelo jornal diocesano, *O Liberal do Pará* excluiu de suas edições de 1879 o verdadeiro título do artigo, passando a utilizar somente a designação “artigo *bem lançado*”. Ainda são poucas as informações que se dispõe a respeito do surgimento desse jornal. O historiador David Gueiros Vieira relatou que este periódico substituiu o *Jornal do Amazonas*, que funcionou até 10 de janeiro de 1869 e pertencia ao ex-deputado e liberal Tito Franco de Almeida. Mas, não explicou, por exemplo, quando foi publicada a sua primeira edição. De alguns comentários feitos neste jornal, comentou a existência de uma série de artigos, divulgadas em 1871, que evidenciavam posições contrárias aos princípios católicos.¹⁸⁷ Acrescento a este estudo, que em outros anos, sobretudo a partir de 1878, estas críticas ganharam mais um novo alvo: o bispo d. Antônio. Ao invés de se concentrarem somente no combate aos dogmas católicos, passaram a atingir também o prelado diocesano. Entretanto, ainda falta um estudo mais detalhado sobre o periódico para indicar com exatidão os motivos e conseguir extrair conclusões mais precisas.

No momento, pode-se afirmar que a denominação “artigo *bem lançado*”, apareceu constantemente neste jornal vinculada à resolução imposta por d. Antônio (após a divulgação do “Afronta à moral pública”). Dentre alguns exemplos, vale citar a frase “Foi o artigo bem lançado do *anônimo* da parte ineditorial [sic] do *Diário de Belém*, que o surpreendeu...”.¹⁸⁸ Isto porque, os redatores do jornal *O Liberal do Pará* pareceram ironizar a rapidez com que d. Antônio leu o artigo e decretou uma ação proibitiva para a festa.

De acordo com este jornal, foi na própria manhã do dia 25 de outubro de 1877 que d. Antônio foi “surpreend[ido]” pela publicação no *Diário de Belém* do artigo *bem*

¹⁸⁶ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

¹⁸⁷ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 304 e 305.

¹⁸⁸ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 19 set. 1879, nº 213, fl. 1.

lançado. Neste mesmo dia, enviou um ofício ao padre João Simplício, vigário de Nazaré, e recebeu a resposta de confirmação de que foi “infelizmente verdade ter-se dado essas representações em figuras de poliorama, conforme me declararam pessoas dignas de toda fé”. Ainda neste dia, à tarde, d. Antônio impôs o decreto que proibia os atos do culto católico durante a realização da festa de Nossa Senhora de Nazaré até “segunda ordem”. Os redatores simplificaram estes acontecimentos dizendo que: “Eram gravíssimos os fatos; entretanto, publicados no dia 25, informa sobre eles o vigário no mesmo dia 25, e o prelado diocesano proíbe, ato contínuo, que prossiga a festa, ainda no dia 25! [...] Como tudo isto é expressivo e eloqüente!”¹⁸⁹ Mas deixemos de lado o que se apresenta inexplicável, para se prender ao que realmente interessa neste instante.

Retornando à transcrição de *A Boa Nova*, pode-se perceber que nos momentos finais os redatores se dedicaram a escrever o artigo “Afronta à moral pública”, suprimido para não se tornar repetitivo. Note-se que os redatores começaram a escrevê-lo pela segunda parte do original, omitindo as palavras do articulista anônimo em que dizia que os “espíritos sérios [...] se sent[iam] movidos à inquerir acerca da realidade de fatos contristadores, que passam de boca em boca”.¹⁹⁰ E mais, ao começarem o segundo parágrafo usaram somente as palavras “Ouvimos dizer”, não mencionando o vocábulo “vagamente” que o acompanhava. Estas omissões geraram o seguinte comentário em *O Liberal do Pará*:

Realmente estas palavras, primeiras na transcrição por um hiato do contemporâneo, pois são as segundas no artigo anônimo bem lançado, fariam arrepiar menos as carnes, se outro notável hiato da folha episcopal passasse despercebido.

[...]

Aquele *vagamente*, suprimido naturalmente por *inadvertência*, como sinceramente acreditamos, tem contudo importância capital.

Seguindo-se à locução – ouvimos dizer – que já em si nenhum valor tem além de provocar sindicâncias quando muito, diminuía-lhe tanto a importância ainda, que poria de sobreaviso o espírito reto de qualquer autoridade, quanto mais a diocesana cuja missão evangélica é ensinar a verdade.¹⁹¹

De imediato, parece que as omissões seriam irrelevantes. Mas, ao atentar para os detalhes, percebe-se que as partes suprimidas diziam respeito à dúvida do articulista sobre

¹⁸⁹ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 19 set. 1879, nº 213, fl. 1 e BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 20 set. 1879, nº 214, fl. 1, respectivamente.

¹⁹⁰ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 20 set. 1879, nº 214, fl. 1.

¹⁹¹ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 19 set. 1879, nº 213, fl. 1.

a apresentação dos quadros. Na visão de *O Liberal do Pará*, este corte foi significativo e feito “naturalmente por inadvertência” do jornal diocesano. Por qual motivo? Para “*pretextar acusações contra os inocentes*”. Em outras palavras, para servir de pretexto para culpar a diretoria da festa pelas exposições no pavilhão de Flora e, assim, justificar a atitude de d. Antônio de impedir o funcionamento das práticas religiosas durante a festividade. Ato este (o da interdição), considerado por Roger Chartier como a estratégia mais radical de censura utilizada pela Igreja.¹⁹²

Na realidade, ao observar um trecho da análise feita por Karla Denise Martins é possível perceber que é antigo o incômodo de d. Antônio com certos atos praticados durante a solenidade em honra à Nossa Senhora de Nazaré. De acordo com Karla Martins, desde quando assumiu a diocese do Pará em 1861, este bispo passara a “critica[r] algumas comemorações da festa de Nazaré” que eram divulgadas previamente nos principais jornais da época.¹⁹³ O que parece, então, é que a proibição dos atos do culto católico que se pretendiam realizar em 1877 foi o reflexo de uma atitude há muito tempo pensada, mas não edificada por falta de elementos (provas) que justificassem a sua ação.

Dessa forma, bastou a publicação deste artigo, citado no jornal *A Boa Nova* como um “incidente [que] veio perturbar a paz”, para ser motivada a desavença, que “cri[ou] um conflito entre a autoridade eclesiástica e os festeiros nazarenos”.¹⁹⁴ Ainda mais, porque d. Antônio ficou sabendo dos fatos ocorridos durante a realização da festa de Nazaré quando este artigo tornou-se público na imprensa. E foi a partir da confirmação de certos atos durante a festividade pelo padre João Simplício, que o bispo decidiu proibir a parte religiosa da solenidade (o motivo que faltava para a interdição). Mas, mesmo com sua proibição, os atos do culto da festa não foram interrompidos.

3.3. A festa continua e as opiniões se alastram

Ao confirmar que as denúncias expostas no artigo eram verdadeiras (através da resposta fornecida pelo padre João Simplício), d. Antônio remeteu um ofício a este padre determinando que suspendesse a novena noturna e fechasse a Ermida. Como se observa,

¹⁹² Roger Chartier. “Disciplina e invenção: a festa”. In.: Roger Chartier. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 27.

¹⁹³ Karla Denise Martins. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*..., p. 75.

¹⁹⁴ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

este ofício em parte não proibia a continuidade da festa. Utilizo o termo *em parte* porque os procedimentos civis (as girândolas de foguetes, corrida de saco, “paticídio”, “porquicídio”, etc.) não foram embargados pelo prelado diocesano. Sua exigência restringia-se aos atos do culto. Decretou que a partir daquela data (25 de outubro de 1877) não seria mais permitida a prática de elementos religiosos durante a festividade, até uma nova ordem. No entanto, nem mesmo este ato administrativo foi suficiente para impedir que fiéis entoassem a ladainha de Nossa Senhora no interior da Igreja de Nazaré. Como veremos, as funções do culto durante a festa não foram interrompidas!

As informações que se seguem foram extraídas de uma edição do jornal *O Liberal do Pará* de 1879. À primeira vista, podemos nos espantar com o ano de publicação. Mas, apesar de parecer estranho para a nossa concepção contemporânea, talvez não o era para os homens do século XIX. Este jornal estava noticiando em 1879 na *Questão do dia* os fatos acontecidos em Nazaré no ano de 1877. A fim de demonstrar como “foi geral a reprovação” do ato proibitivo de d. Antônio, transcreveu a opinião de três periódicos que circulavam na província paraense, sendo eles: *Diário de Belém, Província do Pará* e *Diário do Gram-Pará*. No entanto, *O Liberal do Pará* não quis reproduzir as suas idéias porque “há muito tempo [encontrava-se] em desgraça junto do prelado diocesano”. Mas não resisti e procurei tais comentários. Sendo assim, encontraremos abaixo relatos destes periódicos transcritos e também a opinião de *O Liberal do Pará*.

A primeira notícia que temos com a transcrição do *Diário de Belém* é que um dia depois da proibição e do fechamento da Ermida não houve a realização de novenas em Nazaré, mas a Igreja manteve-se aberta aos fiéis a partir das 7 horas da noite, por ordem da polícia e em acordo com o vigário local.

Em conseqüência do ato de s[ua] exc[elência] o s[enhor] Bispo Diocesano não se realizaram ontem [26 de outubro de 1877] novenas em Nazaré. A igreja porém esteve desde às 7 horas da noite aberta ao concurso dos fiéis.

Ali em Nazaré, informaram-nos que fora aberta *por ordem da polícia* de acordo com o vigário da freguesia.

De imediato, pensamos que o ato suspensivo foi obedecido pela população e principalmente pelos diretores da festa. A impressão que temos é que se não houve a realização das novenas foi porque a suspensão exigida pelo bispo foi aceita por todos. E que o envolvimento da polícia, em comum acordo com o vigário, funcionaria como garantia de acesso dos devotos ao interior da Igreja, já que d. Antônio havia determinado o seu fechamento. Tudo parecia estar em paz, em harmonia. Mas, não foi bem assim. Esta

impressão somente foi mantida até a obtenção de novas informações. O que o jornal *Diário de Belém* estava fazendo era noticiando o dia após a entrada do povo na Ermida, sem a autorização do prelado diocesano.

Relatos contidos na *Província do Pará* demonstram que no dia 25 de outubro, “o povo” ficou sabendo do impedimento e, vindo de vários lugares daquela divisão regional, dirigiu-se à noite para o *arraial* de Nazaré (local onde as pessoas se encontravam para realização da festa).¹⁹⁵ A este ato, o jornal chamou de “[e]spetáculo grandioso!”, de “*protesto pacífico e ao mesmo tempo solene [...]*!”. Observe a descrição deste acontecimento abaixo:

Chegado o fato da suspensão da festa ao domínio público, causou o ato episcopal grande *sensação*; por toda a parte *protestava-se contra ele* e ao anoitecer o *arraial* ficou tomado de uma enorme massa de povo. Os vagões não davam vazão ao número de pessoas, que desejavam ir à Nazaré, de qualquer forma; os veículos de luxo puseram-se em movimento, e quem não podia obter um ou outro meio de transporte dirigia-se a pé.

Espetáculo grandioso! Era isso um protesto pacífico e ao mesmo tempo solene, contra o ato do prelado!

Provavelmente, o articulista exagerou na narração da proporção de pessoas que se dirigiram ao *arraial* (“enorme massa de povo”). Mas, pelo exposto, a Igreja de Nazaré parece ter recebido a visitação de um número expressivo de pessoas que se locomoviam por diferentes meios de transporte para participar da festividade. De qual parte desta solenidade? Da civil ou da religiosa? Engana-se quem pensou que esta “massa de povo” contentou-se somente com os atos civis. De acordo com a *Província do Pará*, a população intimou a diretoria da festa que, para evitar transtornos, pediu ajuda ao chefe de polícia.

Intimada a diretoria desse ato, procur[aram] os cavalheiros que a compõem envidar esforços para obviar ao transtorno que isso poderia causar à festa, dirigindo-se nesse sentido ao s[enhor] d[outor] chefe de polícia. S. s. entendeu-se com o r[everendíssimo] s[enhor] cônego cura Aguiar, visto ter-se retirado da capital o s[enhor] bispo, a fim de ver se obtinha que ao menos fosse aberta e iluminada à noite a ermida, que é propriedade da irmandade de Nossa Senhora de Nazaré.¹⁹⁶

Note-se que a polícia foi chamada para garantir que a Ermida fosse aberta e iluminada à noite. E a principal justificativa da diretoria para pedir esta abertura concentrava-se no direito de propriedade reclamado pela Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Esta instituição reunia-se naquele estabelecimento e possuía entre os seus bens

¹⁹⁵ Isidoro Maria da Silva Alves. *O Carnaval Devoto...*, p. 75.

¹⁹⁶ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 21 set. 1879, nº 215, fl. 1.

“paramentos, alfaias, e o mais que era mister para o serviço da matriz”.¹⁹⁷ Por isso, sentia-se dona da Ermida.

Por outro lado, em 31 de janeiro de 1870 o arcediogo e governador do bispado José Gregório Coelho erigiu canonicamente a freguesia de Nossa Senhora de Nazaré do Desterro.¹⁹⁸ Pode-se estar perguntando o que este ato tem a ver com a discussão do direito de propriedade. A resposta é tudo. A partir da elevação à categoria de freguesia, a Igreja foi autorizada pelo Ministério do Império a instituir um pároco para a Ermida de Nazaré.¹⁹⁹ O que antes não existia tornou-se um problema para a Irmandade. Com a presença de um padre, a Ermida e tudo o que nela havia e funcionava passou a ser considerado propriedade da Igreja pelo prelado diocesano (como instituição católica ligada ao papa). Talvez por isso, d. Antônio, por ser bispo e hierarquicamente superior ao sacerdote, não tenha hesitado em ordenar o fechamento da Ermida e, conseqüentemente, em proibir a realização dos atos do culto em seu interior quando houve a divulgação do artigo *bem lançado* – o que afetou diretamente a Irmandade de Nazaré.

Para garantir, então, o que defendia ser seu direito, mas sem causar transtornos à festa, a diretoria contactou o chefe de polícia. O comparecimento da polícia ao *arraial* rendeu aos diretores a promessa do cônego cura José Lourenço da Costa Aguiar – ou simplesmente cônego cura Aguiar, como foi popularmente conhecido – de abrir e iluminar a Ermida durante a noite. Mas esta promessa não foi cumprida. E é do jornal a *Província do Pará* que temos o relato de que

compacta massa de povo apinhava o alpendre e cercanias da ermida, havendo entre eles muitos fiéis, que conduziam cera e outras promessas.

Cansado de esperar, o povo abriu a porta principal da igreja, e precipitando-se como uma imensa onda dentro desta apoderou-se dos instrumentos necessários e acendeu as velas e lustres, ficando o santuário da Virgem completamente iluminado.

Em seguida parte do povo invadiu a sacristia e subiu à torre, abrindo uma porta que dá comunicação para esta.

Repicou o campanário, e os devotos que enchiam a ermida entoaram *com todo o recolhimento* uma ladainha, que era acompanhada por imenso número de pessoas, *ajoelhadas até na rua*.

Finda a ladainha repicou de novo o campanário e subiram ao ar muitas girândolas de foguetes, reinando sempre *todo o acatamento e respeito*, e sem

¹⁹⁷ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 27 set. 1879, nº 220, fl. 1.

¹⁹⁸ AN, cx. 900, pct. 03, fl. 2.

¹⁹⁹ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1). As *freguesias* também eram denominadas de *paróquias*. Juntas, formavam um *bispado*. Cf. Guilherme Pereira das Neves. *E receberá mercê...*, p. 61.

que se tenha a lamentar a menor falta de consideração às autoridades policiais, que ali se achavam mantendo aquela turba imensa.

O vigário da freguesia, sabendo que as portas da igreja tinham sido abertas, mandou depois as chaves à respectiva diretoria.

Até alta noite conservou-se o arraial repleto de povo.

Este trecho do jornal está repleto de detalhes. Há a presença de um “povo” no *arraial* de Nazaré que, cansado de esperar, invade a Igreja, acende as velas e lustres, repica os sinos, entoa a ladainha de Nossa Senhora e, ao terminar, faz soar novamente os sinos e solta “girândolas de foguetes”. Seriam características normais que compunham a festa religiosa caso não houvesse a invasão da Ermida e nem fosse proferida a ladainha pelos fiéis, sem a presença de um sacerdote.

No jornal *Diário de Belém* este mesmo fato foi noticiado um pouco diferente. De acordo com este periódico, o povo não invadiu a Ermida, sendo esta aberta pelo “honrado s[enhor] d[outor] chefe de polícia”. Também não havia nenhum comentário sobre o repique dos sinos e as “girândolas de foguetes”. Entretanto, há a confirmação de que o povo encheu a Ermida e “cantou com o *fervor religioso* que o caracteriza a *Ladainha de Nossa Senhora*”.²⁰⁰

Já o jornal *O Liberal do Pará* forneceu uma outra versão para a presença do povo no interior da Ermida. Conta o articulista que

a multidão aglomerada à porta da igreja foi se tornando de momento a momento mais densa e compacta, porque a afluência do povo crescia, impelindo para diante os que estavam na frente, e a este impulso crescente das ondas populares duas portas cederam e a multidão precipitou-se na igreja, acendendo as velas dos altares.

Foi igualmente forçada a porta que conduz à pequena torre, e os repiques dos sinos acompanhados dos estrondos dos foguetes anunciavam a ladainha que foi entoada pelos devotos, que enchiam a ermida.²⁰¹

Como se podem notar, no relato de *O Liberal do Pará* as portas da Igreja não foram intencionalmente abertas pelo povo. Por ocupar o mesmo espaço, as pessoas que estavam atrás acabaram empurrando as que se encontravam à sua frente. Neste empurra-empurra causado pela “afluência do povo que crescia”, duas portas da Igreja cederam e a multidão adentrou-a. O resto da história é parecido com o narrado pela *Província do Pará*. As diferenças são poucas: nesta descrição apareceu a informação de que duas portas cederam e não somente a principal; não foi citado o acendimento de lustres; e nem houve o

²⁰⁰ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 21 set. 1879, nº 215, fls. 1 e 2.

²⁰¹ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 27 out. 1877, nº 245, fl. 1.

comentário sobre o repique dos sinos antes de ser cantada a ladainha. Mas, todos estes detalhes são secundários. O mais importante é perceber o ato praticado pela multidão.

O povo – por iniciativa própria ou estimulado pela diretoria da festa, invadindo a Ermida ou entrando nela após a abertura da porta pelo chefe de polícia ou ainda penetrando-a após duas portas sucumbirem – entoou a ladainha de Nossa Senhora. Neste momento, o fervor católico (apontado na *Província do Pará*, sobretudo, pela condução de “cera e outras promessas”) ou a vontade da diretoria de manter a solenidade com todos os aparatos religiosos, fez com que no dia 25 de outubro de 1877 a festa continuasse. Assim, de nada adiantou a proibição dos atos religiosos por d. Antônio. A não ser o fato de lhe render comentários reprovativos pela elaboração do decreto proibitivo, que se constituiu no resultado da atitude tomada pelo bispo diante das acusações feitas pelo artigo *bem lançado*.

Na *Província do Pará*, a suspensão foi considerada um “ato impensado” do prelado diocesano, “que de há muito já é conhecido pela sua pouca prudência”. As críticas concentram-se na atitude do bispo depois de ter acesso às informações do artigo supracitado. Nos comentários do jornal, há a denúncia de que os fatos narrados pelo articulista anônimo não foram averiguados por uma autoridade competente. Por isso, d. Antônio não poderia antes de ter certeza da comprovação desses fatos, decretar a proibição e sair da capital. Foi a este ato que chamou de “pouca prudência”.

No *Diário do Gram-Pará*, as críticas não foram diretamente a d. Antônio, mas ao autor do artigo que “levantou o conflito que todos deploramos, e que não se justifica razoavelmente”. O articulista anônimo foi chamado de “eunuco do sentimento” e foi acusado de “conspurca[r] o que não pode gozar”. Para o redator, era inconcebível a afirmação de que tinham sido exibidos “quadros obscenos” na festa de Nazaré. Como se pode explicar que os homens, “zelosos da honra de suas mulheres, de suas filhas, e de suas irmãs”, tivessem visto esses quadros e continuassem a freqüentar o arraial e a aplaudir a sua exibição? Acreditava que, numa sociedade onde se prezava a moral, este fato não havia acontecido. Sendo assim, num dos únicos momentos em que se dirigiu a d. Antônio disse que se ele tivesse ouvido as pessoas que foram ao *arraial* – e não somente lido o artigo! – antes de decretar a portaria, teria evitado todo o mal-estar com as famílias paraenses.

No *Diário de Belém*, jornal em que foi veiculado o polêmico artigo, colocou-se a dúvida quanto a veracidade dos fatos narrados. No início, os redatores explanaram que “faz[iam] votos” de que o bispo se convencesse de que não foram exibidos “quadros obscenos” no *arraial*. Mas, se tivessem sido apresentados, o que não “afirmamos ou

também negamos, porque não os vimos”, em nada poderiam prejudicar “o esplendor do culto católico”. A parte católica é realizada dentro da Igreja, e a civil, por exemplo, do *poliorama*,²⁰² era feita no pavilhão de Flora, um pouco distante da Igreja. Convencido disto, esperava que o bispo suspendesse a ordem proibitiva da prática dos atos do culto durante a solenidade.

Os redatores ainda criticaram a ação de d. Antônio. Acharam que não era necessário decretar a proibição da parte religiosa na festa. Se realmente tivessem sido exibidos quadros “indecentes”, seria suficiente enviar “um simples recado” à diretoria para que eles “não mais fossem exibidos ao povolê”; mas, caso insistissem em desobedecer, “aí estava a polícia” para atuar a favor do bem social.²⁰³

Para fechar o rol das opiniões geradas pelo decreto do prelado diocesano, temos os comentários de *O Liberal do Pará*. Neste jornal, a ação praticada por d. Antônio foi considerada “irracional”, pois agindo após a leitura de uma “simples publicação ineditorial [sic], [...], sem procurar evitar pela intervenção da polícia a reprodução do escândalo do poliorama, suspendeu os atos religiosos da festa de Nazaré, não aten[ta]ndo às conseqüências lógicas de um ato imprudente ditado pela precipitação”. Como se observa, *O Liberal do Pará* atribuiu a culpa da entrada das pessoas na Ermida para a celebração dos

²⁰² Há duas possibilidades para a compreensão do que foram as “figuras de poliorama”. De acordo com o dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa, a palavra poliorama significava uma “variedade de panorama em que os quadros exibidos dão idéia de movimento e misturam-se uns aos outros, em processo de interpenetração”. Tentando inserir esta definição no contexto reclamado na época, as “figuras de poliorama” seriam quadros que se transfiguravam aos olhos do observador. Entretanto, segundo a Wikipédia, o poliorama ou “polyrama panoptique” seria um dispositivo inventado por Pierre Seguin e que teria sido utilizado inicialmente na Europa de 1820 até 1850. A invenção de Seguin era composta por uma caixa anexada a um mecanismo que permitia um ajustamento do tipo sanfona. Em sua parte traseira colocavam-se os cartões ilustrativos que se desejavam projetar. As imagens eram refletidas a partir do jogo de luz presente no dispositivo, controladas em grau e direção por meio das portas traseiras. Enfim, os usuários poderiam visualizar estas imagens através de uma lente que permitia o aumento de seus tamanhos originais.

Ao pensar nestas duas possibilidades de definição, ambas possíveis para o período estudado, descobrem-se o quanto era misto a Festa de Nazaré. Ela possuía os momentos dedicados às práticas de devoção (como as novenas, ladainhas, etc.) e também os destinados ao ato civil ou popular, como foram consideradas, dentre outras, as exposições em poliorama no pavilhão de Flora. Sendo que estes últimos (da parte civil), não eram benquistos por d. Antônio. Estas “figuras de poliorama” poderiam ser incluídas naquilo que Peter Burke denominou de “cultura popular secular”. Ou seja, na lista dos elementos criticados por uma pequena parcela da população.

Cf. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Consulta em 08 dez. 2008 (Poliorama); http://en.wikipedia.org/wiki/Polyrama_Panoptique Acesso em: 08 dez. 2008 (Assunto: Polyrama Panoptique); e Peter Burke. “A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular”. In: Peter Burke. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 232.

²⁰³ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 21 set. 1879, nº 215, fls. 1 e 2.

atos religiosos ao prelado diocesano. Se este tivesse atentado para as conseqüências de seu decreto, não teria sido “desmoralizado” perante o povo paraense.²⁰⁴

De tudo o que foi exposto, percebe-se que a festa não foi interrompida no dia em que houve a decretação do ato proibitivo. As pessoas entraram na Ermida e entoaram a ladainha de Nossa Senhora de Nazaré. Por outro lado, pode-se indagar até que ponto estas pessoas que se reuniram no *arraial* saíram de suas residências cientes de que naquele dia não haveria a celebração do culto religioso. Provavelmente, muitos que lá chegaram não sabiam que a Igreja estaria fechada e que não seria cantada a ladainha. Entretanto, esta possibilidade não anula a ação das pessoas. Elas realmente entraram e, com um gesto de devoção à Virgem, desobedeceram à ordem do prelado diocesano, da qual tinham notícia ou não. Faltou-lhes, é verdade, a presença de um sacerdote, que Cândido da Costa e Silva denominou de “despachante do sagrado”, o que sugere com intensidade ainda maior que praticaram um ato de “resistência”.²⁰⁵ E este ato ganhou as páginas dos principais jornais que, com opiniões diversas, forneciam sugestões para o fim do desentendimento e/ou aproveitavam para criticar a postura do bispo. Mas qual a opinião do jornal diocesano *A Boa Nova* a respeito da entrada do povo na Ermida? É o que comentaremos adiante.

3.4. A paródia religiosa

Quando d. Antônio leu o artigo *Afronta à moral pública* (ironicamente chamado de artigo *bem lançado* pelo jornal *O Liberal do Pará*), deixou ordens ao padre João Simplício das Neves Pinto e Souza, vigário de Nazaré, para que suspendesse a “festa religiosa noturna”, caso “continuasse” a apresentação no *arraial* dos quadros denunciados pelo articulista anônimo. Ao lermos a palavra “continuasse”, temos a impressão de que a festa noturna somente seria interrompida se por ventura as representações fossem mantidas. O fato de elas terem sido apresentadas, não faria com que os atos do culto fossem proibidos. Correto? É o que parece, mas não era isto que d. Antônio desejava.

Em ofício ao padre João Simplício, d. Antônio ordenou-lhe que escrevesse sobre o que se havia passado no *arraial*. Almejava saber se as “representações indecorosas” haviam ou não sido expostas ao povo paraense. Este lhe respondeu da seguinte maneira:

²⁰⁴ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 27 out. 1877, nº 245, fl. 1.

²⁰⁵ Respectivamente: BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 27 out. 1877, nº 245, fl. 1; e Cândido da Costa e Silva. *Roteiro da Vida e da Morte...*, p. 17.

Residência paroquial de Nossa Senhora de Nazaré do Desterro, 25 de Outubro de 1877.

Exc[elentíssimo] e Rev[erendíssimo] S[enhor]. – Cumprindo a respeitável ordem de V[ossa] Exc[elência] Rev[erendíssima] constante do ofício, que dignou-se dirigir-me em data de hoje, sobre o lamentável fato denunciado no *Diário de Belém*, de haver se dado no pavilhão do arraial de Nazaré a imoral representação de mulheres nuas, tenho a informar que é infelizmente verdade ter-se dado essas representações em figuras de poliorama, conforme me declararam pessoas dignas de toda fé.

[...]

Eis o que posso em fé de verdade informar a V[ossa] Exc[elência] Rev[erendíssima] em resposta ao mencionado ofício, aguardando as sábias ordens de V[ossa] Exc[elência] Rev[erendíssima] para observá-las obedientemente.

Note-se que a principal informação deste ofício é a confirmação de que houve no pavilhão de Flora a “representação de mulheres nuas” em figuras de poliorama. E, por isso, o padre João Simplício estava aguardando as ordens do prelado diocesano. No entanto, em nenhum momento o padre comentou sobre a continuação das representações no *arraial*. E como foi divulgado no *A Boa Nova*, somente se continuassem as exposições é que a “festa noturna” seria proibida. Mas, neste caso, a palavra “continuasse” escondia a sua real intenção. O desejo de d. Antônio não era impedir que essas representações fossem novamente apresentadas ao povo de Nazaré. Ao primeiro sinal de veracidade dos boatos (mesmo não tendo sido vistas pelo padre, mas declaradas por “pessoas dignas de toda fé”), o bispo mandou suspender a novena noturna e ordenou o fechamento da Ermida. Ou seja, bastou a confirmação dos quadros para que declarasse a suspensão das atividades religiosas da festa.

É verdade que a história da entrada das pessoas na Ermida já foi bastante comentada. No entanto, faltou a versão do jornal diocesano *A Boa Nova*. Neste periódico, há a informação de que “alguns indivíduos levados pela paixão do momento arrombaram as portas da Ermida, tocaram os sinos, e cantaram uma ladainha sem assistência do padre e como acinte à ordem do Bispo diocesano”. Em toda a afirmação, dois pontos aparecem como novidade, como informação ainda não divulgada em outros jornais. Começaremos pela declaração de que a invasão (note-se que neste fragmento há o comentário de que a Ermida foi arrombada) representou um “acinte à ordem do Bispo”. De acordo com os redatores, a entrada se constituiria no resultado de uma ação premeditada por alguns indivíduos insatisfeitos com a proibição imposta por d. Antônio. Quais indivíduos? É neste momento em que aparece o segundo ponto. Para o jornal, os “principais protagonistas

dessas lamentáveis desordens” tinham sido os doutores Jayme Pombo Brício e João Crisóstomo da Matta Bacellar, ambos pertencentes à diretoria da festa de Nossa Senhora de Nazaré em 1877. O dr. Brício foi acusado de ser o “general da campanha do arrombamento”; e o dr. Bacellar, culpado pela subida à torre e pelo repique dos sinos. A essas ações realizadas no interior da Ermida, irregulares aos olhos da Igreja, o jornal atribuiu a designação de *paródia religiosa*.²⁰⁶

Em defesa às acusações de ser o responsável pelo arrombamento, Jayme Pombo Brício divulgou no jornal *O Liberal do Pará* que, quando chegou ao largo de Nazaré, encontrou abertas as três portas principais da Ermida. O povo, antes de receber as ordens do cônego cura Aguiar, as havia forçado. Entretanto, o desejo de relatar o que aconteceu naquele dia, acabou revelando que partiu dele a idéia do arrombamento das portas da torre. Ele não foi o responsável pela invasão do povo na Ermida, mas foi o incitador da *paródia religiosa* criticada pelo jornal diocesano. E o trecho abaixo serve para confirmar esta afirmação. Observe:

Declarando-me outras pessoas o desejo que tinham de convidar o povo para entoar uma ladainha, e não podendo repicar os sinos, visto estar fechada a porta que dava ingresso para a torre, disse eu então que nada mais fácil haveria do que arrombarem as portas da torre e entoarem a sua ladainha, visto que nem o bispo nem as autoridades civis podiam impedir o povo de rezar.²⁰⁷

As palavras finais deste fragmento também são importantes para a compreensão da participação de Jayme Pombo Brício naquela quinta-feira (25/10) à noite. O dr. Brício comentou sobre a impossibilidade do bispo e das autoridades civis de proibirem as pessoas de rezar. A oração foi apresentada como um direito dos fiéis de exprimirem sua devoção a Nossa Senhora de Nazaré. E a entrada do povo na Ermida pode ser considerada o desdobramento natural da reclamação dos direitos pelo povo. Entendendo desta forma, a invasão não foi uma ação planejada, como divulgou o jornal diocesano. Mas não deixou de caracterizar-se como uma afronta às determinações do bispo, que teve a sua ordem descumprida.

Visando mediar a situação e acabar com o conflito “por meios brandos”, o presidente da província João Capistrano Bandeira de Melo Filho aconselhou que os diretores da festa e o prelado diocesano estabelecessem um acordo. Por enquanto, esta

²⁰⁶ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

²⁰⁷ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 31 out. 1877, nº 248, fl. 1.

documentação contendo o acordo na íntegra não foi encontrada. As únicas informações que tenho foram extraídas do jornal *A Boa Nova*. Nele, há o relato de que os diretores apresentaram-se no paço episcopal às 13 horas; que d. Antônio submeteu à apreciação dos presentes as condições para o restabelecimento das funções religiosas; e que estas “foram aceitas sem resistência”. Por isso, d. Antônio prometeu ir pessoalmente no dia 27 de outubro à Ermida para fazer um sermão e reintroduzir o “culto divino interrompido”.²⁰⁸

Antes de seguir para Nazaré, no entanto, ficou sabendo da existência de um boletim que estava circulando na cidade (este foi publicado no dia seguinte no jornal *O Liberal do Pará*). Vejamos algumas partes de seu conteúdo:

Na qualidade de diretores dos festejos da Virgem de Nazaré devemos ao público uma leal exposição da conferência que tivemos hoje com s[ua] exc[elência] r[everendíssima] o s[enhor] d. Antônio de Macedo Costa.

[...]

Tendo s[ua] exc[elência] r[everendíssima] mostrado desejos de entrar em acordo com a diretoria a respeito dos últimos acontecimentos, que estão no domínio público, ouvimos respeitosamente as considerações apresentadas por s[ua] exc[elência], que foram estas:

Que o motivo de sua portaria foi terem corrido boatos de que, no largo de Nazaré, haviam sido exibidas figuras imorais;

Que, entregando nós as chaves da ermida, s[ua] exc[elência] iria em pessoa assistir os festejos religiosos e expor ao público os motivos de seu procedimento.

[...]

Estando as coisas neste pé, entende esta diretoria que não quebrou em sua dignidade deixando que os festejos religiosos continuassem com a assistência de sacerdotes.

Foi o que se deu, e era de nosso dever expor ao público o nosso procedimento.²⁰⁹

Alguns pontos neste boletim merecem ser comentados. Para começar, é importante perceber a quem os diretores estavam se dirigindo. A resposta é clara e direta: ao público. Mas arrisco dizer que não foi a um público qualquer, que não tinha consciência dos acontecimentos de Nazaré. Este talvez não fosse o mais interessante no momento. Parece-me que o público alvo foi o povo que participou da festa ou pelo menos soube do que nela havia sucedido. Por quê? Não queriam deixar a impressão de que estavam seguindo ordens do prelado diocesano. E esta idéia pode ser explicada de duas maneiras: primeiro, o

²⁰⁸ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

²⁰⁹ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 28 out. 1877, nº 246, fl. 1.

boletim foi divulgado antes de d. Antônio chegar na Ermida de Nazaré; e segundo, no fragmento é perceptível a necessidade dos diretores em expor que a “dignidade” da diretoria não foi “quebr[ada]”, que ela se manteve firme em seus propósitos e não cedeu às imposições de d. Antônio.

Na primeira justificativa, ao anteciparem a publicação do boletim, os diretores estavam possibilitando ao povo a exposição da versão da diretoria a respeito do que havia acontecido na conferência realizada no paço episcopal. Pode parecer uma informação inútil, mas não é. O historiador David Gueiros Vieira comentou sobre a capacidade de oratória de d. Antônio, com sermões impressionantes e que haviam conquistado o imperador d. Pedro II.²¹⁰ O povo, ao escutar o discurso deste bispo antes de ler o boletim, poderia acreditar em suas palavras, não tendo oportunidade para refletir sobre a explicação dos diretores. Publicando-o antes, então, poderiam tentar reverter esta situação. Comentariam a sua forma de entender a conferência e explicariam o “seu procedimento” durante o encontro. Assim, d. Antônio teria mais trabalho para convencer o público de que outra era a situação.

A segunda explicação vem complementar a primeira. Sabemos que o povo descobriu antecipadamente através do boletim o que havia acontecido na conferência. Mas descobriu o quê? Que a diretoria “não quebrou em sua dignidade”. Observe o que expuseram os diretores da festividade: “entende esta diretoria que não quebrou em sua dignidade deixando que os festejos religiosos continuassem com a assistência do sacerdote”. Nesta frase, há subentendida a informação de que foi a diretoria que consentiu que a parte religiosa da festa fosse mantida com a presença de um padre. Se quisesse, a solenidade continuaria sem a participação de um presbítero. No entanto, ela aceitou as considerações de d. Antônio e cedeu, permitindo a assistência sacerdotal. Ou seja, foi uma decisão dela e não uma imposição de d. Antônio.

Um outro ponto do boletim a ser comentado diz respeito à proibição dos atos do culto imposta por d. Antônio. Nele, os diretores afirmaram que o bispo relatara que “o motivo de sua portaria foi terem corrido boatos de que, no largo de Nazaré, haviam sido exibidas figuras imorais”. Mas, “entregando nós as chaves da ermida, [...] iria em pessoa assistir os festejos religiosos e expor ao público os motivos de seu procedimento”. Note-se que na maneira como foi escrito o fragmento, d. Antônio parece ter confessado que as figuras que geraram o ato proibitivo não tinham passado de um boato. E que tão logo

²¹⁰ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo...*, p. 181.

fossem entregues as chaves, ele compareceria aos festejos religiosos e esclareceria sua atitude ao povo paraense. Mas não foi isto que d. Antônio pensou sobre as representações expostas no *arraial*. Tanto que, em seu sermão, detalhado mais adiante, ele fez a seguinte pergunta: “não será uma imoralidade apresentar aos olhos do público a figura de uma mulher completamente nua?”²¹¹ Se acreditasse que se tratava de um boato, não indagaria sobre a imoralidade produzida a partir da “apresenta[ção]” desses quadros. Ele não tinha dúvidas quanto a esta exposição. Por isso, dificilmente o seu “zelo apostólico”, para utilizar uma expressão de João Dornas Filho, permitiria que este modelo de celebração continuasse, mesmo sem a confirmação do boato.²¹² E, quanto às chaves da Ermida, independente da comprovação da notícia anônima, d. Antônio iria pedir a sua devolução. Neste caso, as chaves demonstravam quem possuía o poder, o direito de mandar na Ermida. E, na hierarquia católica, a diretoria se igualava ao povo, à base da pirâmide. Assim, nesta órbita religiosa, os diretores não possuíam o direito de controlar o templo cristão.

Prosseguindo com a narração de *A Boa Nova*, temos a informação de que este boletim foi parar nas mãos do presidente da província Bandeira de Melo, o qual mandou chamar o chefe de polícia. Mas este não pôde comparecer, por se “achar em Nazaré”. Não querendo “romper a boa harmonia”, d. Antônio, então, foi para a Ermida, subiu ao púlpito e pregou um sermão. Primeiro, defendeu a sua atitude de proibir as “ladainhas noturnas”. Depois, acrescentou:

O que sucedeu no entanto? Alguns homens inconsiderados, no furor da paixão (o povo não, que esse aí não estava) aproveitando desta ocasião para chegarem a seus fins políticos, violentaram as portas deste venerando santuário, entraram irreverentemente, acenderam as velas, e perante a imagem sagrada da Imaculada Virgem e o Santíssimo Sacramento encerrado no Sacrário, começaram sem assistência de Sacerdote, com o ódio do Prelado e da Igreja a referver-lhes no coração, uma paródia de ato religiosos, uma ladainha estropiada e ridícula. Ridícula, pois cantaram-na homens que se gabam de ser livres-pensadores, de não crerem na Religião, nem nos milagres, que metem a ridículo Nossa Senhora de Lourdes, que é a mesma Senhora de Nazaré, invocada sob outro vocábulo.[...]

[...]. Se não crêem no poder de Maria, como a invocam? Por isso chamou o Prelado a esse culto de paródia e paródia ridícula.

O coração estava ferido, e a ferida sangrava. Veio, porém, o bálsamo. A honrada comissão, por insinuação das duas primeiras autoridades da

²¹¹ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 23 set. 1879, nº 216, fl. 1.

²¹² João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 186.

província, veio ter com o Bispo, e leal e docilmente aceitou as três condições por ele impostas:

1º Entrega imediata da chave da Igreja [...]

2º Fazer a comissão cessar os espetáculos indecentes do largo, e prometer que não mais se reproduziriam.

3º Que declarasse nenhuma parte ter tido na violação da igreja, nem nos atos ali celebrados, com tanta desonra do culto católico, e que desaprovava essa triste comédia de culto.

[...]

O Prelado à vista de declarações tão francas e tão leais permitiu a continuação da solenidade religiosa, reservando-se o direito de operar depois as reformas que convenientes forem ao bem da Religião.

[...]

Um papel impresso que por aí corre com a assinatura dos membros da comissão, ajunta o orador, acabo de sabê-lo pelo testemunho de dois de seus mais proeminentes membros, que não exprime o pensamento da mesma comissão e desfigura completamente os fatos.²¹³

Como foi possível observar, em seu discurso, d. Antônio expôs os motivos que o levaram a proibir os atos religiosos durante a solenidade (a invasão e a entoação da ladainha por indivíduos que não partilhavam a fé católica) e comentou as exigências feitas aos diretores – relato que contrariava a versão da diretoria. Sua atitude de impor normas para que voltasse a parte religiosa da festa se confundia com as determinações das *Constituições primeiras*. Como pai espiritual, tinha o dever de admoestar os que erravam, utilizando-se de “todos os meios para lucrar as almas para Deus”.²¹⁴ Parece que assim o fez com a realização da conferência no paço episcopal: repreendeu os diretores, impondo-lhes regras.

No momento do sermão em que d. Antônio revelou ao público as condições que impôs à diretoria para que a festa religiosa pudesse continuar, o bispo quis deixar claro que partira dele o estabelecimento de algumas regras para o funcionamento da solenidade, e não o contrário. Na primeira condição, comentou sobre a entrega das chaves, assunto relacionado à questão de quem detém o poder – discutido anteriormente. Na segunda, deteve-se nas representações expostas no *arraial*. Para d. Antônio, não bastava que cessassem os “espetáculos indecentes”; era preciso também que a diretoria promettesse que não mais apresentaria estes quadros. Por fim, tornou indispensável a declaração dos diretores de que não tinham sido eles os responsáveis pela violação da Ermida, de que não

²¹³ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

²¹⁴ D. Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras...*, p. 224 a 226.

tinham participado dos atos praticados sem o padre e de que reprovavam o que havia acontecido em Nazaré. Como se pode notar, as exigências não foram poucas. Mas somente com a obediência a essas regras iria permitir o restabelecimento da festa.

No início do fragmento transcrito, d. Antônio relatou o que acontecera na Ermida. Homens “inconsiderados” arrombaram as portas, entraram na Igreja, ascenderam as velas e cantaram a ladainha de Nossa Senhora. Nada muito diferente do que tinha sido exposto pelo jornal diocesano *A Boa Nova*. A preferência de manter este trecho do discurso, então, foi para demonstrar a visão de d. Antônio sobre os fatos ocorridos em Nazaré.

No parágrafo seguinte, d. Antônio explicou o porquê de considerar aqueles atos praticados na Ermida como uma *paródia ridícula*. Para ele, se as pessoas que invadiram a Igreja não acreditavam em Maria, não havia sentido em invocá-la através da ladainha. Por isso, o “culto” ocorrido em Nazaré se caracterizou por uma imitação “ridícula” de um ato de fé e devoção católica.

No penúltimo parágrafo, d. Antônio comentou sobre a continuação da “solenidade religiosa”. Para o bispo, a sua determinação resultara das “francas” e “leais” declarações da diretoria. Mas, a diretoria não divulgou um boletim com informações contrárias às ordens do prelado? Como afirmar, então, que permitira a volta dos atos religiosos em virtude de sua leal declaração? A resposta aparece no último parágrafo do sermão. Nele, d. Antônio desmente o boletim. Diz que ficou sabendo que o papel impresso não exprimia o pensamento da comissão organizadora da festa. Possivelmente, estratégia de um exímio orador.

Com o discurso de d. Antônio, então, que levou à retomada das atividades religiosas da festa, encerrou-se aquilo que o jornal *A Boa Nova* denominou de primeira fase da *Questão de Nazaré*.

Capítulo 4

A segunda fase da *Questão de Nazaré*

A segunda fase da *Questão de Nazaré*, na expressão do jornal *A Boa Nova*, foi a “renova[ç]ão da luta” entre os organizadores da festa de Nazaré e o prelado diocesano. O conflito foi reiniciado após a diretoria de 1877 entregar ao cônego Mourão uma lista contendo o nome dos novos diretores que assumiriam a responsabilidade pela festividade em 1878. Esta lista deveria ser lida durante a festa de Nazaré. Mas o cônego Mourão não fez a sua leitura por não encontrar nela o sinal de aprovação fornecido por uma autoridade religiosa. O fato que motivou a desaprovação da lista foi a colocação do nome de dois cidadãos considerados “hostis à Religião”: João Crisóstomo da Matta Bacellar e Jayme Pombo Brício. Para o jornal *A Boa Nova*, então, a 2ª fase da “questão nazarena” foi o período “da formação cismática e anárquica de uma coisa, que se chamou depois de mesa regedora de Nossa Senhora de Nazaré”. Apreciemos os seus detalhes.

4.1. O caso Bacellar

O *caso Bacellar* pode-se dizer que é a causa primeira daquilo que o jornal *A Boa Nova* denominou de 2ª fase da *Questão de Nazaré*. Este *caso* foi o fator motivador de toda polêmica gerada em torno da formação de 1878.

Como era costume, durante a festividade em honra a Nossa Senhora de Nazaré, um pregador era nomeado para ler no púlpito da Igreja o nome dos diretores eleitos para o próximo ano. Em 1877, o pregador da festa foi o cônego dr. João Tolentino Guedelha Mourão – o cônego Mourão –, que também era um dos redatores do jornal diocesano *A Boa Nova*.

É deste jornal diocesano que se dispõe das informações sobre o que denominei de *caso Bacellar*. A preferência em manter as notícias divulgadas neste periódico, mesmo sabendo que provavelmente não havia imparcialidade nos comentários, deveu-se ao fato desta ser a única fonte a relatar este *caso*. E, como partiu deste jornal a nomenclatura *Questão de Nazaré*, não era possível deixar de comentar este assunto, definido pelos

redatores como um dos “grito[s] de guerra contra o Prelado diocesano”, a “renova[ção] e perpetua[ção] de um conflito, que já estava terminado”.

Como já foi visto, a parte religiosa da festa de Nazaré ficou proibida durante dois dias, 25 e 26 de outubro de 1877. Entretanto, no dia 27 de outubro, d. Antônio fez um sermão na Ermida e restituiu os atos do culto católico na festividade. Com isso, “[t]odos os que trabalharam eficazmente para o conagraçamento dos espíritos, estavam persuadidos que o conflito nazareno tinha chegado felizmente ao seu termo”. Mas a escolha dos diretores para a festa de 1878 acabou com a tranqüilidade.

Na lista dos eleitos para a *Mesa Regedora* de 1878, aparecia o nome de João Crisóstomo da Matta Bacellar e também o de Jayme Pombo Brício, como juiz e mordomo menor, respectivamente. A indicação desses nomes levou o padre João Simplício das Neves Pinto e Souza, responsável em autorizar a lista, a não conceder o seu *visto*, sendo este o meio determinado pela portaria de 20 de junho de 1877 de a Igreja reconhecer os novos diretores. Isto porque, os representantes católicos, incluindo o padre João Simplício, acreditavam que ambos “romperam em terríveis hostilidades contra a autoridade eclesiástica”, sendo culpados pela invasão da Ermida e pelo repique dos sinos.

Conseqüentemente, com a não aprovação do padre por haver na lista “pessoas hostis à religião”, o cônego Mourão se recusou a ler no púlpito o nome dos novos *festeiros*, pedindo a Bartholomeu Abreu de Lima Menezes Júnior, João Raulino de Souza Uchôa e Antônio Xavier da Silva Leite Júnior, todos pertencentes ao conjunto dos organizadores da festa de 1877, para reformularem a lista. A principal objeção feita pelo cônego Mourão era quanto à indicação de João Crisóstomo da Matta Bacellar para juiz da festa de 1878, aparentemente o cargo máximo da diretoria.

De acordo com o jornal diocesano, estes diretores da festa de 1877, que se encontravam na sacristia, concordaram em levar o assunto aos outros companheiros. Mas, em vez da resposta sobre a nova formulação, o cônego Mourão foi surpreendido pela presença de Bacellar, que estranhou “que se fizesse questão de seu nome para juiz da festa de Nazaré em 1878”. Desse encontro, teria resultado o seguinte diálogo narrado pelos redatores do *A Boa Nova*:

Pergunta o S[enhor] D[outor] Bacellar porque não queria o S[enhor] Cônego Mourão ler o seu nome no púlpito. Respondeu-lhe que não o fazia por ter ele (Bacellar) promovido paródias religiosas na Ermida, ainda na véspera censuradas com veemência pelo Prelado diocesano.

___ Pois lerei eu a lista de um tribuna, diz o S[enhor] D[outor] Bacellar.

— Faz mal, acudiu o Cônego Mourão, seria criar novo conflito e renovar o barulho...

— Eu gosto de barulho...

— Os homens sensatos, ponderou o S[enhor] Cônego Mourão, não aprovarão semelhante procedimento.

Demais, que pesar poderá vir em deixar de ser juiz de uma festa?

— Nenhum.

Que interesse pode ter em ser festeiro de Nazaré?

— Também nenhum.

— Portanto não tem razão na exigência que está fazendo, enquanto o pregador não pode em consciência desmoralizar seu Prelado e seu amigo, quando estão frescos e na memória de todos os lamentáveis acontecimentos da Ermida.

O S[enhor] Cônego Mourão concluiu, pedindo ao S[enhor] D[outor] Bacellar que desistisse espontaneamente de sua pretensão [...].

O S[enhor] D[outor] Bacellar pareceu concordar com esta solução [...].

Debalde esperou o S[enhor] Cônego Mourão, não mais voltou o S[enhor] D[outor] Bacellar, e na ausência de uma solução qualquer julgou acertado não ler a lista [...].

Note-se que nesta narração, Bacellar procurou o cônego Mourão para saber o porquê de seu nome não poder ser incluindo na lista da nova diretoria que este pregador leria no púlpito. A justificativa do cônego Mourão foi parecida com a do padre João Simplício: Bacellar não poderia ser eleito juiz porque havia promovido “paródias religiosas na Ermida”. Depois de um breve diálogo, Bacellar demonstrou concordar com a idéia de desistir da diretoria e o cônego Mourão decidiu não ler a lista da *Mesa Regedora* de 1878.

No entanto, “[p]assados dois ou três dias publica a imprensa hostil ao Bispo diocesano [o jornal *O Liberal do Pará*] a lista que o pregador recusara ler do púlpito”. Em resposta a esta publicação, os redatores de *A Boa Nova* declararam que “esta lista não foi ainda aprovada pelo respectivo Pároco ou pela autoridade eclesiástica superior, e enquanto não tiver essa indispensável aprovação, fica nula e de nenhum efeito”.²¹⁵

Será verdadeira toda esta narração? Não foram aumentadas algumas partes desta história para dar mais relevo às ações de João Crisóstomo da Matta Bacellar? Lamentavelmente, não foram encontrados documentos que comprovem até que ponto esta história foi verídica. Mas somente a partir dela, isto é, da discussão que se gerou depois da divulgação da lista dos eleitos para a *Mesa Regedora* de 1878, é que se pode compreender

²¹⁵ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74, fl. 1).

o que o jornal *A Boa Nova* chamou de 2ª fase da *Questão de Nazaré*. Vejamos, então, os pontos fundamentais desta fase.

4.2. A polêmica portaria de 20 de junho de 1877

Em 20 de junho de 1877, d. Antônio remeteu uma portaria aos párocos das freguesias de sua diocese com o objetivo de regularizar a nomeação de diretores para as festividades católicas e centralizar a administração religiosa na figura do padre. Com base em *O Liberal do Pará*, parece que até aquele momento a festa em homenagem a algum santo padroeiro esteve sob a responsabilidade de uma *diretoria* ou de uma *comissão de festeiros*, se preferirmos utilizar a expressão de d. Antônio. Das duas designações, no entanto, o que importa é perceber que ambas possuem o mesmo significado, servindo para nomear um grupo de homens e mulheres pertencentes a uma Irmandade que se reuniam em Assembléia para organizar o evento religioso. A Igreja não se imiscuia na escolha dos diretores. Pela provisão de 27 de outubro de 1794, os padres foram ordenados a não participarem das eleições das Irmandades e Confrarias.²¹⁶ Entretanto, d. Antônio mudou este costume, estabelecendo a portaria de 20 de junho de 1877.

Nesta portaria, d. Antônio colocou os párocos como os “diretores oficiais das festividades religiosas e os primeiros responsáveis perante a administração diocesana pelos atos do culto católico nos limites da jurisdição paroquial”.²¹⁷ Ao fazer isto, conferiu aos padres um aumento em suas funções eclesiásticas. Além da responsabilidade de prover os fiéis com as obrigações das missas, das confissões e de levar “aos centros abandonados [...] socorro religioso”, d. Antônio impôs mais estes dois compromissos.²¹⁸ Ao determinar que fossem os diretores das festas católicas e colocá-los como os “primeiros responsáveis” pelos elementos que envolvem um culto religioso (como as ladainhas, as preces, as novenas, etc.), parecia querer centralizar todas ações católicas numa única entidade (a instituição Igreja) e numa única pessoa (o pároco). Assim, poderia ser mais fácil conferir autoridade aos padres e obter o controle e/ou a administração das Irmandades. É parecido com o que Augustin Wernet comentou ao analisar a reforma do clero paulista empreendida por d. Antônio Joaquim de Melo. Segundo Wernet, este bispo procurou colocar as

²¹⁶ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 26 set. 1879, n° 219, fl. 1.

²¹⁷ AN, cx. 901, pct. 03, s/n° (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, n° 73, fl. 1).

²¹⁸ AN, cx. 901, pct. 03, fl. 5.

Irmandades, instituições que se apresentavam “descentraliza[das]”, sob a dependência da “autoridade episcopal”.²¹⁹ Com isto, as confrarias entraram num processo de perda de autonomia.

Mas para que este “direito” de controle fosse garantido e os padres recebessem “a força de que precisa[vam] para o bom desempenho do sagrado ministério”, d. Antônio ordenou:

1º As irmandades regulares, aprovadas pela autoridade eclesiástica e em união de obediência com a Santa Sé, poderão nomear diretoria para promover suas festividades religiosas de acordo com os seus compromissos, a qual[,] todavia[,] não deverá funcionar sem aprovação por escrito do respectivo Pároco.

2º Nas festividades religiosas promovidas por devotos ou irmandades sem aprovação canônica, a diretoria será da exclusiva nomeação do Pároco.

3º Nenhum pregador poderá ler do púlpito lista de diretores de festividades religiosas, que não seja autorizada e assinada pelo Pároco.

4º A lista da diretoria publicada pela imprensa sem autorização do Vigário ficará de nenhum valor.

5º As festividades, feitas nas igrejas aditas aos Seminários, serão reguladas pelos respectivos Reitores.

6º Para cortar abusos, nenhuma subscrição poderá correr no meio do povo fiel para festividades religiosas sem o visto do Pároco ou da autoridade eclesiástica superior.

7º Os Rev[erendos] Párcos farão o maior empenho para que se reserve das festividades religiosas alguma soma para comprar alfaias e paramentos, de que tanto precisam nossas igrejas.

8º Os Párcos e outros Sacerdotes, que transgredirem as regras acima estatuídas, ficam sujeitos às penas canônicas impostas a arbítrio da administração diocesana.²²⁰

No primeiro item da portaria, d. Antônio abriu sua determinação com a expressão “[a]s irmandades regulares”, ou seja, aquelas que são reconhecidas pela Igreja, e possuem e seguem um *Compromisso*, aprovado pela Coroa, em conformidade com o regalismo luso-brasileiro. Para estas Irmandades, permitia a nomeação de uma diretoria para organizar as festas, mas impôs-lhes uma condição: a diretoria precisava da aprovação sacerdotal por escrito para funcionar. Em outras palavras, estas confrarias tinham o poder de nomear os representantes/chefes para uma festividade religiosa, mas estes somente seriam

²¹⁹ Augustin Wernet. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Editora Ática, 1987, p. 140.

²²⁰ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

reconhecidos pela Igreja após o aval do pároco responsável pela jurisdição a que pertenciam.

No segundo item, d. Antônio permitiu a possibilidade de continuar a serem promovidas festas religiosas por “devotos ou irmandades sem aprovação canônica”. Entretanto, no complemento de sua frase, exigiu que a diretoria fosse “da exclusiva nomeação do Pároco”. Ora, por lógica, é de se esperar que um padre nomeie pessoas de sua confiança, pessoas que conhecem e seguem os preceitos de sua religião. Logo, esses devotos ou Irmandades, embora não tivessem aprovadas pela Igreja, a ela estariam vinculadas através dos diretores que organizariam os seus eventos, cuja escolha caberia aos párocos.

O terceiro item vem a contemplar uma das tradições da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Como foi exposto, desde 1842 era costume do pregador anunciar no púlpito a lista da nova diretoria da festividade para o ano seguinte.²²¹ De certo modo, d. Antônio mantém esta cláusula do *Compromisso*, mas acrescenta que a lista contendo o nome dos diretores devia ser autorizada pelo padre antes de ser lida. Dessa forma, conservava o costume da Irmandade, sem por isso abrir mão do controle da diretoria; aliás, fiscalização inédita para a realização da festividade de Nazaré.

O quarto item tornava nula a publicação da lista da diretoria sem a autorização do sacerdote. Pode-se notar que d. Antônio nada mais faz do que manter a posição de que é necessário o consentimento de um vigário para que uma nova diretoria possa ser reconhecida. Esta parte também deixa transparecer que não adiantava tornar pública uma lista sem permissão, porque ela não teria validade para a Igreja sem que antes fossem cumpridas as formalidades determinadas pela portaria.

No quinto item, d. Antônio destacou as festividades promovidas pelas Igrejas ligadas aos Seminários. É o único caso em que o padre não é requisitado para escolher ou aprovar diretores. Para d. Antônio, bastava que os reitores regulassem as festividades, fixassem as suas normas, para que estas ocorressem. Qual a diferença entre uma festa promovida por uma diretoria sem aprovação canônica e uma organizada pelos reitores? Parece claro que, para o prelado diocesano, a diferença reside no fato de efetuar-se no âmbito da própria Igreja. Tratava-se de uma instituição religiosa cuidando de um evento do universo católico.

²²¹ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

No sexto item, há o pedido de que não circule entre os fiéis nenhum meio de angariar recursos para as festividades religiosas sem o visto do pároco ou de autoridade hierarquicamente superior. Neste caso, a tentativa de controlar a parte financeira arrecadada para a elaboração da festa parece não significar a vontade de impedir a aquisição desses recursos. O que d. Antônio deseja é colocar o sacerdote como o “primeiro responsável”, como o religioso que tem ciência de todos os atos que envolvem a organização da solenidade.

O sétimo item ressalta a necessidade de conseguir aproveitar as festividades religiosas para angariar alguma verba para a compra de alfaias e paramentos. Nas *Constituições Primeiras*, livro-base ainda para o catolicismo neste período do século XIX, monsenhor Monteiro da Vide estabeleceu a importância dos “ornamentos, e móveis para se celebrar com decência, e limpeza” a Missa e demais ofícios do culto nas Igrejas. No mesmo sentido, observou em acréscimo que os recursos se faziam necessários para “os Altares, e celebração do Santo Sacrifício da Missa”,

Cruzes, frontais, toalhas, cortinas, pedra de Ara, Sacras, panos para as mãos, estantes, ou almofadas, castiçais, alvas, amictos, cordões, manípulos, estolas, planetas, corporais com guardas, e bolsas, Cálices, patenas, palas, sanguinhos, panos ou véus dos mesmos Cálices, Missais, galhetas, caixas de hóstias, e campainhas. E para os outros Ofícios Divinos, e Procissões haverá Cruzes com mangas, e capas pluviais. E nas Igrejas onde estiver o Santíssimo Sacramento haverá turíbulo, naveta, pálio, custódia, âmbula para a comunhão, lanternas, Sacrário, e alâmpada, que diante do Senhor esteja sempre acesa. E falando dos livros haverá Ritual dos Sacramentos, e Catecismo; o que tudo na quantidade, e qualidade será conforme a possibilidade de cada uma das Igrejas, mas haverá muito cuidado que tudo seja limpo, são, e decente, e que se não celebre senão em Cálices ao menos de prata com patenas do mesmo.²²²

Sem dúvidas, é grande a quantidade de elementos exigidos, sobretudo, para a celebração de Missas. E não é de se espantar que em algumas Igrejas ocorresse a carência de certos ornamentos e materiais para o culto. Daí talvez se explique a preocupação de d. Antônio com as alfaias e paramentos, que afirma “tanto precisa[m]” as igrejas de sua diocese.

O oitavo e último item da portaria consistiu em uma advertência aos sacerdotes. Segundo d. Antônio, era necessário que os padres seguissem as determinações impostas como regras. Somente assim ficariam livres das penas canônicas que seriam delimitadas pela autoridade diocesana, ou seja, por ele. Dessa forma, as normas estabelecidas poderiam atingir sua finalidade: a centralização e o controle das festas religiosas pela Igreja Católica.

²²² D. Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras...*, p. 258 e 259.

Aliás, as resoluções de d. Antônio nesta portaria refletem de maneira bastante clara a sua obediência aos princípios decretados pelo papa Pio IX na encíclica *Exortae in ista*, onde se lia que

somos constringidos a *deplorar o abuso do poder da parte dos que presidem as já mencionadas comunidades*, os quais, como nos foi referido, revogando todas as coisas segundo seu próprio arbítrio, pretendem atribuir-se legítima autoridade sobre os bens e as pessoas sagradas e sobre as coisas espirituais, de modo tal que os eclesiásticos e os próprios párocos estão completamente sujeitos aos poderes daqueles, no cumprimento dos deveres de seu ministério. Esse comportamento é contrário não somente às leis eclesiásticas, mas também à ordem constituída por Cristo Senhor na sua Igreja. Afinal, *os leigos não foram postos como cabeça do governo eclesiástico, mas para sua utilidade e salvação devem estar submissos aos legítimos pastores*, sendo sua função oferecer-se como ajudante do clero para as situações particulares, não devendo se intrometer naquelas coisas confiadas por Cristo aos sagrados pastores.²²³

Ao redigir esta parte da encíclica, o papa demonstrou conhecer a situação em que se encontravam as Irmandades no Brasil e repudiou a autoridade exercida pelos seus dirigentes. Lastimou o “abuso do poder” dos principais representantes das “comunidades”, já que estes “revoga[vam] todas as coisas segundo seu próprio arbítrio”. E completou sua queixa com a afirmação de que “os leigos não foram postos como cabeça do governo eclesiástico”. Eles devem estar “submissos aos legítimos pastores”. Note-se que este trecho da Encíclica nada mais é do que a tradução do desejo de colocar as Irmandades sob a tutela da Igreja. Mas o que isto tem haver com a portaria de 20 de junho de 1877? Na realidade, em relação a este anseio de controle das Irmandades, d. Antônio seguiu o mesmo princípio. Para tal, basta lembrar que alguns integrantes das Irmandades encontravam-se como responsáveis pela organização de algumas festividades religiosas no Pará. Ou seja, eram leigos apresentando-se como “legítima autoridade [...] sobre as coisas espirituais”, de modo que os párocos das Igrejas ficavam sujeitos aos eventos estipulados pelos dirigentes nos folhetos contendo a programação das festas.

Até aqui, observou-se o que foi a portaria e o aumento de funções que proporcionou aos sacerdotes. Mas e a outra parte, que também foi diretamente atingida pelas determinações do prelado diocesano? Como reagiram as Irmandades a esta portaria? Pela particularidade do estudo, limito-me a responder sobre a reação da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. É possível perceber que ela compreendeu o ato administrativo do bispo como um “planejado [...] conflito”, o primeiro ataque de d. Antônio ao seu funcionamento.

²²³ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX...*, p. 331 (grifos meus).

Acostumados a organizar a festividade, os diretores da Irmandade não aceitaram a imposição do prelado diocesano. Mas esta reação não parece ter sido imediata. Somente em 1879, portanto dois anos após o registro da portaria na secretaria do bispado e sua publicação no livro competente, é que foi encontrado o ponto de vista desses diretores no jornal *O Liberal do Pará*, em forma de ataque às colocações de d. Antônio divulgadas no jornal diocesano *A Boa Nova*. Assim, para explicar como foi “preparado o terreno” para a eclosão do conflito entre o bispo e a diretoria da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, houve a seguinte colocação:

Com todo sossego e antecedência, cogitou o prelado diocesano de absorver até *os direitos civis, temporais*, das irmandades, tivessem elas compromissos aprovados completamente, ou não.

No primeiro caso não funcionariam as mesas *sem aprovação* por escrito do respectivo pároco!

No segundo, a nomeação da diretoria seria da *exclusiva* nomeação do pároco!

Finalmente em um e outro caso não poderiam os festeiros correr subscrições sem o *placet* do pároco.

Nem é tudo: até a publicação das listas dos festeiros pela imprensa só poderia ser com esse *placet* sob pena de ficarem *sem valor algum*.²²⁴

A primeira queixa noticiada nesta parte editorial intitulada *Questão do dia* sobre a portaria de d. Antônio diz respeito à absorção dos “direitos civis” das Irmandades pelo prelado diocesano. Neste caso, a crítica relaciona-se à tentativa de controle dos diretores, dos responsáveis pela organização da festa em honra a um santo padroeiro. Até a divulgação da portaria, a Irmandade escolhia entre seus membros os homens e as mulheres que formariam a *diretoria da festa*. Mas, a portaria mudou esta rotina. A partir dela, os representantes da Irmandade foram privados deste direito, ficando obrigados a remeter à aprovação do padre a lista dos diretores escolhidos ou então deixar que o sacerdote fizesse a sua nomeação.

Outro estranhamento presente neste fragmento é sobre a necessidade de um “*placet*” de d. Antônio para poderem “correr subscrições” ou ser publicada na imprensa a lista dos festeiros. O termo *placet* parece funcionar como uma ironia às ações do bispo. Deve-se notar que este vocábulo aparece em itálico; que ele foi destacado no texto. Somente para retomar brevemente o assunto e entender o porquê da impressão, no § 14 do artigo 102 da Constituição de 1824 estava explícito que ao imperador caberia o direito de

²²⁴ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 24 set. 1879, nº 217, fl. 1.

conceder ou negar o *beneplácito* (consentimento) aos documentos apostólicos.²²⁵ Assim, somente o imperador poderia conceder o *placet*. No entanto, o que d. Antônio fez em sua portaria? Impôs a exigência de uma prévia aprovação para a aquisição de recursos ou para a divulgação de uma nova diretoria. Como se observa, em ambos os casos estava em jogo a necessidade de uma aprovação para que algo entrasse em vigor ou tivesse reconhecimento. Por tudo isso, atrevo-me a dizer que o termo *placet* utilizado na matéria do jornal foi mantida de forma irônica pelo editor para demonstrar que, num período em que a própria monarquia começava a entrar em crise, d. Antônio estava exigindo uma condição que era característica unicamente do poder imperial.

Enfim, estas foram as críticas divulgadas no jornal *O Liberal do Pará* a respeito da portaria de 20 de junho de 1877. Como foi visto, a partir desta circular diocesana, o bispo estabeleceu medidas que afetaram diretamente os párocos e as associações organizadoras das festas em homenagem aos santos. Os padres viram suas funções aumentarem e os integrantes das Irmandades, que antes formavam uma *comissão de festeiros* sem a interferência da Igreja, perceberam-se obrigados a entregar ao sacerdote uma lista com o nome dos novos diretores da solenidade antes de sua divulgação oficial. No caso da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, o jornal *O Liberal do Pará* ainda comentou que a “guerr[a]” não foi travada somente contra a sua existência (através da portaria de 20 de junho de 1877) como também contra a festividade, sobretudo a formação da diretoria para 1878.²²⁶

4.3. A formação da *Mesa Regedora*

Segundo o jornal diocesano *A Boa Nova*, até uma semana antes da solenidade de Nazaré realizada em 1877, não existia a denominação *Mesa Regedora da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré*. Todos os *irmãos* responsáveis em organizar a festividade diziam-se pertencentes à *diretoria da festa*. Mas, algo mudou. Infelizmente, a documentação encontrada na BN, no AN e no IHGB não se mostrou suficiente para responder qual foi o motivo que desencadeou a mudança de terminologia. Será a vontade

²²⁵ O referido artigo está disponível em: <http://www.unificado.com.br> Acesso em: 3 jul. 2006.

²²⁶ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 19 set. 1879, nº 213, fl. 1.

de demonstrar que a Irmandade se rege ou governa sozinha? Momentaneamente, não há resposta, mas fica a possibilidade.

O fato é que esta denominação incomodou aos redatores do jornal *A Boa Nova*. Para eles, num “belo dia”, alguns indivíduos, “para fazer pirraça ao Bispo diocesano, se proclamaram *mesa regedora* [...]”; ou ainda, “a tal *mesa regedora* [surgiu] das trevas, organizou-se sem título legal”. Há nestas citações, algumas acusações que merecem ser discutidas: primeiro, que algumas pessoas se declararam *Mesa Regedora*; e segundo, que a *Mesa* organizou-se sem o título legal. Vejamos separadamente cada um desses pontos.

A primeira acusação diz respeito à formação, à origem da *Mesa Regedora* de 1878, à composição desse “agregado ilícito” que havia se formado com a publicação em 1877 da lista dos novos festeiros. Para começar, é preciso compreender como os diretores se elegiam. Como aponta o *Compromisso* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré de 1842, ainda em vigor na década de 1870, os *irmãos* convidados reuniam-se em Assembléia Geral na sacristia da Igreja, sendo presididos pelo juiz da diretoria em vigência, para eleger os que assumiriam a festa. A eleição, que acontecia anualmente no domingo anterior à solenidade em honra à Virgem de Nazaré, procedia por meio da “pluralidade relativa dos votos” e tinha como resultado o nome e a atribuição dos diretores que no ano seguinte seriam os repensáveis pela organização da festividade.²²⁷

A partir de informações obtidas através de *O Liberal do Pará*, em 1877 os *irmãos* se reuniram, como prezava o costume, para eleger a diretoria de 1878. Em uma ata da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré aparece o relato de que aos

21 do mês de outubro de 1877, reunidos no consistório da igreja o juiz, diretores, e tesoureiro do ano, assim como 18 irmãos [...], *não tendo comparecido o r[everendíssimo] pároco*, anunciou o irmão juiz [B. A. Antunes], que na forma do art. 4º do compromisso se ia proceder à eleição da mesa para o ano vindouro.²²⁸

O resultado dessa eleição pode ser verificado nas **Tabelas IV** e **V**. Em ambas estão presentes os nomes dos eleitos para a *Mesa Regedora* de 1878, sendo a primeira tabela dedicada aos homens e a segunda, às mulheres.

A **Tabela IV** foi elaborada a partir dos dados colhidos em diversas fontes. Os nomes e as funções faziam parte da continuação da ata da Irmandade de Nazaré – que foi transcrita anteriormente –, onde havia a lista dos eleitos. A idade, o estado civil e a

²²⁷ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74, fl. 1).

²²⁸ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1.

profissão não foram extraídos de uma mesma fonte, sendo o resultado da integração das descobertas efetuadas em livros bio-bliográficos e em várias edições do jornal *O Liberal do Pará* que foram publicadas em outubro de 1878.

Em alguns casos, faltaram informações para que esta tabela fosse totalmente preenchida. No entanto, essas carências não constituíram impedimento para que se alcançassem algumas conclusões. Nela, os nomes dos eleitos foram arrolados em ordem alfabética, decisão tomada para facilitar a procura de notícias sobre os integrantes. À direita da relação dos homens, na segunda coluna, aparece a função de cada cidadão. Já na terceira coluna, foram dispostas as idades dos eleitos. Imediatamente depois, ocupando a quarta e a quinta coluna, há o registro respectivamente do estado civil e das profissões.

Tabela IV:

A Mesa Regedora eleita para o ano de 1878 (os homens)

| Nome | Função | Idade | Estado Civil | Profissão |
|-------------------------------------|---------------|--------------|---------------------|------------------|
| Abel Augusto César de Araújo | Mordomo menor | 35 | casado | Farmacêutico |
| Américo Marques de Santa Rosa | Mordomo menor | 42 | casado | Médico |
| Antônio Jovita Corrêa da Silva | Mordomo menor | 43 | _____ | Negociante |
| Augusto César Gurjão | Mordomo maior | 34 | solteiro | Arquiteto |
| Cantidiano de Souza Azevedo | Secretário | 31 | solteiro | Comerciante |
| Francisco de Paula Bolonha Loureiro | Mordomo menor | 34 | _____ | Despachante |
| Jayme Pombo Brício | Mordomo menor | 36 | casado | Médico |
| João Crisóstomo da Matta Bacellar | Juiz | 32 | casado | Médico |
| João Ignácio Pereira da Motta | Tesoureiro | — | _____ | _____ |
| José de Araújo Roso Danin | Mordomo menor | 50 | _____ | Magistrado |
| José Joaquim da Gama e Silva | Mordomo maior | 50 | _____ | Emp. Público |
| Manoel Pereira de Figueiredo | Mordomo menor | — | _____ | _____ |
| Miguel Lúcio de Albuquerque Mello | Diretor | — | _____ | _____ |
| Pedro Chermont de Miranda | Mordomo menor | — | _____ | Médico |
| Theotônio de Brito | Mordomo menor | — | _____ | Advogado |
| Vicente Ruiz | Mordomo menor | — | _____ | _____ |

Fonte: BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1; BN, *O Liberal do Pará*, out. 1878 (todos os números estão especificados na Bibliografia desta dissertação); BN, *O Liberal do Pará*, set. 1880; e Dr. Guilherme Studart (barão de Studart). *Diccionario Bio-Bibliographico Cearense*. Fortaleza: Typo-Lithographia a Vapor, 1910, v. I, p. 512; e J. F. Velho Sobrinho. *Diccionario bio-bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1937, v. II, p. 478.

Note-se que na **Tabela IV** encontram-se arrolados os nomes de 16 homens distribuídos em 6 funções. Foram relacionados 10 mordomos menores, 2 mordomos

maiores, 1 secretário, 1 juiz, 1 tesoureiro e 1 diretor. Lamentavelmente, não foram encontrados registros sobre o trabalho desempenhado em cada cargo relacionado. Pela função de *secretário* e *tesoureiro* pode-se deduzir o básico: que o primeiro era responsável pela preparação das atas e o segundo, pela parte financeira. Fora isto, nada mais. Não é possível saber, por exemplo, qual era a forma de arrecadação de fundos estabelecida pelo tesoureiro para a execução da festa ou quais outros documentos o secretário tinha a incumbência de redigir.

O ofício de *juiz* aparenta ser o mais importante na relação dos diretores da festa de Nossa Senhora de Nazaré. Sérgio Chahon chegou à mesma conclusão ao analisar 32 *Compromissos* pertencentes às Irmandades estudadas em seu *Aos pés do Altar e do Trono: as Irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822)*. Nele, relata que o cargo de “provedor ou juiz” ocupa “o lugar mais elevado da hierarquia administrativa”.²²⁹ Na Irmandade de Nazaré não devia ser diferente. O juiz parece ocupar o cume da hierarquia. Sua assinatura é primordial para o reconhecimento de qualquer documento emitido pela diretoria da festa – “[p]orque não estava assinado o S[enhor] Antunes (juiz da festa [em 1877])”²³⁰; e ele é o *irmão* que preside a eleição da *Mesa Regedora* (vide a citação da ata da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré). Mas, e a função do *diretor*? Não ficou clara a sua atribuição. Pode-se apenas especular o óbvio: que ele é o administrador da festividade e que está subordinado ao juiz.

Os demais cargos, como o de *mordomo maior* e o de *mordomo menor*, constituem ainda um mistério. Não há nenhuma indicação que torne possível a compreensão do que realizavam os homens que assumiam estes ofícios. Apenas pelo rol das funções, é possível perceber que foram eleitos dois mordomos maiores e dez mordomos menores. Ou seja, o número dos que compunha a primeira classe dos mordomos era inferior à segunda. E mais, dentre todos os ofícios, a classe dos mordomos menores era a que reunia o maior número de pessoas.

Pela ata divulgada no jornal *O Liberal do Pará*, e também em outras atas publicadas, por exemplo, no *A Boa Nova*, parece que os cargos da *Mesa Regedora* obedecem à hierarquia exposta no **Diagrama I**.

²²⁹ Sérgio Chahon. *Aos pés do Altar e do Trono: as Irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822)*..., p. 50.

²³⁰ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

Diagrama I:
Pirâmide hierárquica



Nesta **Pirâmide hierárquica**, a função de juiz está no topo, sendo sucedida pela de juíza. O diretor vem logo abaixo, imediatamente acompanhado do secretário e do tesoureiro. Nas partes finais, aparece o ofício de mordomo maior, mordomo menor e mordoma menor. Através deste **Diagrama I**, também se pode perceber que os cargos de diretor, secretário e mordomo maior somente eram ocupados por homens. Apenas no posto mais alto e no mais baixo é que se permitia a participação de mulheres.

Os ofícios de juíza e de mordomas menores, que aparecem neste **Diagrama I**, foram relacionados na **Tabela V**. Nela, pode-se perceber a participação das mulheres na diretoria da festa.

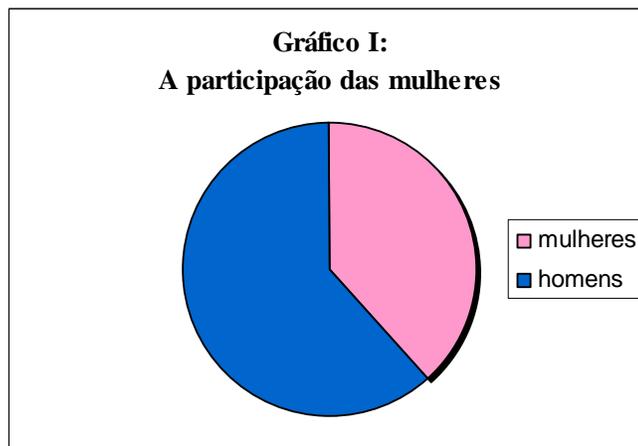
Tabela V:

A Mesa Regedora eleita para o ano de 1878 (as mulheres)

| Nome | Função |
|--------------------------------|---------------|
| Ana Josefa Gurjão | Mordoma menor |
| Carlota Ramos Brício | Juíza |
| Carolina Barbosa Rhossard | Mordoma menor |
| Francisca Leite | Mordoma menor |
| Francisca M. Catramby | Mordoma menor |
| Josefa M. dos Anjos | Mordoma menor |
| Juliana de Souza Azevedo | Mordoma menor |
| Páchoa de Azevedo Ribeiro | Mordoma menor |
| Rosa Ribeiro Malcher Bacellar | Mordoma menor |
| Venância da Silva Castro Motta | Mordoma menor |

Fonte: BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1.

A opção em separar as mulheres dos homens foi para fornecer destaque às suas funções. Numa sociedade ainda “essencialmente *patriarcal*”, conforme observou Hugo Fragoso, onde as mulheres ainda eram vistas como “inferiores” aos homens, é interessante perceber que na **Tabela V** há uma *juíza* e nove *mordomas menores*.²³¹ Elas representam um pouco mais de 38,46% dos eleitos para a diretoria de 1878, como ficou simbolizado abaixo no **Gráfico I**.



²³¹ Hugo Fragoso. “A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875)”. In.: José Oscar Beozzo *et al.* *História da Igreja no Brasil...*, p. 178.

A parte rosa do **Gráfico I** simboliza a quantidade de mulheres e a azul a de homens que integravam a *Mesa Regedora* em 1878. Como se observa, a proporção de homens (aproximadamente 61,54%) se sobressai em relação à de mulheres. Mas esta realidade não diminui a percepção da participação expressiva destas que eram vistas como “inferiores” em uma sociedade patriarcal.

Apesar desta significativa participação, é de se lastimar a falta de informações sobre essas mulheres. Em nenhuma documentação pesquisada foram encontradas notícias sobre a atuação de cada uma delas na diretoria. Pelo **Diagrama I**, por exemplo, o ofício de juíza só perde em prestígio para o de juiz. Aparentemente, ela seria o braço direito da figura mais importante entre os diretores. Pode-se pensar na hipótese da juíza e das mordomas menores terem cargos apenas representativos, mas sem ter uma função/atribuição real. Se esta afirmação for correta surge, então, uma dúvida: por que elegê-las e/ou dar cargos a essas mulheres? Uma das respostas possíveis poderia ser o grau de parentesco entre elas e os homens. Alguns sobrenomes dessas diretoras, também aparecem nos sobrenomes dos representantes do sexo masculino. Vejamos: Carlota Ramos *Brício* x Jayme Pombo *Brício*; Ana Josefa *Gurjão* x Augusto César *Gurjão*; Rosa Ribeiro Malcher *Bacellar* x João Crisóstomo da Matta *Bacellar*; e, o mais parecido entre todos, Juliana *de Souza Azevedo* x Cantidiano *de Souza Azevedo*. No entanto, isto não passa de especulação. Não foi possível identificar se estas mulheres eram esposas, irmãs, filhas ou não possuíam nenhum parentesco com esses homens, sendo apenas a impressão causada pela semelhança de alguns sobrenomes.

Voltando a apreciar a **Tabela IV**, nela há a relação com as idades da maioria dos homens. De um total de 16 pessoas, 10 idades foram encontradas, o que dá um percentual de 62,5%. Das idades listadas, há 6 homens entre 30 e 39 anos; 2 entre 40 e 49 anos; e 2 com 50 anos. A média de idade entre eles fica em torno dos 38,5 anos.

O estado civil desses diretores quase não foi localizado nos documentos pesquisados. Nesta parte da coluna, os números se invertem em comparação aos relatados na análise das idades. De 16 pessoas, somente foi encontrado o estado civil de 6 homens, ou seja, 37,5%.

No rol das profissões, que ocupa a última parte da coluna, observam-se 9 ocupações. Partindo sempre deste total de 16 homens, 12 profissões foram descobertas e 4 não encontradas, num percentual de 75% contra 25%. Das ocupações arroladas destes representantes do sexo masculino, havia 1 farmacêutico, 4 médicos, 1 comerciante, 1

negociante, 1 arquiteto, 1 despachante, 1 magistrado, 1 empregado público e 1 advogado. Ou seja, todos eram homens financeiramente bem situados, funcionários de cargos relevantes na província paraense.

Mas, onde moravam esses homens que integravam a *Mesa Regedora* de 1878? Para essa investigação, a **Tabela VI** pode constituir o início de uma pesquisa mais aprofundada. É composta pela lista dos homens que deram origem à *Mesa* e os seus respectivos endereços.

Tabela VI:

Endereço dos homens da Mesa Regedora de 1878

| Nome | Endereço |
|-------------------------------------|-----------------------|
| Abel Augusto César de Araújo | Rua da Independência |
| Américo Marques de Santa Rosa | Rua do Dr. Malcher |
| Antônio Jovita Corrêa da Silva | _____ |
| Augusto César Gurjão | Rua de São Braz |
| Cantidiano de Souza Azevedo | Rua dos Mercadores |
| Francisco de Paula Bolonha Loureiro | _____ |
| Jayme Pombo Brício | Estrada de Nazaré |
| João Crisóstomo da Matta Bacellar | [P.c.] ²³² |
| João Ignácio Pereira da Motta | _____ |
| José de Araújo Roso Danin | _____ |
| José Joaquim da Gama e Silva | _____ |
| Manoel Pereira de Figueiredo | _____ |
| Miguel Lúcio de Albuquerque Mello | _____ |
| Pedro Chermont de Miranda | _____ |
| Theotônio de Brito | _____ |
| Vicente Ruiz | _____ |

Fonte: BN, *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218, fl. 1; BN, *O Liberal do Pará*, out. 1878.

Esta foi uma das tabelas mais difíceis de montar. Note-se que na coluna dos endereços apenas foi registrado o nome de 5 ruas. A maior parte da localização das residências não foi encontrada. Para completar, a parte do jornal *O Liberal do Pará* que continha o endereço de João Crisóstomo estava danificada. Sendo assim, apenas 31,25% da **Tabela VI** foi preenchida.

²³² A indicação [P.c.] significa que esta **parte** do documento estava **corroída**.

De acordo com o historiador Ernesto Cruz, os nomes das ruas de Belém constituíram-se geralmente em homenagens aos moradores de “maior destaque” – como foi o caso da *Rua do Dr. Malcher*, homenagem ao dr. José da Gama Malcher que era “médico da Santa Casa de Misericórdia, da Benemérita Sociedade Portuguesa Beneficente, Provedor do Colégio do Amparo e Vacinador da Capital” –, aos acontecimentos que marcaram a história do Pará, às Igrejas, aos edifícios públicos, etc. A explicação do motivo que originou o nome da *Rua de São Braz* não foi relatada por Ernesto Cruz. Já a *Rua dos Mercadores* era assim chamada por abrigar nela os principais comerciantes da época. Dentre eles, pode inserir-se Cantidiano de Souza Azevedo, secretário eleito para a *Mesa Regedora* de 1878 (vide **Tabela IV**). Por fim, a *Rua da Independência* e a *Estrada de Nazaré* confundem-se nas explicações de Ernesto Cruz. Tirando a justificativa de que a Rua da Independência recebeu este nome como um ato de consideração à emancipação política do Brasil e a Estrada de Nazaré pertencia ao conjunto das ruas mais tradicionais de Belém – recebendo esta designação após a construção da Ermida –, as demais exposições de Cruz sobre o antigo nome desses logradouros são bastante confusas. Este historiador afirmou que a Rua da Independência teve o nome inicial de Estrada do Utinga. Depois, quando foi falar sobre a Estrada de Nazaré, asseverou que esta era chamada primitivamente de Caminho do Utinga. Observando desta forma, a Estrada e o Caminho do Utinga aparentam ser referências a localidades diferentes. Mas, a confusão aparece quando Ernesto Cruz comenta sobre a residência do mulato Plácido, ora colocando-a no Caminho do Utinga (Estrada de Nazaré) e ora na Estrada do Utinga (Rua da Independência).²³³ Em outras palavras, Cruz insere a mesma residência em duas ruas distintas da província paraense.

Fora esta confusão, que impossibilita a compreensão da história dessas ruas e da correta localização da residência do mulato Plácido, é importante saber que este mulato é comentado entre os habitantes de Belém como o iniciador do “culto à milagrosa Santa”. Segundo a lenda, em sua modesta habitação, Plácido rezava diariamente as orações a Nossa Senhora. Logo, outros devotos foram lhe fazer “companhia”, sendo “muitos sofrimentos mitigados [...] dessa maneira”. Assim, em pouco tempo os milagres foram espalhados e teve início a devoção a Nossa Senhora de Nazaré.²³⁴

²³³ Ernesto Cruz. *Ruas de Belém: significado histórico de suas denominações*. Belém / Pará: Conselho Estadual de Cultura, 1970, p. 18, 43, 45, 97, 98, 101 e 102.

²³⁴ Ernesto Cruz. *História de Belém...*, p. 331.

Essas ruas podem ser visualizadas nos **Mapas I e II**, que se encontram em anexo. A partir deles, pode-se chegar à conclusão de que a maioria dos integrantes da *Mesa Regedora* de 1878, que teve suas residências listadas na **Tabela VI**, morava nos arredores da Ermida de Nazaré. É o caso, por exemplo, de Américo Marques de Santa Rosa, Augusto César Gurjão, Jayme Pombo Brício e Abel Augusto César de Araújo. Por outro lado, Cantidiano de Souza Azevedo era o que morava mais distante.

Entretanto, é preciso alertar, antes da visualização das ruas nos mapas, que os nomes dos logradouros foram modificados. Conforme pontuou Ernesto Cruz, a Rua da Independência passou a ser chamada de *Avenida Cipriano Santos*; a Rua do Dr. Malcher virou *Avenida Governador José Malcher*; a Rua de São Braz agora é reconhecida por *Avenida Braz de Aguiar*; a Rua dos Mercadores virou *Rua Conselheiro João Alfredo*; e a Estrada de Nazaré foi a que menos mudou, sendo reconhecida por *Avenida Nazaré*.

A partir de todas essas explicações, é possível compreender como se constituiu a *Mesa Regedora* de 1878. Foi esta formação, exposta na lista da nova diretoria, que recebeu críticas do jornal diocesano *A Boa Nova*, do cônego Mourão e do padre João Simplício. Todas as censuras diziam respeito à participação de alguns eleitos no episódio ocorrido na Ermida de Nazaré. Entretanto, o comentário dos redatores se destaca, por sintetizar as opiniões dos que definiram o período de formação da *Mesa* de 1878 como a segunda fase da Questão de Nazaré: “a prudência aconselhava que fossem indicados homens cordatos, e que não tivessem sido atores e fautores do escandaloso *culto civil* inaugurado na Ermida no momento, em que referviam paixões violentas e estavam mais acesos os ódios contra o Prelado diocesano”.²³⁵

Tendo em vista tudo o que foi exposto sobre a formação da *Mesa Regedora* de 1878, por que então a segunda acusação do jornal *A Boa Nova* dessa entidade ser um “agregado ilícito”?²³⁶ Por que afirmar que essa *Mesa Regedora* foi organizada sem “título legal”? Na concepção dos redatores, para ser considerada lícita, não bastava que a *Mesa* fosse composta por homens influentes na sociedade, conforme deixa transparecer a análise anterior a respeito de sua formação. A licitude estava, sobretudo, na obediência desses homens às determinações do prelado diocesano, ao enquadramento desses cidadãos às normas estabelecidas por d. Antônio. E, para isto, era necessário ter e obedecer às cláusulas do *Compromisso* e cumprir as exigências da portaria de 20 de junho de 1877.

²³⁵ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74, fl. 1).

²³⁶ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 26 set. 1879, nº 219, fl. 1.

Exemplificando o que foi dito acima, as críticas feitas pelos redatores eram as seguintes: a Irmandade não escolheu os diretores de 1878 através de eleição (“Em 1877 não se fez semelhante reunião, nem se elegeu *mesa regedora* de acordo com esta terminante regra do compromisso de 1842, documento único, para o qual apelam”); a lista com o nome dos diretores escolhidos não foi aprovada pela Igreja, conforme era exigido na portaria de 20 de junho de 1877 (a Igreja somente reconhecia os novos diretores depois do *visto* do padre); e os organizadores eleitos não tiveram seus nomes anunciados no púlpito da Ermida, como ordenava o *Compromisso de 1842* em seu art. 6º (“Os nomes dos irmãos da nova mesa serão lançados em um livro para isso destinado, e lida a relação deles pelo pregador no púlpito, no dia da festividade da Senhora”).²³⁷

Mas, os redatores de *O Liberal do Pará* não se contentaram com as críticas e buscaram comprovar que a *Mesa Regedora* não era uma formação ilícita. Para isso, publicaram o despacho expedido pelo juiz de capelas Armínio Adolpho Pontes e Souza, onde este juiz de capelas reconhecia a existência da *Mesa Regedora* de 1878.

Em virtude do compromisso legalmente confirmado, que me foi presente, e das atas da eleição e posse à fls. _ e fls. __, aprovo a eleição da nova mesa regedora da irmandade de N[ossa] S[enhora] de Nazaré do Desterro desta cidade, e que tem de servir até o próximo ano de 1878.

E completou:

Tendo sido porém as referidas atas de eleição e posse escritas em papel avulso por não ter então a mesma irmandade os livros exigidos no art. 15 do seu compromisso, o que é irregular, deve a irmandade fazer lançar essas atas nos livros, que já possui e que foram abertos, rubricados, e encerrados por este juízo, para o que fica-lhe concedida a necessária autorização. E para evitar a reprodução do procedimento irregular e criminoso, cumpre que a atual (mesa) tenha muito em vista o fiel cumprimento do seu compromisso, devendo ter, além dos livros principais exigidos pelo art. 15, os auxiliares necessários, a fim de ser observado o disposto na segunda parte dos artigos 2 e 16 do mencionado compromisso: para o fim de poder o escrivão deste juízo proceder ao respectivo *tombamento* desta irmandade, o que desde já lhe fica determinado, deverá a mesa regedora da mesma irmandade remeter ao cartório o seu compromisso e necessários esclarecimentos, bem assim anualmente, uma relação autenticada dos nomes dos novos mesários.

Logo no início deste despacho, com data de 27 de novembro de 1877, há o comentário sobre a aprovação da *Mesa* pelo juiz de capelas. Bastaria apenas aquela parte da transcrição para demonstrar que a nova diretoria conseguiu atingir seus propósitos:

²³⁷ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74, fl. 1) e BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 24 set. 1879, nº 217, fl. 1..

adquiriu o reconhecimento de uma autoridade civil, entendida por ela como a “única que é competente e tem jurisdição” para aprovar a sua composição. Contrariando as ordens do bispo, teve a sua formação reconhecida por uma autoridade civil. Mas esta informação ficava limitada sem os detalhes escritos ao final. Em todo o tempo dedicado à pesquisa nos arquivos e bibliotecas públicas do Rio de Janeiro, não encontrei o *Compromisso de 1842*, o estatuto que a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré dizia reger as ações de seus integrantes. Todas as informações obtidas até o momento, foram retiradas especialmente dos jornais *A Boa Nova* e *O Liberal do Pará*. E como se observa, há no final desse despacho a referência a alguns artigos deste *Compromisso*.

O artigo 15 parece determinar os livros principais e os auxiliares necessários para a existência da Irmandade. Talvez por isso, o juiz de capelas tenha pedido que as atas de eleição e posse fossem escritas nos livros competentes e que a Irmandade providenciasse os livros auxiliares. É lamentável não saber que livros são estes!

Sobre os artigos 2 e 16, o texto não deixou muito claro do que tratavam. Parecem constituir exigências para o *tombamento*, isto é, para o registro da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Mas, a falta do *Compromisso* não permite chegar a uma conclusão definitiva. A partir do despacho, o que se pode afirmar, então, é que para proceder ao tombamento desta Irmandade, o juiz de capelas ordenou a existência de “livros principais [...] auxiliares” e o envio ao “cartório do seu compromisso e necessários esclarecimentos” como também exigiu “uma relação autenticada [com os] nomes dos novos mesários”.²³⁸

Em outras palavras, a *Mesa Regedora* de 1878 foi reconhecida pelo juiz de capelas, mas para haver o tombamento da Irmandade, para ser oficialmente reconhecida pelo Estado, era necessário o cumprimento dos artigos estabelecidos no *Compromisso de 1842*.

Esta tentativa de regulamentar a Irmandade foi exposta em um outro ofício publicado no jornal *O Liberal do Pará*. No dia seguinte ao despacho anteriormente citado (29 de novembro de 1877), o novo juiz da *Mesa Regedora* João Crisóstomo da Matta Bacellar e o secretário Cantidiano de Souza Azevedo enviaram um ofício ao padre João Simplício das Neves Pinto e Souza informando que para dar prosseguimento à regularização da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré ficariam na Ermida das 8 às 9 horas da manhã do dia 29 de novembro. O objetivo da visita seria a realização do inventário dos “bens, paramentos e alfaias” pertencentes à Irmandade. No ofício ainda comunicou que somente iriam permanecer sob os cuidados do padre os materiais

²³⁸ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 26 set. 1879, nº 219, fl. 1.

“indispensáveis para o serviço da matriz”. A este documento, o jornal *A Boa Nova* chamou de “ofensivo à autoridade e dignidade de um pároco!”²³⁹ Por quê? Simplesmente, por estar envolvido nesta atitude da Irmandade uma inversão a tudo aquilo que foi pregado por d. Antônio. O fato é que da Irmandade emanou uma ordem ao sacerdote e não o contrário, conforme intentava o prelado diocesano. Dessa forma, pode-se concluir que a tentativa de exercer o controle e/ou retirar a autonomia das Irmandades pelo bispo ainda não havia alcançado êxito na província paraense. E mais: os seus problemas com a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré não terminaram com o fim da *Questão nazarena*. Como poderá ser observado mais adiante, a festa de Nazaré de 1878 converteu-se no primeiro de muitos pesadelos para o prelado diocesano e alguns representantes da comunidade católica.

4.4. Diabruras iniciais: a festa de Nazaré de 1878

A festa de Nossa Senhora de Nazaré realizada em 1878 não pertence ao conjunto dos elementos denominado de *Questão de Nazaré*. Pelo exposto no jornal diocesano *A Boa Nova*, meio de comunicação da qual se retirou a terminologia, a *Questão de Nazaré* terminou com a formação da *Mesa Regedora* encarregada de organizar a festividade em 1878. Então, por que analisar a festa realizada no citado ano? Simples: para compreender como a *Mesa Regedora* reclamada pelos representantes da Igreja Católica atuou e forneceu um novo significado aos eventos programados para os dias de festividade, inaugurando uma nova série de desavenças entre o prelado diocesano e a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Vamos aos fatos.

Após o episódio na Ermida, que culminou com a determinação judicial de entrega das chaves daquele estabelecimento à Irmandade de Nazaré, d. Antônio transferiu o padre João Simplício para o “Hospital da Sociedade Beneficente Portuguesa”. O ato deste bispo revela o mesmo princípio utilizado durante a Questão Religiosa: a busca pela autonomia da Igreja, sua intolerância à ingerência do poder civil nos assuntos que, em sua concepção, eram estritamente católicos. Como a perpetuação do *padroado* no Império colocava os representantes da Igreja sujeitos às determinações do Estado, não lhes permitindo colocar-se contra a ordem civil (como aconteceu com a decisão imposta pelo juiz de capelas ao prelado diocesano), d. Antônio utilizou o recurso que a Igreja Católica lhe consentia como

²³⁹ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 27 set. 1879, nº 220, fl. 1.

autoridade hierarquicamente superior em um bispado: transferir um sacerdote. Assim, não deixou de obedecer a ordem do juiz de capelas Armínio de entregar as chaves do estabelecimento pertencente ao poder civil, mas também não abriu mão de exercer seu direito de governar tudo o que fosse ligado ao domínio espiritual. Ainda mais porque o recurso da transferência não era contrário aos seus princípios de manter um padre naquela área da diocese. Ao determiná-la, d. Antônio não privou as “ovelhas” de um “pastor espiritual”. Apenas o instalou em um novo edifício, onde poderia continuar a exercer seu múnus (o “Hospital da Sociedade Beneficente Portuguesa”), localizado na Avenida Generalíssimo Deodoro, próximo à rua onde ficava a antiga Ermida de Nazaré.²⁴⁰

Provavelmente, esta medida foi pensada para durar o tempo suficiente que as obras de construção da nova Igreja Matriz ainda exigiam (a qual, porém, somente veio a concluir-se em 1881), pois esta fora planejada para substituir a antiga Ermida. O que talvez d. Antônio não contasse era que seus planos esbarrariam com o pedido feito pela Irmandade ao presidente da província João Capistrano Bandeira de Melo Filho (empossado em 18 de julho de 1876) para que lhe fosse entregue a “nova Igreja de Nazaré”. A resposta de Bandeira de Melo veio com a declaração do ato presidencial de 16 de março de 1878, que destinou a conservação e o fornecimento de “tudo o que fosse mister aos atos do culto” à Irmandade de Nazaré.²⁴¹

Nesse momento, prosseguia a construção da Igreja, que permanecia sem a administração de um vigário. E então, como estruturar a festa de Nazaré? Elaborá-la sem

²⁴⁰ No jornal *O Liberal do Pará* há a acusação de que d. Antônio havia “condenado os paroquianos de Nazaré a não terem vigário”. É importante explicar que esta informação refere-se à falta de um sacerdote na Ermida e não na circunscrição paroquial que abrangia a região afetada pela determinação do prelado diocesano. Ao pesquisar onde ficava o “Hospital da Sociedade Beneficente Portuguesa”, hoje com o nome de Benemérita Sociedade Portuguesa Beneficente do Pará, descobri que esta instituição ficava muito próxima da Ermida de Nazaré. Assim, os fiéis não seriam impossibilitados de receber os sacramentos indispensáveis para a sua vida religiosa; apenas teriam que se locomover até o local onde o padre estava presente. Cf. <http://www.telelistas.net> Acesso em: 17 dez. 2008; e BN, *Jornal O Liberal do Pará*, 26 set. 1878, nº 219, fl. 1.

²⁴¹ O texto foi estruturado a partir de BN, *Jornal O Liberal do Pará*, 03 out. 1879, nº 225, fl. 1. Entretanto, a informação sobre o ano de conclusão da Igreja Matriz foi retirada de Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 244; e o nome do presidente da província em 1878 foi extraído de *Organizações e Programas Ministeriais: Regime Parlamentar no Império*. 3ª ed. Brasília: Departamento de Documentação e Divulgação, 1979, p. 432. É importante comentar, porém, que Fernando Neves afirmou em um texto apresentado na ANPUH/SP-USP que em “16/03/1878 por portaria da secretaria, Gama Malcher ocupando a presidência da província procur[ou] extrair uma solução salomônica para os muitos interesses em apreço [...]”. No entanto, há um equívoco nesta afirmação. Gama Malcher neste período (1878) não ocupava a função de presidente da província. De acordo com Ernesto Cruz, ele ocupava o cargo de 1º vice-presidente. Mas, não na data em que foi remetida a “portaria”. Sendo nomeado em 16 de fevereiro de 1878, somente tomou posse em 18 de março desse mesmo ano. Ou seja, dois dias depois em que foi declarado o ato presidencial. Cf. Fernando Arthur de Freitas Neves. *Procissão religiosa ao lado da procissão civil...*p. 10; e Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 2, p. 757.

as cerimônias religiosas presididas por um sacerdote ou deixá-la acontecer como era o costume? Sem dúvidas, esta questão teve que ser resolvida pela *Mesa Regedora* antes do mês de outubro, período em que se realizava a festividade de Nazaré. Dessa forma, já no final do mês de setembro o jornal *O Liberal do Pará* fornecia indícios da decisão tomada pela diretoria. Da sessão *Noticiário* de 26 de setembro de 1878, constava um artigo com o seguinte teor:

Decididamente o clericalismo não quer os festejos em honra da Virgem de Nazaré.

É o mesmo que concorrer para que sejam mais esplêndidos.

Este bom povo do Pará sabe guardar mais as suas tradições mais queridas.

A festa de Nazaré é uma delas.

[...]

_ Não há sacerdote que presida os atos do culto...

Passaremos nós povo sem o sacerdote, e sem o culto que só por sacerdote pode ser celebrado.

_ Simples fiéis não podem servir-se dos ritos católicos sem autorização.

O povo entende que pode, desde que não se trata de sermões pregados por doutores em medicina, nem de missas celebradas por magistrados, nem de rosários e medalhas bentos por algum mestre-escola.²⁴²

Há de se observar neste fragmento a postura incisiva do articulista frente à decisão do prelado e a sua tentativa de adaptar a festa às condições do momento. Com a frase “Decididamente o clericalismo não quer os festejos em honra da Virgem de Nazaré”, subtende-se que o articulista estava expressando o que pensava a partir da constatação de que ainda vigorava na Ermida a ausência de um sacerdote. Esta carência e/ou resistência de enviar um padre para a Ermida, levava-o a acreditar que os representantes da Igreja ligados ao clero não queriam que a festa acontecesse. Entretanto, afirmava que esta condição apenas contribuía para que ela fosse estruturada de forma mais suntuosa. Assim, a ausência de um sacerdote para presidir os atos do culto católico durante a festividade, não impossibilitava a realização dos festejos. Em sua concepção, a festa de Nazaré era uma tradição popular da província paraense. E é neste ponto que o articulista comenta a adaptação que seria feita na festa. Se não era possível permanecer com os atos do culto que somente podiam ser celebrados por um padre, então estes atos seriam excluídos da festa (“Passaremos nós povo sem o sacerdote, e sem o culto que só por sacerdote pode ser celebrado.”). Mas, para o articulista, existiam ritos católicos que poderiam ser praticados

²⁴² BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 26 set. 1878, nº 219, fl. 1.

pelo povo sem a autorização de um vigário. E seriam estes ritos que permaneceriam como o fundamento das solenidades.

Não há dúvidas de que o articulista escreveu seu texto após ler o programa da festa que estava sendo divulgado na província. Os comentários que fez a respeito da retirada da solenidade dos atos do culto presididos por um sacerdote e da possibilidade de permanência dos ritos católicos praticados pelo povo não constituíram invenções ou sugestões criativas para encarar o problema. No período em que publicou seu artigo, o programa já estava circulando em Belém. Tanto que, em 24 de setembro de 1878, Monsenhor Sebastião Borges de Castilho enviou um ofício ao presidente da província José Joaquim do Carmo (nomeado em 16 de fevereiro de 1878, com posse em 18 de março de 1878), dizendo que

[e]m um programa da festividade de Nazaré profusamente espalhado nesta cidade, li que haverá no dia 6 do próximo mês [de outubro] um círio ou transladação solene da imagem da Santíssima Virgem desde o palácio do governo até a ermida de Nazaré, onde cantar-se-ão ladainhas, preces, salmos e vésperas solenes.

É meu dever prevenir a v[ossa] exc[elência], como primeira autoridade da província, que semelhante programa religioso não foi por mim aprovado, nem posso permitir os atos solenes do culto da maneira como estão marcados no programa já citado.

Do fragmento extraído do ofício enviado por Monsenhor Castilho pode-se perceber que a *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré não submeteu o programa da festa para a aprovação da Igreja. Além disso, o Círio de Nazaré estava previsto para o dia 6 de outubro. E note-se: acompanhado de cantos de ladainhas, vésperas solenes, salmos e preces. E somente para lembrar, todos estes atos seriam praticados sem a presença de um sacerdote. Sobre este fato, Monsenhor Castilho insistiu em seu ofício, afirmando que

o canto dos salmos, vésperas solenes, ladainhas ou círios, são atos que claramente se prendem à liturgia; são cerimônias sagradas do culto católico que devem ser fiscalizadas, reguladas e permitidas pela autoridade eclesiástica.

V[ossa] exc[elência], ilustrado como é, compreenderá sem dúvida o gravíssimo dano que virá à religião, se fosse permitido a simples fiéis sem prévia audiência do poder eclesiástico exercer os atos do culto católico, que lhes parecer. Num dia a paródia se referirá a uma procissão ao canto da salmodia, à ladainha, à[s] vésperas solenes, noutro poderão ser ludibriados publicamente o Augusto Sacrifício da Missa e os Sacramentos da Igreja.

V[ossa] exc[elência], católico como é, empregará o prestígio de sua autoridade em ordem a poupar ao povo desta cidade o doloroso espetáculo

de uma profanação pública de ritos sagrados, a qual é também na espécie acintosa provocação à autoridade diocesana garantidas pelas leis do império brasileiro.²⁴³

Entretanto, de nada adiantou o argumento de Monsenhor Castilho. E prova disso está no anúncio divulgado pelo jornal *O Liberal do Pará* do dia 5 de outubro de 1878:

Hoje às 7 h[oras] da noite terá lugar a translação da Virgem de Nazaré do colégio do Amparo para a capela do palácio do governo, onde será cantada uma ladainha acompanhada [de música] instrumental sob a direção do distinto maestro Gurjão.

Quatro bandas de música tocarão em frente ao palácio até às 10 h[oras] da noite. Um magnífico balão fenderá os [festejos].²⁴⁴

Ou seja, enquanto a Igreja tentava impedir a realização da festa tal qual fora programada pela *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, esta se mantinha firme nos preparativos para a solenidade. E um dos vestígios que torna evidente que a diretoria da festa não interrompeu suas atividades é esta publicação no jornal *O Liberal do Pará* dos acontecimentos que antecipavam o Círio de Nazaré. E mais: há ainda neste jornal a comprovação de que os diretores não estavam dispostos a desistir dos eventos relacionados no programa. Um artigo, escrito pelos redatores do periódico, trazia o comentário de que a “padraria não descansa! Quer a todo transe impedir a festividade de Nazaré. Perde o seu tempo e o seu latim. A festa há de ser feita com toda a solenidade, e o programa fielmente executado”.²⁴⁵

E realmente a festa aconteceu como fora programada. De acordo com o que anunciara *O Liberal do Pará*, naquele dia 5 de outubro de 1878, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré foi transportada às 7 horas da noite do Colégio de Nossa Senhora do Amparo para a Capela do Palácio do Governo, seguida por apresentações de bandas de músicas e do ato de soltar um balão. Já no dia 6 de outubro, aconteceu o Círio de Nazaré propriamente, ou seja, a transladação da imagem da Virgem de Nazaré da Capela do Palácio do Governo até a Ermida. Este fato foi comentado por d. Antônio em um ofício remetido ao ministro de Estado dos Negócios do Império Carlos Leôncio de Carvalho da seguinte maneira:

[...] apesar da reclamação do Governo do Bispado ao Governo da Província contra este escândalo inaudito, a festa sem padres, a *festa civil* se fez,

²⁴³ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 27 set. 1878, nº 220, fl. 1. As informações sobre José Joaquim do Carmo foram extraídas de Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 2, p. 757.

²⁴⁴ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 05 out. 1879, nº 227, fl. 1.

²⁴⁵ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 29 set. 1878, nº 222, fl. 1.

prestando a Presidência todo o aparato oficial. Da Capela do palácio saiu a procissão, toda a tropa a acompanhou. As maiores afrontas foram feitas à Igreja no largo de Nazaré debaixo da proteção da polícia. [...].

O insulto, o desrespeito ao Bispo e ao Clero não podia ir mais longe. O órgão da Presidência aplaudia a tudo isso.²⁴⁶

Ao ministro e secretário dos Negócios do Império Francisco Maria Sodré Pereira, d. Antônio relatou que “[e]m 1878 esses intrusos irmãos [os diretores da festividade de Nazaré], sem nenhuma aprovação eclesiástica, fizeram uma festa religiosa cismática, sem assistência de Sacerdote Católico e cometeram os mais audaciosos sacrilégios”.²⁴⁷

Em ambos os fragmentos, dois pontos merecem ser destacados: o primeiro, e já comentado neste dissertação, diz respeito à ausência de um sacerdote para conduzir os atos do culto, o que fez d. Antônio atribuir à festividade a designação de “festa civil” e/ou “festa religiosa cismática”; o segundo, sobre a denúncia de participação nos “mais audaciosos sacrilégios” (ou seja, nos eventos que compunham os festejos) de homens ligados ao governo da província. Este último aspecto revela que as autoridades de Belém também participavam da festa de Nazaré, ajudando a construir um ambiente múltiplo, de reunião de homens, mulheres e crianças de diferentes classes sociais para aproveitarem os momentos de divertimentos que se apresentavam contrários à rotina da vida. Nestas ocasiões, todos, indistintamente, eram partícipes e não espectadores do evento.²⁴⁸ Talvez, por isso, d. Antônio tenha se incomodado tanto com a presença dessas pessoas na solenidade. Não que a festa fosse realizada sem a presença de autoridades do Estado. Parte do fragmento extraído de Ernesto Cruz (vide a citação imediatamente abaixo) revela que era costume a participação na festa de indivíduos ligados ao governo. Contudo, foi a primeira em que esse aspecto foi criticado pelo prelado diocesano, uma vez que redefinia alguns de seus elementos, ao ser efetivada sem a presença de um padre.

De todos os atos praticados durante a festa, o que mais foi comentado por d. Antônio foi a realização do Círio de Nazaré. De acordo com Ernesto Cruz, o Círio foi instituído em 1793 pelo governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Rio Negro d. Francisco de Sousa Coutinho. No início, d. Francisco ordenou que a “8 de setembro desse ano [de 1793], se inaugurasse no largo de Nazaré uma grande feira de produtos agrícolas e industriais do Estado, à qual concorrem livremente os agricultores, inclusive os

²⁴⁶ AN, cx. 901, pct 03, s/nº. Documento com data de 21 de janeiro de 1879.

²⁴⁷ AN, cx. 901, pct 03, s/nº. Documento com data de 16 de outubro de 1879.

²⁴⁸ Neves & Machado. *O império do Brasil...*, p. 216.

índios”. Esta “feira de Nazaré” foi realizada junto com uma festa religiosa, onde a imagem da Virgem foi transladada em romaria do Palácio do Governo para a Ermida. Desse modo, surgiu o primeiro Círio de Nazaré, que Ernesto Cruz relatou da seguinte maneira:

O Círio saiu à tarde, do palácio do governo, indo à frente e fechando o cortejo a tropa aquartelada na cidade. O Esquadrão de Cavalaria, os batalhões de infantaria e as baterias de artilharia davam imponência ao préstito. Filas de seges e outras conduções de uso, na época, conduzindo senhoras, completavam o acompanhamento, em conjunto com linhas de cavaleiros trajando a rigor, e o povo que rodeava o carro da Santa. Também o Governador apresentava-se em primeiro uniforme [...], acompanhado de seus ajudantes.

A imagem era conduzida ao colo do bispo, num carro tirado por juntas de bois.²⁴⁹

Em 1805, por ordem do príncipe regente d. João, filho segundo da rainha d. Maria I, que enlouquecera, surgiu o *Carro dos Milagres*, uma alusão à lenda de que o carro de d. Fuas Roupinho, nobre português do século XII, que contribuiu para o processo de reconquista cristã da Península Ibérica, foi salvo de um abismo por intercessão de Nossa Senhora de Nazaré, quando perseguia um veado.²⁵⁰ De acordo com o programa de 1879, ano seguinte à festa aqui relatada, mas que permaneceu com os mesmos elementos denunciados pelo bispo, Nossa Senhora livrou em 1182 d. Fuas Roupinho “das garras do Demônio, [que se apresentou] em forma de Veado”.²⁵¹

Por fim, foi anexada ao Círio a recordação do naufrágio do brigue português *São João Batista*, que saiu com 28 pessoas (entre tripulantes e passageiros) do porto de Belém em 11 de julho de 1846 com destino a Lisboa. Reza a lenda que os naufragos conseguiram se salvar e, depois de “desesperada luta com as ondas”, chegaram a Belém e relataram o milagre feito pela Virgem de Nazaré. Este fato deu origem à introdução dos escaleres e da marujada ao Círio de Nazaré.²⁵²

De todos esses elementos que foram incorporados ao Círio, o único que não foi praticado em 1878 foi a condução no “colo do bispo” da imagem de Nossa Senhora de

²⁴⁹ Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 243. A denominação “feira de Nazaré” foi retirada de Idem. *História de Belém...*, p. 332. Curioso que Francisco Maurício de Sousa Coutinho, o governador, fosse irmão mais novo de Rodrigo de Sousa Coutinho (1755-1812), então embaixador em Turim e, mais tarde, secretário da Marinha e Ultramar, presidente do Real Erário e novamente secretário de estado, após a instalação da corte no Rio de Janeiro, com o qual partilhava o que as Luzes portuguesas tinham de mais avançadas.

²⁵⁰ Sobre o ano em que surgiu o *Carro dos Milagres*, Cf. <http://www.noticiasdaamazonia.com.br> Acesso em: 22 dez. 2008. Já as informações sobre d. Fuas Roupinho foram extraídas de <http://www.wikipedia.org> Acesso em: 22 dez. 2008.

²⁵¹ AN, cx. 901, pct 03, s/nº. Programa da festa de Nossa Senhora de Nazaré em 1879.

²⁵² Ernesto Cruz. *História do Pará...*, vol. 1, p. 244.

Nazaré. Até porque não era mais costume esta forma de traslado. Há tempos que a imagem da Virgem era transportada sozinha em uma berlinda. No máximo, o bispo e outros representantes da Igreja a acompanhavam ao longo do cortejo. Mas é importante lembrar que naquele ano não houve a participação do clero e mesmo assim a transladação (do Círio) não deixou de acontecer. E disso resultou uma série de discussões em torno do seguinte questionamento: o Círio é um ato religioso ou uma prática civil?

Na concepção de d. Antônio, o Círio foi considerado um ato de “religião e devoção”, por transportar uma *imagem sagrada* e realizar uma *procissão*. Constituíam-se em “pompa processional [sic]”; era o momento em que

translada[va-se] a Imagem da Virgem S[antíssima] Senhora de Nazaré da capela do palácio da Presidência para a Ermida de Nossa Senhora de Nazaré. Romaria ou Círio[,] como melhor se possa chamar[,] é um ato religioso de grande aparato, em honra da Santíssima Virgem, cuja imagem é levada para o altar da Ermida, com o fim de ali celebrar-se a festa religiosa.

O Círio é, pois, o princípio destas festas e a parte mais solene delas.

Há de observar-se neste fragmento que d. Antônio equivale o Círio a uma Romaria ou Procissão. Esta equivalência é bastante significativa quando se refere à religião. De acordo com as *Constituições primeiras*,

procissão é uma oração pública feita a Deus por um comum ajuntamento de fiéis disposto com certa ordem, que vai de um lugar sagrado a outro lugar sagrado e é tão antigo o uso delas na Igreja Católica, que alguns Autores atribuem sua origem ao tempo dos Apóstolos. São atos de verdadeira Religião, e Divino culto [...].

Em outras palavras, atribuir ao Círio o mesmo significado de uma procissão é confirmar que este ato é religioso, e como tal deve estar sob o domínio da Igreja. Assim, os diretores da festa de Nazaré não poderiam realizar o Círio. Ainda mais porque as próprias *Constituições primeiras* determinavam que somente aos bispos e seus ordinários caberia “ordenar” e conceder “licença, sem a qual se não podem fazer” procissões.²⁵³

Entretanto, não era assim que pensava a *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Em 26 de setembro de 1878, os diretores da festividade deram um sentido diferente ao atribuído por d. Antônio ao Círio. Retiraram todo o teor religioso da definição de romaria, dizendo que o “Círio foi sempre considerado simples romaria, na qual a Virgem de Nazaré vai em sua berlinda, e não é acompanhada pelo S[antíssimo]

²⁵³ D. Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras...*, p. 191.

Sacramento”.²⁵⁴ Esta definição pode ser completada com as informações obtidas em *O Liberal do Pará*:

Sabem todos que finda a festa de Nazaré, a digna irmandade confia a imagem da S[antíssima] Virgem, à guarda e depósito do colégio de N[ossa] S[enhora] do Amparo para amparar as meninas ali educadas, trazendo-a da ermida de Nazaré.

Por isso começa todos os anos a festa pela condução, transferência, ou transladação da mesma imagem de volta para sua ermida.

É o que constitui o Círio.

É o inquestionável direito da digna irmandade como padroeira da capela ou ermida de Nazaré.

É ato, senão inteiramente civil pelo menos de caráter *misto*, que não pode ser *proibido*, e muito menos pela autoridade eclesiástica somente.

É solenidade secular, regulada pela autoridade civil em vista da utilidade pública, sendo a imagem conduzida *sozinha* em uma berlinda que possui há muitos anos, tendo sido sempre acompanhada por todas as autoridades, até pelo prelado diocesano atual.²⁵⁵

Realmente, ao final dos festejos, a imagem da Virgem era transportada de volta para o colégio de Nossa Senhora do Amparo. Ali ficava até a véspera da próxima festa de Nazaré. Assim, todos os anos, antes do dia marcado para a realização do Círio, a imagem era conduzida desse colégio para a capela do Palácio do Governo. No dia seguinte, efetuava-se a sua transladação em uma berlinda para a Ermida de Nazaré. Desse fato pode-se compreender o porquê dos redatores de *O Liberal do Pará* comentarem que o Círio é o “inquestionável direito da digna irmandade como padroeira da capela ou ermida de Nazaré”. Somente para lembrar, a Ermida encontrava-se sob os cuidados da Irmandade e também tudo o que nela havia era sua *propriedade*, incluindo a berlinda e a imagem da Virgem. Por isso, a ação de transladar a imagem era percebida por algumas pessoas como um simples retorno à instituição de origem e não um ato religioso. Seguindo esse raciocínio, entende-se a denominação “Círio civil”, muito comum na documentação pesquisada.

Essa redefinição do Círio e de outros atos praticados durante a festa de Nazaré levaram d. Antônio a comentar com o ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império Francisco Maria Sodré Pereira que

²⁵⁴ IHGB, lata 413, pasta 41.

²⁵⁵ BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 05 out. 1879, nº 227, fl. 1.

[n]o ano passado fui pessoalmente ao Rio de Janeiro representar ao Governo Imperial contra as lastimosas cenas de acintes e profanações que se deram nesta capital por ocasião da festa de Nossa Senhora de Nazaré. [...]. Uma paródia de culto inaugurada na Ermida com salmos em português, invocações e evocações, tudo composto de propósito para a festa, bandeiras que ornavam o largo com inscrições injuriosas; sátiras burlescas contra os Padres recitadas no meio de algazarras no pavilhão de Flora; um Padre queimado em efígie no fogo de artifício, depois de aparecer ao povo na postura a mais indecorosa; o lugar dado às mulheres públicas no corpo mesmo da procissão chamada Círio; os programas, os boletins dos festeiros e os artigos do *Liberal do Pará*, que anunciavam e aprovavam tudo isto, com muitos impropérios contra os Padres e o Bispo, davam bem a conhecer o espírito em que era feita aquela festa, verdadeiro escárnio da Religião no meio de um povo profundamente católico.

É claro que esta versão de d. Antônio foi amplificada e/ou valorizada para conseguir despertar a atenção do representante do Estado para as mudanças ocorridas durante a festa de Nossa Senhora de Nazaré. O que parece até o momento é que d. Antônio estava querendo promover a completa subordinação da festividade à sua autoridade. Com a portaria de 20 de junho de 1877, havia iniciado o processo. Entretanto, restringiu sua determinação à escolha dos diretores. Se a *Mesa Regedora* eleita para o evento em 1878 não assumisse as suas atribuições, talvez tivesse conseguido o domínio total da festa. E isto ele tentou, fazendo reclamações sobre a conduta de seus integrantes e proibindo a participação de um padre durante os festejos. Mas viu o resultado de sua ação sair contrário a sua expectativa. Ao invés de “cortar os abusos e indecências” teve que conviver com a reação dos diretores que buscaram adaptar certos elementos que compunham a festa de Nazaré à realidade da Ermida. Para a *Mesa Regedora*, os atos programados para a festividade eram comuns ao povo cristão e poderiam ser realizados sem a interferência da Igreja. Assim, d. Antônio presenciou um momento inédito na diocese: uma festa considerada religiosa, que sempre foi organizada por *leigos católicos* (nas condições percebidas no Império Brasileiro), mas que, em 1878, introduziu o Círio “civil”, “salmos em português”, “invocações e evocações” ou simplesmente ladainhas e orações sem uma autoridade da Igreja, etc. O que fazer? O jeito encontrado por d. Antônio foi continuar reclamando perante as diferentes personalidades do Estado sobre a forma como estava sendo programada a festa de Nazaré e adotar um pedido de ajuda para conseguir terminar com os “abusos” na diocese. Num desses ofícios em que pedia providências, comentou que havia

necessidade de obstar a anarquia religiosa que aqui está estabelecida, anarquia que não só torna embaraçado e quase impossível o exercício de

meu ministério sagrado, mas ainda terá, sem dúvida alguma, uma repercussão funesta na mesma ordem temporal. A autoridade é uma. Desrespeitada a Igreja, ela não o tardará a ser no Estado. É a Religião poderoso elemento de ordem, que os Poderes públicos, até por seu próprio interesse, devem manter.²⁵⁶

O prelado diocesano estava certo. A religião, característica ainda do Antigo Regime português, ajudava a manter a soberania do Estado. E seu comentário parecia prenunciar o que estava por vir na década seguinte: o fim do Império brasileiro.

Na realidade, ao colocar em prática o programa da festa de 1878, a *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré iniciou um processo de desmistificação da incontestável soberania da Igreja. A ousadia rendeu-lhe o comentário em *A Boa Nova* de que em 1878 havia feito *diabruras*.²⁵⁷ Acrescento a esta designação o termo *iniciais*, pois estas foram apenas as primeiras de uma série que se estendeu por mais alguns anos. Com base nos documentos que encontrei, posso afirmar que em 1880 ofícios continuavam a comentar a polêmica em torno da festa. O antropólogo Isidoro Alves relatou em *O Carnaval Devoto* que essas discussões terminaram em 1880.²⁵⁸ No entanto, Fernando Neves afirmou que somente em “1882 é que o Cyrio voltou a ser celebrado na harmonia possível entre estado e igreja”. Ou seja, para este historiador em 1881 as desavenças ainda vigoravam na província paraense.²⁵⁹

²⁵⁶ AN, cx. 901, pct 03, s/nº. Documento com data de 16 de setembro de 1879.

²⁵⁷ AN, cx. 901, pct 03, fl. 15.

²⁵⁸ Isidoro Maria da Silva Alves. *O Carnaval Devoto...*, p. 94.

²⁵⁹ Fernando Arthur de Freitas Neves. *Procissão religiosa ao lado da procissão civil...*, p. 13.

Conclusão

A Igreja Católica durante quase todo século XIX manteve-se subordinada à Coroa, sendo esta condição herdada da instituição do *padroado* português. Nem a independência política nem a Constituição de 1824 buscaram alterar a visão do lugar da Igreja na sociedade. Com isso, preservou-se a mesma política *regalista* empreendida pelos antigos reis portugueses. Na configuração deste novo quadro político, o catolicismo continuou a ser considerado suporte do Trono. Assim, a forma doutrinária que era professada pela maioria da população, incluindo o imperador, passou a ser reconhecida oficialmente como a crença do Império. É verdade que este apanágio concedeu à Igreja alguns privilégios. No entanto, não se pode esquecer que a Constituição também foi utilizada para conter seu poder, ao serem reservados parágrafos onde se faziam a exigência de *beneplácito* nas decisões eclesiásticas e colocava-se à disposição do imperante civil a escolha de novos sacerdotes, entre outros aspectos.

Situação nada cômoda para alguns representantes da Igreja que, formada segundo parâmetros conservadores, afinados com os princípios defendidos por Roma, e influenciados pelos acontecimentos por que passava a Itália (a “questão romana”), viam na ação do Estado um obstáculo, a imposição de uma limitação para conseguir o exercício pleno de sua doutrina, a vitória dos valores *liberais* diante dos valores tradicionais. Estes eclesiásticos que, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, passaram a assumir uma posição *ultramontana*, buscaram com suas atitudes assegurar a autonomia para a Igreja. Não queriam perder os vínculos com Estado (eram contra a separação total), o que garantia recursos para os padres e as dioceses (pagamento de cômguas, reparos nas Igrejas, compra de materiais para os atos do culto, etc.), mas também não aceitavam a condição imposta à Igreja, o que os faziam pleitear a liberdade de tomar decisões sem necessitar do *placet* imperial.²⁶⁰

²⁶⁰ Anderson José Machado de Oliveira. *Os bispos e os leigos: reforma católica e irmandades no Rio de Janeiro imperial*. In.: <http://www.revistas.vepg.br> Acesso em: 3 dez. 2008; Guilherme Pereira das Neves. “Questão religiosa”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 608; e Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê...*, p. 169 a 192.

Um desses ultramontanos no Brasil foi d. Antônio de Macedo Costa. Antes de assumir a diocese do Pará em 1861, recebeu formação eclesiástica na França e especializou-se em Roma, num período em que o papa estava envolto no processo de unificação italiana. No Brasil, ao assumir o bispado, demonstrou-se impregnado pela proposta de *romanização* da Igreja. Em sua primeira Carta Pastoral, ressaltou a importância dos seminários, como locais onde poder-se-iam instruir os novos sacerdotes a viverem longe dos escândalos causados pelos concubinatos, o não envolvimento de religiosos com a política e o respeito aos superiores da hierarquia católica. Aliás, esta idéia de respeito às autoridades que ocupavam posições mais elevadas na pirâmide hierárquica, consistia, sobretudo, numa tentativa de ajudar a restabelecer o poder do papa Pio IX. Fragilizado pelos acontecimentos que abrangiam a Sé Pontifícia, o papa havia estabelecido medidas para superar aquela condição, mas era necessário que fossem seguidas por todos os países que se diziam católicos.

Assim, o papa promulgou, dentre tantas outras encíclicas, a *Ineffabilis Deus* (ou definição do dogma da Imaculada Conceição de Maria), a *Quanto conficiamur moerore* (uma relação contendo os erros do mundo observados pelo Sumo Pontífice) e a mais estudada entre os historiadores: a *Quanta cura* (a condenação dos erros) e seu anexo o *Syllabus errorum*. Também buscou fortalecer o cristianismo e decretar a infalibilidade papal através, respectivamente, da comemoração do 19º centenário da morte de São Pedro e da realização do Concílio Vaticano I.²⁶¹

E a conseqüência dessa orientação pontifícia foi sentida na província do Pará, palco antes mesmo da segunda metade do século XIX de situações conflituosas com o poder civil no Rio de Janeiro, primeiro por ocasião do reconhecimento da independência política do Brasil e, depois, pela eclosão da Cabanagem. Na década de 1870, estourou a Questão Religiosa. A Maçonaria fora condenada na encíclica *Quanta cura*. E disso resultou um dilema: o que fazer com os padres que freqüentavam as Lojas Maçônicas e os maçons que faziam parte das Irmandades? Situação nada fácil de ser resolvida, mas que se manteve sem gerar um grande conflito até ocorrer o caso Almeida Martins.

Em 2 de março de 1872, o padre-mestre comendador José Luís de Almeida Martins foi escolhido pela Loja maçônica *Grande Oriente do Lavradio* o orador oficial da cerimônia que comemoraria a assinatura da Lei do Ventre Livre. Este fato teve repercussão negativa na diocese do Rio de Janeiro. O bispo d. Pedro Maria de Lacerda não gostou da

²⁶¹ Lourenço Costa (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878)*. São Paulo: Paulus, 1999.

atitude do sacerdote e suspendeu-o de suas funções religiosas, até que renunciasse à Maçonaria. Com isso, acendera-se o “rastilho de pólvora”.²⁶²

Dois meses depois, d. Vital de Oliveira assumiu o bispado de Pernambuco. *Reformista* como d. Antônio, passou a atacar a Maçonaria através do jornal diocesano *A União*. Contudo, a Questão Religiosa somente estourou quando interditou a Irmandade do Santíssimo Sacramento, por se negar a expulsar os representantes maçons. As autoridades centrais propuseram a d. Vital que desse fim ao edital de interdição. Mas este se manteve firme em sua determinação, o que lhe rendeu a prisão e condenação a quatro anos de trabalhos forçados.²⁶³

Em março do ano seguinte (1873), foi a vez de d. Antônio demonstrar sua intolerância à Maçonaria. Publicou uma Carta Pastoral onde aconselhava aos fiéis a rejeitar a doutrina maçônica e a não fazer parte de suas Lojas. A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos e as Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Monte do Carmo e de São Francisco da Penitência resistiram à ordem de d. Antônio. Por isso, foram decretadas as suas interdições. Ao Rio de Janeiro, restou a tarefa de agir da mesma forma como fez em Pernambuco, exigindo que acabasse com os impedimentos. Mas d. Antônio também não quis obedecer ao governo. Assim, sofreu a mesma pena imposta a d. Vital.

A este conflito, o imperador denominou a “questão dos Bispos”. Já para d. Antônio o que havia ocorrido era a “Questão Religiosa”, o momento em que se havia tomado *consciência* da situação da Igreja no Império.²⁶⁴

Contudo, diferentemente do “sossego” anunciado pelo barão de Penedo após a anistia dos bispos, na província do Pará a relação entre a Igreja e as Irmandades manteve-se tensa depois de 1875.²⁶⁵ Durante a Questão Religiosa, as Irmandades contestaram o poder da Igreja, ao não obedecerem à determinação dos bispos e recorrerem ao imperador para serem levantados os interditos. A partir daquele momento, pareciam não admitir

²⁶² A expressão “rastilho de pólvora” foi utilizada por Nilo Pereira. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Massangana, 1982, p. 131 a 143. Já as informações sobre o padre Almeida Martins foram retiradas de Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro...*, p. 155 e 157.

²⁶³ Guilherme Pereira das Neves. “Questão religiosa”. In.: Ronaldo Vainfas (org.). *Dicionário do Brasil Imperial...*, p. 609.

²⁶⁴ Sobre a denominação atribuída pelo imperador ver: João Dornas Filho. *O padroado...*, p. 276 e 277. Já o termo “Questão Religiosa” foi utilizado por d. Antônio em: Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil...*, p. I a XVII.

²⁶⁵ A palavra “sossego” utilizada pelo barão de Penedo encontra-se em: Roque Spencer M. de Barros. “Vida religiosa”. In.: Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *Brasil monárquico...*, p. 371

qualquer forma mais de intromissão direta dos eclesiásticos em suas ações. E isto foi sentido também quando houve a *Questão de Nazaré*.

Como visto no capítulo 3, a primeira fase da *Questão de Nazaré* começou a partir de um artigo divulgado em 25 de outubro de 1877 no *Diário de Belém*. Um articulista anônimo relatou a exposição de “quadros indecorosos” durante a festividade. A confirmação deste comentário pelo padre João Simplício levou d. Antônio a decretar o impedimento dos atos do culto na solenidade de Nazaré. Por este motivo, a porta da Igreja ficou fechada, mas o povo abriu-a e cantou a ladainha a Nossa Senhora, o que foi definido pelo jornal *A Boa Nova* como uma *paródia religiosa*. Na realidade, o que aconteceu nesta província foi apenas um pretexto para que d. Antônio pusesse em prática um de seus planos reformistas: o controle sobre as festas de sua diocese. Este projeto já se havia tornado público através da portaria de 20 de junho de 1877. Entretanto, nada ainda de efetivo tinha ocorrido a respeito. Bastou, então, a publicação deste artigo *bem lançado* para que d. Antônio e a Irmandade dessem início à primeira fase da *Questão de Nazaré*.²⁶⁶

A segunda fase da desavença foi definida por *A Boa Nova* como o período de formação da *Mesa Regedora* da Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Esta *diretoria* foi eleita em 1877 para assumir a festividade no ano seguinte. No entanto, dentre os escolhidos, estavam João Crisóstomo da Matta Bacellar e Jayme Pombo Brício, ambos acusados pela invasão da Ermida e repique dos sinos naquele ano. Por isso, o cônego responsável em anunciar os novos diretores recusou-se a ler a listagem. Mas, contrariando a ordem diocesana, a *Mesa* eleita entrou em atividade e em outubro de 1878 organizou a primeira festa sem padres – ou o primeiro “Círio Civil”.²⁶⁷

Embora longe de esgotar as possibilidades de estudo que o tema sugere, esta dissertação procura apontar para a persistência ao longo do século XIX no Brasil daquele processo *estruturante* da sociedade, assegurado pela religião, salientado por Guilherme Pereira das Neves, com base em Marcel Gauchet.²⁶⁸ Foi a figura da Igreja como ser transcendental ou místico, uma herança ainda do Antigo Regime português, que começou a ser questionada após a *Questão Religiosa*. Quando, no auge da *Questão de Nazaré*, os diretores da festa passaram a demonstrar que bispos e fiéis eram iguais no Império, ou seja,

²⁶⁶ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73, fl. 1).

²⁶⁷ AN, cx. 901, pct. 03, s/nº (Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74, fl. 1).

²⁶⁸ Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê...*, p. 348 a 353; e Luc Ferry & Marcel Gauchet. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

que a Igreja não era superior ao povo, rebelavam-se contra a orientação romanizada adotada por d. Antônio.²⁶⁹ No entanto, não podiam deixar de reconhecer o primeiro plano que a devoção da população continuava a ocupar para garantir a ordem do mundo. Dessa maneira, tanto o Império quanto a Igreja caminharam para a crise dos anos seguintes.

²⁶⁹ No jornal *O Liberal do Pará* há um pensamento que demonstra claramente esta nova forma de algumas pessoas enxergarem a Igreja Católica: “Quanto a nós repetiremos ao Diocesano o que dissemos ao preposto: _ *Submeta-se ou demita-se*”. Cf. BN, Jornal *O Liberal do Pará*, 06 nov. 1878, nº 253, fl. 1.

Fontes e Bibliografia

Fontes

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional

Caixas:

Caixa 900, pacote 03. Coleção Eclesiástica – Pará

Caixa 901, pacote 03. Coleção Eclesiástica – Pará

IJJ¹¹ 41 (1873). Ministério do Império. Culto Público. Minutas de avisos e ofícios – 4^a Seção

IJJ¹¹ 42 (1874). Ministério do Império. Culto Público. Minutas de avisos e ofícios – 4^a Seção

IJJ¹¹ 43 (1872). Ministério do Império. Culto Público. Minutas de avisos e ofícios – 4^a Seção

Periódicos:

Jornal *A Boa Nova*, 13 set. 1879, nº 73 (Caixa 901, pacote 03. Coleção Eclesiástica – Pará)

Jornal *A Boa Nova*, 17 set. 1879, nº 74 (Caixa 901, pacote 03. Coleção Eclesiástica – Pará)

Biblioteca Nacional

Periódico microfilmado (obras raras):

Jornal *O Liberal do Pará*, 27 out. 1877, nº 245

Jornal *O Liberal do Pará*, 28 out. 1877, nº 246

Jornal *O Liberal do Pará*, 31 out. 1877, nº 248

Jornal *O Liberal do Pará*, 26 set. 1878, nº 219

Jornal *O Liberal do Pará*, 27 set. 1878, nº 220

Jornal *O Liberal do Pará*, 29 set. 1878, nº 222

Jornal *O Liberal do Pará*, 12 out. 1878, nº 233

Jornal *O Liberal do Pará*, out. 1878 (todos)

Jornal *O Liberal do Pará*, 06 nov. 1878, nº 253
Jornal *O Liberal do Pará*, 19 set. 1879, nº 213
Jornal *O Liberal do Pará*, 20 set. 1879, nº 214
Jornal *O Liberal do Pará*, 21 set. 1879, nº 215
Jornal *O Liberal do Pará*, 23 set. 1879, nº 216
Jornal *O Liberal do Pará*, 24 set. 1879, nº 217
Jornal *O Liberal do Pará*, 25 set. 1879, nº 218
Jornal *O Liberal do Pará*, 26 set. 1879, nº 219
Jornal *O Liberal do Pará*, 27 set. 1879, nº 220
Jornal *O Liberal do Pará*, 03 out. 1879, nº 225
Jornal *O Liberal do Pará*, 05 out. 1879, nº 227
Jornal *O Liberal do Pará*, 25 out. 1879, nº 244
Jornal *O Liberal do Pará*, 07 set. 1880, nº 203
Jornal *O Liberal do Pará*, 10 set. 1880, nº 204
Jornal *O Liberal do Pará*, 11 set. 1880, nº 205
Jornal *O Liberal do Pará*, 12 set. 1880, nº 206
Jornal *O Liberal do Pará*, 14 set. 1880, nº 207
Jornal *O Liberal do Pará*, 16 set. 1880, nº 209
Jornal *O Liberal do Pará*, 17 set. 1880, nº 210
Jornal *O Liberal do Pará*, 18 set. 1880, nº 211
Jornal *O Liberal do Pará*, 21 set. 1880, nº 213
Jornal *O Liberal do Pará*, 22 set. 1880, nº 214
Jornal *O Liberal do Pará*, 23 set. 1880, nº 215

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Coleção Antônio de Macedo Costa:

Lata 412, pasta 27 – “Ofício (Rascunho) de Dom A. de Macedo Costa ao Ministro do Império Barão Homem de Melo, pedindo-lhe fazer cessar o escândalo do culto civil da Irmandade de Nossa Senhora de Nazareth”

Lata 412, pasta 132 – “Carta comunicando ter o seu processo seguido para Roma”.

Lata 413, pasta 41 – “Ofício (cópia) da Diretoria dos Festejos em honra da Virgem de Nazaré, sobre a proibição dos festejos populares na festa do círio de Nazaré”.

Fontes impressas

Biblioteca Nacional

Obras bibliográficas de referência:

- GUIMARÃES, Argeu. Dicionário bio-bibliográfico brasileiro de diplomacia, política externa e direito internacional. Rio de Janeiro: O Autor, 1938.
- MACEDO, Joaquim Manuel de Macedo. Anno Biographico Brasileiro. Rio de Janeiro: Typ. e Lithographia do Imperial Instituto Artístico: 1876, v. III.
- SACRAMENTO BLAKE, Augusto Victorino Alves. Dicionário bibliográfico brasileiro. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1883-1902, v. I e VII.
- SILVA, Inocência Francisco da. Diccionario bibliographico portuguez: applicaveis a Portugal e ao Brasil. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1858-1923, v. VIII.
- STUDART, Dr. Guilherme (barão de Studart). Diccionario Bio-Bibliographico Cearense. Fortaleza: Typo-Lithographia a Vapor, 1910, v. I
- VELHO SOBRINHO, J. F. Dicionário bio-bibliográfico brasileiro. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1937, v. I e v. 2.

Seção de obras gerais impressas:

- COSTA, Antônio de Macedo, bispo, 1830-1891. A questão religiosa do Brasil, perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará. Lisboa: Lullomant frères, 1886.
- MOREIRA, Francisco Inácio de Carvalho, barão de Penedo. Missão Especial a Roma, em 1873. Londres: Typographia de Abraham Kingdon e Ca., 1881.
- VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typ. de Antônio Louzada Antunes 2 de dezembro, 1853.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Anuário do Museu Imperial. Petrópolis, 1949, v. 10.

Bibliografia

Obras de referência

DICIONÁRIO Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Consulta em: 08 dez. 2008 (Poliorama).

MINISTÉRIO da Educação e Cultura. INSTITUTO Nacional do Livro. *Organizações e Programas Ministeriais: Regime Parlamentar no Império*. 3ª ed. Brasília: Departamento de Documentação e Divulgação, 1979.

Endereços eletrônicos

<<http://www.mapsgoogle.com.br>> Acesso em: 29 out. 2008 (Assunto: Mapas das ruas de Belém)

<<http://www.noticiasdaamazonia.com.br>> Acesso em: 22 dez. 2008 (Assunto: Carro dos Milagres)

<<http://www.telelistas.net>> Acesso em: 17 dez. 2008 (Assunto: Benemérita Sociedade Portuguesa Beneficente do Pará)

<<http://www.unificado.com.br>> Acesso em: 3 jul. 2006 (Assunto: Constituição de 1824)

<<http://www.wikipedia.org>> Acesso em: 22 dez. 2008 (Assunto: D. Fuas Roupinho)

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Andrieux> Acesso em 14 fev. 2009 (Assunto: Sr. Andrieux)

<http://www.aleas.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=303&Itemid=2> Acesso em 14 fev. 2009 (Assunto: Sr. Andrieux)

<http://www.wikipedia.org/wiki/Lista_de_autores_de_l%C3%BAngua_francesa> Acesso em: 7 jan. 2009 (Assunto: Joseph Ernest Renan)

<http://en.wikipedia.org/wiki/Polyrama_Panoptique> Acesso em: 08 dez. 2008 (Assunto: Polyrama Panoptique)

<<http://www.wikipedia.org/wiki/Tr%C3%A9guier>> Acesso em: 7 jan. 2009 (Assunto: Tréguier)

Artigos, inéditos e livros publicados

ABREU, Martha. “Romanização”. In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetivo, 2002.

_____. “Igreja”. In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetivo, 2002.

ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O Carnaval Devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém*. Vozes: Petrópolis, 1980.

- AUBERT, Roger. *Nova História da Igreja: a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- BARATA, Manoel. *Formação Histórica do Pará*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973 (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo).
- BARROS, Roque Spencer M. de. “A questão religiosa”. In.: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *Brasil monárquico: declínio e queda do Império*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. (História Geral da Civilização Brasileira, v. 2/4).
- _____. “Vida religiosa”. In.: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *Brasil monárquico: declínio e queda do Império*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. (História Geral da Civilização Brasileira, v. 2/4).
- BOEHRER, George C. A. “A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889”. In: KEITH, Henry H. & EDWARDS, S. F. (org.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- BURKE, Peter. “A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular”. In.: BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CALMON, Pedro. *História Social do Brasil: espírito da sociedade imperial*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. v. 2.
- CARVALHO, General Estevão Leitão de; GANNS, Claudio Ganns & BITTENCOURT, Feijó (dir.). “Dioceses e bispos do Brasil”. In: CARVALHO, General Estevão Leitão de Carvalho; GANNS, Claudio & BITTENCOURT, Feijó (dir.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, janeiro/março 1954. vol. 222.
- CHAHON, Sérgio. *Aos pés do Altar e do Trono: as Irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822)*. Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em História Social. São Paulo, 1996.
- CHARTIER, Roger. “Disciplina e invenção: a festa”. In.: CHARTIER, Roger. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- COELHO, Geraldo Mártires. “Catolicismo devocional, festa e sociabilidade: o culto da Virgem de Nazaré no Pará colonial”. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001 (Coleção Estante USP – Brasil 500 Anos; v. 3).
- COLUSSI, Eliane Lucia. “Questão de Fé”. In: *Nossa História*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 20, p. 26-29, junho 2005.
- COMBLIN, Joseph. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- COSTA, Lourenço (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878)*. São Paulo: Paulus, 1999.
- COUTROT, Aline. “Religião e política”. In: René Rémond (org.). *Por uma História Política*. Trad. de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

- CRUZ, Ernesto. *História de Belém*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973 (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo), v. 1.
- _____. *História do Pará*. Pará: Universidade Federal do Pará / Departamento de Imprensa Nacional, 1963 (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo), vol. 1.
- _____. *História do Pará*. Pará: Universidade Federal do Pará / Departamento de Imprensa Nacional, 1963 (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo), vol. 2.
- _____. *Ruas de Belém: significado histórico de suas denominações*. Belém / Pará: Conselho Estadual de Cultura, 1970.
- DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1931.
- ENGEL, Magali Gouveia. “Diogo Antônio Feijó”. In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- FERLINI, Vera Lucia Amaral. “Folguedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos”. In.: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001 (Coleção Estante USP – Brasil 500 Anos; v. 3).
- FERRY, Luc & GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- FRAGOSO, Hugo. “A Igreja-Instituição”. In.: BEOZZO, José Oscar *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II/2. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 1992 (História Geral da Igreja na América Latina).
- _____. “A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875)”. In.: BEOZZO, José Oscar *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II/2. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 1992 (História Geral da Igreja na América Latina).
- _____. “Manifestação Espiritual na Igreja Hierárquica e no Povo”. In.: BEOZZO, José Oscar *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II/2. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 1992 (História Geral da Igreja na América Latina).
- GAUCHET, Marcel. *La condición histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007 (Coleção Estructuras y Procesos. Serie Ciencias Sociales).
- GÉRSON, Brasil. *O Regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra/Brasília/INL, 1978.
- GRINBERG, Keila. “Rui Barbosa”. In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- HAUCK, João Fagundes. “A Manifestação Espiritual e Evangélica no Povo e nos Pobres”. In.: BEOZZO, José Oscar *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II/2. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 1992 (História Geral da Igreja na América Latina).
- IGLÉSIAS, Francisco. *Trajetória política do Brasil: 1500-1964*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: O Regresso*. Lisboa: Referência / Editorial Estampa, 1993. vol. 2.

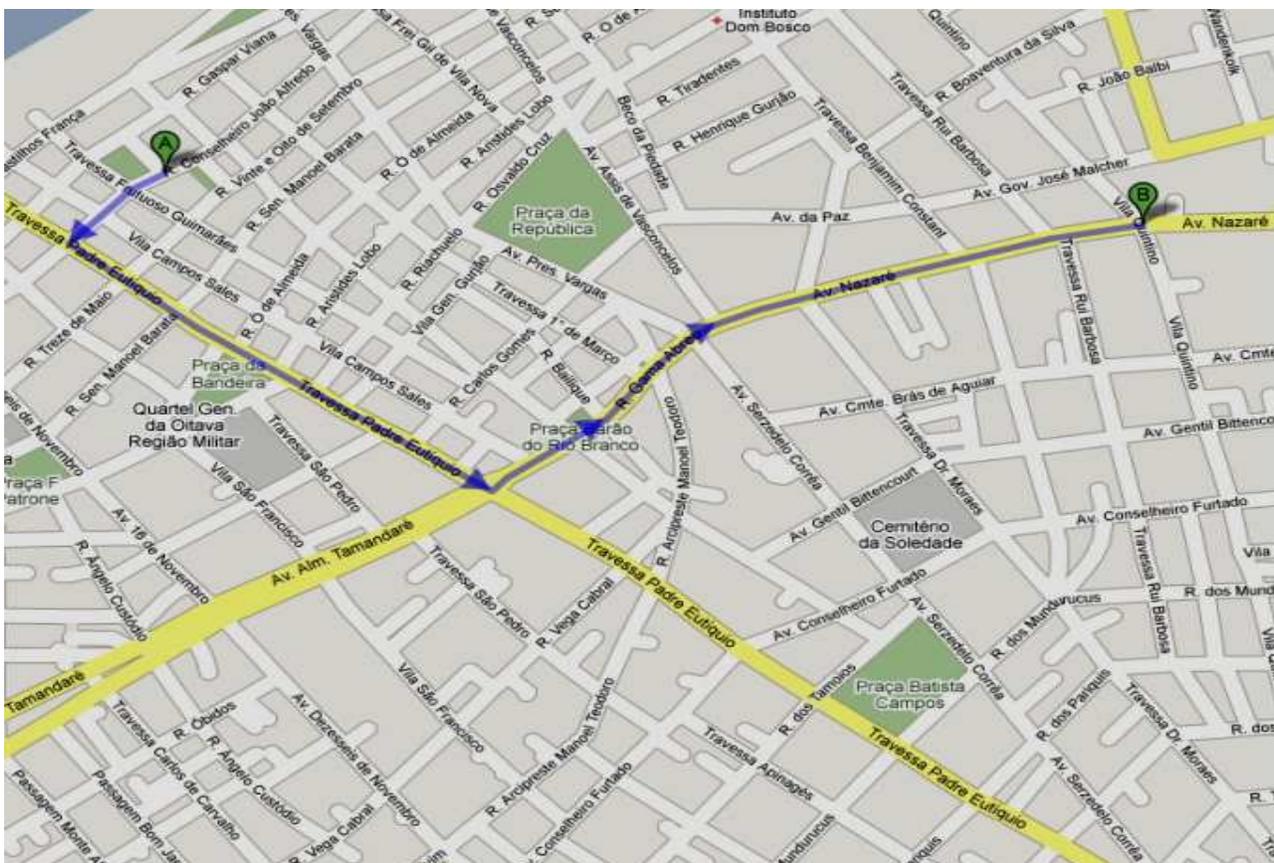
- LEMOS, d. Jerônimo de. *D. Pedro Maria de Lacerda: último bispo do Rio de Janeiro no Império (1868-1890)*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1987.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Defesa em dezembro de 2005.
- MATTOS, Ilmar R. de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- NEVES, Fernando Arthur de Freitas. “Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará do final do século XIX”. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas & LIMA, Maria Roseane Pinto (orgs.). *Faces da História da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2005.
- _____. *Procissão religiosa ao lado da procissão civil: ainda o ultramontanismo católico do Pará*. Texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.
- NEVES, Guilherme Pereira das. *A Religião do Império e a Igreja*. (inédito).
- _____. *E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil (1808-1828)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997
- _____. “Censura”. In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. “Padroado”. In.: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.
- _____. “Questão Religiosa”. In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- NEVES, Lúcia Maria Pereira das & MACHADO, Humberto. *O império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- NOVAIS, Fernando A. & ALENCASTRO, Luiz Felipe (orgs.). *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Os bispos e os leigos: reforma católica e irmandades no Rio de Janeiro imperial*. In.: <<http://www.revistas.vepg.br>> Acesso em: 3 dez. 2008.
- OLIVOLA, frei Félix de. *Um Grande Brasileiro: D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, Bispo de Olinda*. Recife: Imprensa Industrial, 1936.
- PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife / Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 1982.
- REIS, Arthur César Ferreira. “O Grão-Pará e o Maranhão”. In.: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *O Brasil Monárquico: dispersão e unidade*. Tomo II. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964 (História Geral da Civilização Brasileira, vol. 2).

- ROSANVALLON, Pierre. “Por uma História Conceitual do Político (nota de trabalho)”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, nº 30, 1995.
- SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Movimento Constitucional e Separatismo no Brasil (1821-1823)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- VAINFAS, Ronaldo. “D. Antônio de Macedo Costa.” In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- _____. “D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.” In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

ANEXO

MAPAS DAS RUAS DE BELÉM

Mapa I: As ruas em que residiam os homens da Mesa Regedora de 1878



Fonte: www.mapsgoogle.com.br. Extraído em: 29/10/08.

O balão **A** demonstra a Rua Conselheiro João Alfredo (antiga Rua dos Mercadores, onde encontrava-se a residência de Cantidiano de Souza Azevedo).

O balão **B** indica a Avenida Nazaré (antiga Estrada de Nazaré, onde residia Jayme Pombo Brício).

A Avenida Comandante Brás de Aguiar (antiga Rua de São Braz, onde morava Augusto César Gurjão) é a rua paralela que aparece abaixo da Avenida Nazaré.

A Avenida Governador José Malcher (antiga Rua do Dr. Malcher, onde Américo Marques de Santa Rosa morava) é a rua paralela que aparece acima da Avenida Nazaré.

