



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

JERUSA BARROS MIRANDA

IGREJA E ABOLIÇÃO: O CATOLICISMO ULTRAMONTANO E A ABOLIÇÃO DA
ESCRavidÃO NO GRÃO-PARÁ (1881-1889)

Belém-PA

2015

JERUSA BARROS MIRANDA

IGREJA E ABOLIÇÃO: O CATOLICISMO ULTRAMONTANO E A ABOLIÇÃO DA
ESCRavidÃO NO GRÃO-PARÁ (1881-1889)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Prof. Dr. José Maia Bezerra Neto (PPGHIST/ UFPA)

Belém-PA

2015

JERUSA BARROS MIRANDA

IGREJA E ABOLIÇÃO: O CATOLICISMO ULTRAMONTANO E A ABOLIÇÃO DA
ESCRavidÃO NO GRÃO-PARÁ (1881-1889)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Prof. Dr. José Maia Bezerra Neto (PPGHIST/ UFPA)

Aprovado em: ____/____/____.

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Maia Bezerra Neto. (Orientador / PPGHIST/ UFPA)

Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira. (Membro/ PPGHIST/ UFMA)

Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves. (Membro/ PPGHIST/ UFPA)

Prof. Dr. José Alves de Souza Júnior. (Suplente/ PPGHIST/ UFPA)

Belém-PA

2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Miranda, Jerusa Barros, 1987-

Igreja e abolição: o catolicismo ultramontano e a abolição da escravidão no
grão-pará (1881-1889) / Jerusa Barros Miranda. - 2015.

Orientador: José Maia Bezerra Neto.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2015.

1. Escravidão e Igreja. 2. Igreja e estado - Amazônia - Igreja católica. I. Título.

CDD 23. ed. 981.08

À minha mãe, Ana Maria.

A meu pai, Quintino Filho.

À minha filha, Valentina.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, pois, todas as barreiras seriam intransponíveis sem Ele.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior, (CAPES), que me concedeu a bolsa de mestrado. À Universidade Federal do Pará (UFPA) e ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST), por me aceitarem como estudante.

Agradeço a minha família que mesmo de longe me incentivou a continuar meus estudos na capital do estado. A meu pai Quintino Filho, a todos meus irmãos que direta ou indiretamente me ajudaram. À Sarah, com quem sempre pude contar, Sidney, Carina, Quintino, Sidiclei, Beth, Telma, Sidi, Thiago, Alegria e ao Marcinho. Agradeço em especial à Ana Paula (Preta) e à Bruna (Puínha) que na reta final dedicaram 30 dias exclusivamente para me ajudar a cuidar de minha filha, enquanto escrevia as linhas desse trabalho. Obrigada meninas! A presença de vocês me fez perceber que é possível ser mãe e estudante ao mesmo tempo sem aquele sentimento de desespero que leva muitas pessoas a desistência. Serei eternamente grata pela ajuda e pelo cuidado terno com minha filha. Agradeço em especial também a minha mãe Ana Maria que no momento mais importante e delicado da minha vida estava lá segurando minha mão e me dando força para continuar. Sua força para criar 14 filhos foi meu norte para enfrentar as dificuldades de conciliar uma gravidez com a reta final do mestrado. Obrigada mãe! A senhora foi e é meu porto seguro, sem a senhora esse trabalho talvez não existisse.

Obrigada ao Francisco Coelho pelas atitudes impensadas que me deram maior fôlego para terminar esse trabalho e pelo apoio no processo da seleção de mestrado, quando da escrita do projeto, esquecia a hora e eis que aparecia com a comida pronta. Apesar de tudo, obrigada!

Agradeço aos meus amigos “Bianucci’s” que mesmo virtualmente faziam-se presentes na feitura dessa dissertação. À Adriana Coimbra, que mesmo sem saber, suas palavras foram de grande valia para continuar escrevendo. Ajudaram-me a ver o mundo de outra forma, sem esmorecer diante dos problemas da vida. Aos queridos Milton, Vanice, Iara, Letícia, Guto, Renata e Aninha pelos momentos de descontração que foram de grande valia nesse processo.

Obrigada a Maurício Kleinberg que sempre me atendeu nos pedidos de tradução em cima da hora.

Obrigada ao meu grande amigo e irmão João Neto que desde a graduação me vem “perseguido”. Obrigada por sempre poder contar com sua amizade a qualquer hora, em qualquer lugar... Pelas revisões finais dos textos, pelas discussões em sala de aula, pelos trabalhos finais e pelas horas de estudo compartilhadas quando do processo para seleção do mestrado. Obrigada por tudo! Obrigada a meus amigos que sempre torceram por mim e que mesmo com a ausência, na busca para cumprir prazos, nos falávamos sempre, Aline Viana que dividiu comigo as angústias da seleção e a Raimundo Neto, obrigada meninos pelo incentivo e apoio de sempre.

Obrigada aos professores do PPHIST pela excelente formação que me proporcionaram. Rafael Chabouleyron pela paciência e pelos incentivos dos últimos momentos. José Alves e Fernando Arthur pelas valiosas contribuições na qualificação. À Franciane Lacerda, Donza Cancela, Maurício Costa, Márcio Couto e Karl Arenz pelo aprendizado no decorrer das disciplinas.

Agradeço a meu orientador e professor José Maia. Suas orientações transcenderam a academia, foram conselhos e orientações para a vida toda. Na ausência de meu pai que estava distante, pude ter de suas “puxadas de orelha” (merecidas) e que serão guardadas para sempre, afeto e proteção paternos. Obrigada por acreditar em mim quando nem mesmo eu achava que conseguiria. Obrigada pelo incentivo e pela paciência (muita paciência mesmo!), que desde meu segundo ano de graduação me dedica.

Obrigada ao Center for Research Libraries e a Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional que disponibilizaram as fontes digitalizadas via internet para consulta. À Cúria Metropolitana de Belém que me deu livre acesso para consultar seu acervo. Obrigada a D. Maria que cuida desse acervo e que sempre me recebia com muita simpatia todas as tardes de consulta.

Obrigada a minha filha Valentina a qual dedico também esse trabalho. Ela ainda não conhece as palavras, mas desde meu ventre estava junto comigo escrevendo essa dissertação. Graças a ela soube como é poder escrever ao som da “Galinha Pintadinha”, esta que foi de muita valia em nossos momentos a sós. Desculpa pelos incômodos de horas sentadas, que lhe causava quando ainda estava na barriga e depois pela ausência nas madrugadas frias sem meu colo. Você foi meu grande incentivo para enfrentar as dificuldades desta reta final e ao mesmo tempo o início de uma nova vida como mãe! Obrigada pelo aprendizado minha pequena valente, minha Valentina!

Jerusa.

Resumo

A segunda metade do século XIX é um momento delicado pelo qual passava a Igreja Católica. Sua relação com o Estado estava estremecida, mesmo com o Sistema do Real Padroado. A *Questão Religiosa* lhe conferiu muitos desentendimentos com o poder imperial. Isso foi uma oportunidade para os opositores à Igreja colocarem em dúvida o prestígio que o catolicismo teria como religião oficial do Estado. Com isso, a Igreja se torna um alvo para críticas de muitos setores da sociedade *oitocentista*. Uma das principais críticas feitas à instituição foi por esta não fazer parte do processo abolicionista, sem tomar partido pela defesa dos escravos e, ainda, por defender o sistema servil. Uma crítica moral e política que foi cristalizada por Joaquim Nabuco e posteriormente por Anselmo da Fonseca e que serviu de mote para muitas pesquisas atuais. Portanto, busco entender de que lugar se faz essa crítica, quem a faz de forma mais consistente em seus trabalhos tornando-a predominante na historiografia da escravidão. Outro objetivo também seria mostrar que outro caminho poderia estar sendo traçado pelo clero, em relação à escravidão, em relação ao abolicionismo podendo discordar da unanimidade dessa crítica.

Palavras-chave: Igreja Católica; Ultramontanismo; Abolicionismo; Escravidão; Amazônia; Século XIX.

Abstract

The second half of the nineteenth century is a delicate moment that passed the Catholic Church. Its relationship with the state was shaken, even with the Real Patronage System. The Religious Issue gave it many disagreements with the imperial power. This was an opportunity for the church's opponents to put in doubt the prestige that Catholicism would have as the official state religion. Thus, the Church becomes a target for criticism from many sectors of nineteenth-century society. One of the main criticisms of the institution was this not be part of the abolitionist process, without taking sides in defense of slaves and also for defending the slavery. A moral and political criticism that was crystallized by Joaquim Nabuco and later by Anselmo da Fonseca and that was the motto for many current research. Therefore, I seek to understand from which place this criticism is made, and also who are those that make it more consistently in their work, making it predominant in slavery historiography. Another objective would also be to show that another way could have being traced by the clergy, in relation to slavery, in relation to the abolitionism which may disagree of this criticism's unanimity.

Key-words: Catholic church; Ultramontanism; Abolitionism; Slavery; Amazon; Nineteenth century.

Sumário

Agradecimentos:	6
Resumo:	8
Abstract:	9
Introdução:	11
Capítulo 1: Igreja e Escravidão: Diálogos com a Historiografia	15
1.1 Caminhos da Historiografia	16
1.2 Surgindo caminhos expressivos sobre Igreja-Estado.....	21
1.3 A historiografia e a crítica a Igreja Católica	26
1.4 Dois grupos...Duas teses	34
1.5 O "silêncio" da Igreja?	48
Capítulo 2: Igreja, Clero e Romanização	56
2.1 O Padroado.....	58
2.2 Igreja do Estado.....	62
2.3 Os imbricamentos entre Estado e Igreja.....	66
2.4 Contendas entre as esferas secular e religiosa.....	69
Capítulo 3: Discurso e ideologia nas obras de Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca	80
3.1 Ideologia liberal	83
3.2 Crítica liberal abolicionista à Igreja	90
3.3 Joaquim Nabuco e o <i>In Plurimis</i>	93
3.4 Anselmo da Fonseca e os jornais do Pará	99
3.5 Novas perspectivas para a análise da abolição	111
Considerações Finais:	115
Fontes:	119
Bibliografia:	122

Introdução

A tese da ausência e inoperância da Igreja Católica no processo para abolir a escravidão é central nos estudos de muitos pesquisadores. Geralmente, a Igreja Católica é apresentada pela historiografia como sustentáculo do sistema escravista e que nada fazia para ir de encontro com esta instituição servil para aboli-la. Entretanto, surgem trabalhos como dissertações e teses que propõe repensar esse papel da Igreja na história da escravidão no Brasil, demonstrando que a Igreja, não de forma homogênea, mas através de alguns clérigos que pertenciam a esta instituição, não se omitiu da forma como alguns autores afirmam e defendem.

Num primeiro momento analiso como alguns historiadores, cientistas sociais e intelectuais escrevem sobre a relação da Igreja com a escravidão. Autores que na década de 1980 e 1990 propuseram novas fontes e metodologias e se tornaram referência no tema da escravidão no Brasil e na Amazônia, como Emilia Viotti da Costa, Sidney Chalhoub, José Murilo de Carvalho, Raimundo Heraldo Maués, Vicente Salles, Anaíza Vergolino, entre outros.

Paralelo à historiografia mais geral sobre a escravidão, analiso uma produção historiográfica que escreve especificamente sobre a Igreja Católica. Alguns que não possuem vínculos institucionais com a Igreja, como Mario Maestri, e outros que por sua vez são vinculados a Igreja, como Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho e Dom João Evangelista Martins Terra. Neste sentido, partimos para analisar a crítica liberal abolicionista à Igreja Católica. Esta crítica que era direcionada ao escravismo e sua relação com a Igreja, considerando tal instituição servil como característica de uma sociedade atrasada e sem desenvolvimento, cuja associação direta era tecida em relação ao movimento do catolicismo romanizado. Pois, segundo as críticas liberais à Igreja, esta era partidária da escravidão por não se engajar na causa abolicionista.

Tomo como base ideológica das críticas de tais autores, as obras *A Escravidão, o Clero e o Abolicionismo* de Luís Anselmo da Fonseca (1887)¹, onde aborda a maneira indiferente e pacífica com que a Igreja aceitava a escravidão, utilizando-se dela e nada

¹ FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

fazendo para que fosse abolida do nosso país. E o livro *O Abolicionismo*² de Joaquim Nabuco escrito em 1883, comungava da mesma visão de Anselmo da Fonseca, no que cerne a este tema. Essas e outras obras, com o mesmo viés, formavam parte da ideologia que cimentava as discussões que se espalhavam por todo o país sobre a participação da Igreja Católica no processo de emancipação dos escravos. Ou seja, percebo que aquela crítica feita no século XIX, por Nabuco e Anselmo à Igreja, institucionalmente, como omissa no movimento abolicionista, acaba servindo de base para uma explicação historiográfica de autores ligados a Igreja, ou não, mas que escrevem sobre esse tema.

Na então província do Grão-Pará, o discurso de Nabuco e Anselmo, foi recebido e apropriado pelos periódicos da época. Para compreensão desses processos, entrei na seara das relações daquela sociedade de final do *oitocentos*, onde em certa medida, era um desenrolar da confrontação que se verificava na Europa entre o Liberalismo e a Igreja Católica. Esta que almejava ampliar e aumentar seu poder e autonomia. O que, desde o período colonial, era dosado pelo sistema do Real Padroado português. Dando assim, início a uma aliança entre Coroa e Igreja, onde a segunda passou a ser subordinada ao poderio da primeira³. Entretanto, não era uma relação de subordinação *strictu sensu*, era mais como uma relação de troca, onde, no período da América portuguesa, a Igreja “sacralizava o Projeto Colonial e legitimava ‘moralmente’ o modo de proceder e atuar” do Estado português e este, supriam suas necessidades financeiras, como as viagens pastorais e as construções de templos⁴.

Foi indispensável nesta pesquisa a análise das movimentações clericais, que ocorriam nas últimas décadas do século XIX. Neste sentido, o movimento de Reforma da Igreja, também chamada de “romanização” ou “ultramontanismo” foi indispensável para compreensão desta pesquisa. Sobre a romanização, Raymundo Heraldo Maués diz que deriva do fato da pretensão de ligar mais estreitamente a Igreja local a Roma, desabilitando as amarras que o Regime do Real Padroado incumbia ao clero católico, sufocando assim sua liberdade. Com isso, havia uma preocupação por parte dos pontifícios locais em implantar uma política de total controle e obediência às ordens romanas. O que na Amazônia foi feito pelo Bispo D. Macedo Costa. Este que defendia uma ideologia extremamente conservadora de acordo com os ditames do ultramontanismo. Portanto, este movimento *romanizador*

² A referida obra ganharia várias edições desde sua primeira publicação, sendo publicada em 2003 pela Senado Federal. Cf.: NABUCO, Joaquim, 1849-1910. *O Abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

³ Cf.: FILHO, João Dornas. QUAE SUNT CAESARIS. In: O Padroado e a Igreja Brasileira, 1939 Editora: Coleção Brasileira, Universidade Federal do Pará, pp.5- 34.

⁴ BAPTISTA, Mauro. Evangelização ou escravização? In *Vida Pastoral*. São Paulo: Edições Paulinas, janeiro/fevereiro de 1988, p. 16. Apud. BEZERRA NETO, José Maia. *O Clero, a escravidão e a campanha abolicionista*. Texto digitado.

desencadeará ferrenhos embates entre o poder eclesiástico vigente, o laicato e outros setores progressistas da Igreja que não estavam de acordo com as implementações “romanizantes”⁵.

Os choques se davam entre vários sujeitos, dentro e fora da Igreja. Ou seja, se de um lado o catolicismo brasileiro queria reforçar seus laços com o conservadorismo romano, através de sua Reforma, por outro se defrontava com o ideário do movimento liberal em voga na segunda metade do século XIX. Diante disso, a crítica liberal inaugura uma visão da Igreja Católica como sinônimo do atraso, muitas vezes tomada como empecilho ao desenvolvimento do país.

Outra questão considerada pertinente foi surgindo no trato com os jornais da época, estes que estavam cheios de discussões, entre a onda do liberalismo versus conservadorismo romanizado. Ora, assim, as disputas entre liberais e ultramontanos, ocorridas na segunda metade do século XIX, em muito nos informa sobre uma pretensa manipulação ideológica exercida pelos liberais. Assim, também, pôde nos informar acerca da *Questão Servil*. Pois, paralelo ao debate da romanização da Igreja, da sua busca por mais autonomia, uma ideia era formada onde, novamente o clero era alvo de críticas. Dessa vez por não se engajar no movimento de libertação dos escravos africanos no Brasil, e ainda ser contrário a ela por usufruir da mão-de-obra negra cativa. Logo, busco compreender como o debate entre abolicionismo, liberalismo e ultramontanismo acabou construindo uma ideologia segmentada da Igreja como ausente e conivente com a escravidão.

A construção desse discurso de omissão do catolicismo na libertação dos escravos acabou lançando um véu de dificuldade para a percepção de que, para além da Instituição, parte do clero seja ultramontano ou não, teve notória participação e engajamento nas lutas contra a escravidão na Província do Grão-Pará e em outras partes do Brasil. Tal questão surgiu como ponto fundamental e norteador para a compreensão de novas perspectivas. Na medida em que tentei mostrar uma forma de entender o papel do clero católico no mundo escravista. A visão deles e sobre eles, acerca do escravismo, bem como sua participação nessa instituição servil e no processo abolicionista. De certo, uma relação ambígua e contraditória, mas, que não estava destoando de uma sociedade também ambígua e contraditória.

Nesta dissertação me pergunto se dentro da crítica que se faz a Igreja na sua relação com a escravidão é uma crítica a Igreja enquanto instituição ou é uma crítica a Igreja enquanto clero, enquanto indivíduos que fazem parte da Igreja na condição de clérigos? Se for

⁵ MAUÉS, Raymundo Heraldo. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica. In: MARIN, Rosa Acevedo (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 139.

num aspecto institucional, percebo que a Igreja só tardiamente tem uma postura mais clara a favor da abolição, acompanha passo a passo a política imperial. Mas, se for ao nível de indivíduos que formam o clero, isso vai depender da postura que cada um adotou no processo libertador dos escravos. No entanto, minha análise não se distanciou da ideia que, os homens que formavam o corpo institucional da Igreja, viviam no contexto da escravidão, como os próprios abolicionistas, logo, eles são criados no mundo da escravidão, não podendo exigir deles algo que não era próprio da Igreja no seu contexto na sua época.

Pretendo nesta dissertação, superar esse debate entre o institucional e o individual dentro da Igreja. Superar no sentido que, se há os vínculos institucionais da Igreja, enquanto Real Padroado, em que a Igreja tem uma posição de não afrontar questões que possam lhe trazer mais conflitos com o Estado, desalinhando-se ainda mais de suas políticas, já que a Igreja estava muito envolvida com suas próprias reformas e questões internas. Por outro lado, temos posturas de alguns clérigos que não necessariamente traduziam a postura institucional da Igreja, envolvendo-se em várias questões sociais, como a libertação dos escravos. Mostrando as incoerências e contradições dessa instituição religiosa, porém, também humana.

CAPÍTULO I: IGREJA E ESCRAVIDÃO: DIÁLOGOS COM A HISTORIOGRAFIA

De modo geral, a historiografia que versa sobre a relação da Igreja Católica com a escravidão fundamenta-se em duas teorias e modo de análises distintas. De um lado, alguns estudiosos propõem uma análise desta relação através da postura institucional da Igreja como cúmplice do sistema escravista. Por outro lado, pesquisadores já mostram a Igreja avessa à escravidão, inculcando nela uma postura libertária, mostrando a participação e a postura de muitos representantes da Igreja em defesa da libertação dos escravos. Entretanto, a complexidade presente nessa relação vai muito além do olhar sobre o clero em dois blocos diferentes: como simples defensores ou opositores da escravidão ou da causa abolicionista. Devo salientar também que a visão sobre Igreja Católica não pode ser homogeneizante, pois, como toda instituição humana ela é incoerente e contraditória em sua diversidade de posturas assumidas por seus clérigos.

É importante para historiografia que os pesquisadores salientem a multiplicidade de perspectivas sobre um tema a qual se habilitam a discutir. Levando em consideração as diferentes visões existentes e trazendo para o centro das análises significados e sentidos que outrora eram irrelevantes e/ou desconsiderados, as discussões em torno da participação da Igreja Católica na escravidão e no processo abolicionista pode ser tratado por outro viés, como por exemplo, o da compreensão que o clero ultramontano⁶ possuía de si, dentro do sistema servil e na campanha pela extinção da escravidão. Investigando como alguns representantes da Igreja percebiam essas discussões na segunda metade do século XIX, é possível buscar um novo olhar sobre essa relação, analisando outros significados que envolviam, entre outras coisas, os seus atos diante dos males da escravidão.

Não procuro nesse trabalho atribuir uma imagem redentora, abolicionista ou libertária ao clero ultramontano, tampouco negar seu envolvimento com a escravidão africana, que se perpetuou por mais de trezentos anos nesse país. Todavia, almejo perceber, através dos caminhos percorridos pela historiografia e pelos periódicos da época, dentro do contexto do Real Padroado, da *Questão Religiosa* e do processo pela extinção do escravismo no Brasil, que um caminho diferente poderia estar sendo traçado pela Igreja Católica, caminho este que se fazia paralelo aquele percorrido pela duas ideias hegemônicas: a da Igreja como contrária e/ou defensora da abolição. Busco perceber como a historiografia tratou da relação da Igreja

⁶ Ultramontano ou Romanizador era uma referência a uma parte do clero que buscava uma aproximação maior com Roma através das suas políticas de reforma do catolicismo.

Católica seja com o tráfico, com a escravidão e/ou com a abolição dos escravos africanos. Num primeiro momento debruço-me a investigar como alguns pesquisadores do escravismo no Brasil, acadêmicos ou não e que não são vinculados à Igreja, escreveram sobre este tema ou se pelo menos dedicam uma análise qualquer à relação Igreja-Escravidão. Posteriormente, analiso uma produção historiográfica de intelectuais vinculados à Igreja enquanto instituição, muitos dos quais dedicaram obras inteiras sobre a relação Igreja-Escravidão. Ademais, busco perceber o lugar desses intelectuais na historiografia geral da escravidão no Brasil.

1.1. CAMINHOS DA HISTORIOGRAFIA

No ano de 1988, comemorava-se no Brasil o centenário da abolição da escravatura. Neste momento, observa-se um movimento em busca do papel que os descendentes de africanos tiveram dentro da nação brasileira. Segundo Stuart Schwartz, foram criadas diversas comissões nacionais para planejamentos de eventos públicos e acadêmicos, o que foi seguido por mais de cem publicações, alguns clássicos e outros novos, que se lançaram como referências significativas dentro da historiografia geral da escravidão. Houve a realização de grandes congressos e simpósios acadêmicos por todo o Brasil e muitas publicações acadêmicas dedicaram edições inteiras à questão da escravidão. “Durante pelo menos um ano, escravidão e raça negra chamaram a atenção dos brasileiros e dos brasilianistas de maneira inédita”⁷.

Com uma descrição e análise das tendências da historiografia, Stuart Schwartz percebe que o centenário de 1988 apresentou um importante ponto de observação sobre o que já tinha sido produzido nas três décadas anteriores, lançando um novo olhar sobre a historiografia da escravidão. Para ele, houve progressos consideráveis no entendimento e no significado de como a escravidão funcionava no Brasil, ajudando-nos a refletir sobre a diversidade de abordagens sobre a abolição e também a perceber o vazio que existia dentro de suas análises ao que tange a relação da Igreja Católica nesse processo. Este centenário foi um estímulo a novas produções, com novos métodos, teorias e fontes diversificadas. Entretanto, neste insurgir da historiografia da escravidão, o silêncio sobre a Igreja, o clero e suas lideranças católicas, continuava.

⁷ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução Jussara Simões. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2001, p. 21-22.

Novas análises passavam a considerar as ações em direção à liberdade, tanto de uma elite reformista liberal ou conservadora quanto dos próprios escravos e classes subalternas. Sidney Chalhoub analisou, em *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, os processos executados pelos próprios escravos que buscavam compensação pelos atos de injustiça que seus senhores teriam cometido. No seu estudo com as Ações de Liberdade, o historiador demonstrou como os escravos faziam uso de recursos que lhes eram acessíveis para contornar sua realidade, mostrando o escravo como sujeito de sua própria história, na medida em que iam em busca de sua liberdade⁸. Contrapondo a teoria do escravo-coisa, desenvolvida por Fernando Henrique Cardoso⁹ e que tinha sido levantada anteriormente por Perdígão Malheiros¹⁰. Para F. H. Cardoso os escravos eram seres incapazes de produzir ações independentes, não conseguiam “produzir valores e normas própria que orientassem sua conduta social”, ou seja, eram meros reflexos dos significados sociais estabelecidos pelos seus senhores¹¹. Chalhoub identificou também no uso das fontes por F. H. Cardoso um problema na análise de seu trabalho, atentando para metodologia empregada nelas. Caso as fontes não recebam um tratamento adequadamente, alerta Chalhoub, podem levar a reprodução de visões e preconceitos contidos nos documentos, que para ele foi o caso de F. H. Cardoso.

Para Sidney Chalhoub a liberdade passa a ser vista como uma conquista dos libertos e não mais como uma dádiva ofertada por uma elite política e seus senhores. Sua análise mostra as ações do escravo em direção de sua própria liberdade, mas não houve interesse nos estudos sobre a participação da Igreja Católica nesse processo da busca pela liberdade desses cativos.

Uma abordagem sobre o fim da escravidão no Brasil, que também considerou novos atores sociais nesse meio, foi a de Emília Viotti da Costa. Ela analisou a diversidade de personagens que tiveram participação no processo pelo fim da escravidão. Contudo, para ela estes atores apenas respondiam as demandas geradas pelas mudanças estruturais presente naquela sociedade. Seguindo uma linha marxista e com uma visão materialista da sociedade¹², Viotti faz uma análise estrutural sobre o contexto onde o desenvolvimento do capitalismo e a Revolução Industrial teriam levado o surgimento de uma opinião pública contrária à

⁸ CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

⁹ CARDOSO, F. H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

¹⁰ MALHEIROS, Perdígão. *Escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis. Vozes/INL, 1976. 2v.

¹¹ CARDOSO, op. cit., p. 38

¹² Verificar: SCHWARTZ, Stuart B. Op. Cit.. Quando analisa as críticas à Gilberto Freyre por pesquisadores paulistas da década de 1950 e 1960. pp. 25-26.

escravidão. Ou seja, uma demanda gerada por esses sistemas que induziu a condenação da escravidão como forma de trabalho¹³.

Entretanto, de uma forma tímida, a autora abre espaço em seu trabalho para analisar a participação da Igreja Católica nesse processo. Num primeiro momento, Viotti viu a atuação da Igreja dentro do sistema escravista no Brasil, com fins de sancionar e justificar a escravidão para que esta não fosse questionada. Outro momento, já dentro do processo abolicionista, ela via a Igreja Católica com um papel importante naquele contexto do ano de 1887, onde esta instituição religiosa, através dos prelados de todo o país, manifestava-se abertamente a favor da abolição, tornando o cristianismo incompatível com a escravidão¹⁴, demonstrando que a Igreja Católica também estava inserida, assim como outras organizações e instituições sociais, dentro do processo abolicionista brasileiro.

De uma maneira geral, nas décadas de 1980 e 1990, a historiografia da escravidão no Brasil passou por mudanças significativas em seus métodos e interpretações. Muitos desses estudos tem sido de caráter regional, apresentados na forma de trabalhos monográficos, detalhando algum aspecto da escravidão num contexto regional¹⁵. Na Amazônia, até esse período, havia um “vazio historiográfico” sobre a escravidão negra e a presença desse cativo na amazônica¹⁶. Entretanto, na década de 1970 vão surgindo e sendo publicados trabalhos mais significativos, na medida em que, dentro da historiografia da escravidão se tornarão referência para o estudo do tema¹⁷. Estes trabalhos servirão de base para repensar a metodologia, o uso de fontes e o emprego de novas visões e interpretações sobre a escravidão africana na Amazônia.

¹³ COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. 8ª Edição. Rev. e Ampl. São Paulo: Editora UNIESP, 2008.

¹⁴ Idem. p. 123 et seq.

¹⁵ SCHWARTZ, Stuart B. Op. Cit

¹⁶ BEZERRA NETO, José Maia. *Do Vazio à presença negra. Historiografia, fontes e referências sobre a escravidão africana na Amazônia*. VI Encontro de História Regional ANPUH-PA e III Simpósio Internacional de História da Amazônia. UFPA. Belém. 2010. Neste texto, o autor demonstra como desde o final do século XIX, a região amazônica e principalmente o Pará foi considerado como “terra de índio e floresta”. Na medida em que predominava um modelo explicativo comum da região como periferia com base sócio-econômica extrativa, sendo contrária a uma economia de *plantation*, com extensas propriedades, uma forte agricultura com mão de obra escrava e voltada à exportação. Sobre esse tema ver também: BEZERRA NETO. *Escravidão Negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*. 2ª Ed. Rev. E Ampl. Belém: Editora Paka-Tatu, 2011. O autor busca colocar em destaque o território Amazônico dentro da colonização portuguesa e da formação da nação brasileira, contestando o modelo agroexportador e monocultor como determinante para explicar as relações da escravidão no Brasil. Seu intuito é inserir a Amazônia nesse modelo, partindo da ideia de que a presença africana, embora tardia, foi essencial em alguns pontos centrais do antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão.

¹⁷ Idem. O autor não exclui ou ignora pesquisadores ou publicações anteriores. Ainda que pesquisadores como Arthur Vianna, Jorge Hurley e Ernesto Cruz, tenham ajudado a construir a ideia da ausência do elemento africano na região amazônica, encontra-se em suas obras, descrições de sociedades abolicionistas e relatos de alguns momentos do abolicionismo paraense. Da mesma forma não nega o pioneirismo dos estudos sobre a presença escrava negra na Amazônia de Nunes Pereira e Arthur César Ferreira Reis.

José Maia Bezerra Neto elenca três pesquisadores como responsáveis por essas mudanças na historiografia. Dois são os antropólogos: Arthur Napoleão Figueiredo¹⁸ e Anaíza Vergolino¹⁹. Estes com trabalhos independentes e em parceria²⁰ demonstraram a importância do elemento africano na região. Suas análises antropológicas sobre os cultos afro-brasileiros, como o batuque, em Belém, abordavam aspectos culturais e religiosos dos escravos com o objetivo de entender o ecletismo presente nessas práticas²¹. Estes pesquisadores lançam uma nova proposta de modelo para interpretar escravidão na Amazônia, demonstrando a importância e singularidade do elemento africano em nossa região e ainda uma exequibilidade da pesquisa, através do “trabalho de campo junto aos acervos existentes na Biblioteca e Arquivo Público do Pará”²².

O terceiro responsável pelas mudanças na historiografia amazônica, apontado por Bezerra Neto, seria Vicente Salles, com sua obra *O Negro no Pará: Sob o regime da escravidão*²³, lançado em 1971, que somente seria mais amplamente conhecido em sua reedição, 17 anos depois, quando das discussões sobre o centenário da abolição, em 1988. Nesta obra, Salles toma a escravidão como tema específico, lançando para historiografia um trabalho de envergadura, onde ainda hoje é a base para os estudos da presença africana na Amazônia. Sua ampla pesquisa já demonstrava que muitos poderiam ser os caminhos para análise da escravidão negra na região. Assim como Sidney Chalhoub, Vicente Salles, através do estudo sobre a cultura, demonstrou que o escravo não era apenas uma “coisa” inerente ao sistema escravista, mas sim, um sujeito social que produzia sua própria cultura. Seu trabalho envolve também o movimento abolicionista e as lutas contra a escravidão na província

¹⁸ Cf. FIGUEIREDO, Napoleão Arthur. A Presença Africana na Amazônia. In. *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, 1976, n12, pp. 145-160. Reeditado em: Revista de Estudos Amazônicos, Belém, UFPA, 2008, V.III, n1, pp. 125-144.

¹⁹ VERGOLINO e SILVA, Anaíza. Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. In: *Publicações Avulsas do Museu Paraense E. Goeldi*, Belém, Museu Emílio Goeldi, 1968, 8; VERGOLINO e SILVA, Anaíza. “O Negro no Pará: A Notícia Histórica”. In ROCQUE, Carlos (org.). *Antologia da Cultura Amazônica*. Belém: Amazônia. Ed. Culturais, 1971, p. 17-33. (Antropologia e Folclore, v. 6); VERGOLINO e SILVA, Anaíza. *O Tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Campinas: Mestrado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 1976.

²⁰ Sobre os trabalhos em parceria, ver: FIGUEIREDO, Arthur Napoleão & VERGOLINO, Anaíza. “Alguns elementos novos para o estudo dos Batuques de Belém”. In. *Atas do Simpósio sobre Biota Amazônica*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Pesquisa, 1966, Vol. 2. Antropologia; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão & VERGOLINO, Anaíza. *Estudos e Problemas Brasileiros – Formação Étnica e Cultural do Povo Brasileiro*. Belém, Centro de Educação/Universidade Federal do Pará, 1971 (texto digitado); FIGUEIREDO, Arthur Napoleão & VERGOLINO, Anaíza. *Festas de Santo e Encantados*. Belém, Academia Paraense de Letras, 1972; VERGOLINO-HENRY, Anaíza. & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.

²¹ BEZERRA NETO, J. M. *Op. Cit.*

²² Idem, p 14.

²³ SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: Sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas; Belém, Universidade Federal do Pará, 1971.

paraense e dentro desse processo ele percebe a Igreja Católica como a favor da escravidão, dizendo que “Estado, Igreja e Sociedade, unanimemente investiram contra o negro escravo”²⁴.

Tais autores demonstraram-se pioneiros nos estudos sobre religiosidade e cultura dos escravos de origem africana na Amazônia, apontando possibilidades de investigações e metodologias variadas para futuras análises sobre a escravidão e abolição no Pará. Podemos tomar como exemplos dessa influência os trabalhos mais recentes de Aldrin Moura de Figueiredo²⁵ e Márcio Couto Henrique²⁶. Em suas pesquisas, ambos demonstraram que as relações dos escravos nas irmandades religiosas no Pará eram espaços de expressões culturais tecidas a partir da religiosidade desses cativos, mostrando, dessa forma, os escravos como sujeitos históricos que mantinham relações entre si, com seus senhores e com a sociedade.

Meu objetivo com essa pequena apresentação historiográfica acima é mostrar como no Brasil as formas de perceber, analisar e estudar a escravidão e a abolição foi tomando perspectivas distintas, o que na região Amazônica não foi diferente. Essas obras estavam inseridas numa discussão para consolidar versões sobre a escravidão, bem como os personagens que dela participaram. Nesse sentido as pesquisas acima que se tornaram referência dentro da historiografia geral da escravidão no Brasil, não se preocuparam em perceber a Igreja Católica naquele contexto. Uma até o faziam de forma mais tímida e outras passam ao largo do seu foco de análise. Entretanto, a Igreja Católica desenvolveu papel particular, não se mantendo fora das discussões sobre a escravidão e sua extinção, mesmo que esta questão passasse longe de uma postura esperada por abolicionistas liberais da época.

1.2. SURGINDO TRABALHOS EXPRESSIVOS SOBRE IGREJA-ESCRavidÃO

²⁴ Idem, p. 304.

²⁵ FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Cidade dos encantados: pajelanças feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Belém: Edufpa, 2009; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Escravos e senhores nas irmandades religiosas na Amazônia do século XIX”. In: *Amazônia Ipar*, Belém, IPAR, 2001, V. 5, N. 3, p. 28-50; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “A Liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas Irmandades Religiosas da Amazônia no século XIX”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1998, v. 34, pp. 137-154; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Um natal de Negros: esboço etnográfico de um ritual religioso no quilombo amazônico”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1995, v. 38, n. 2, pp. 207-238. FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Os reis da Mina: a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX”. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, v. 9, n.1, pp. 103-121.

²⁶ HENRIQUE, Márcio Couto. “Irmandades e experiência política no Grão-Pará do século XIX.”. In: *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, UFPA./Editora Açáí, 2009. Vol. IV, n. 1, pp. 31-51.

David Brion Davis em seu trabalho *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*²⁷, analisa questões como a influência internacional e os efeitos das diferentes estruturas sociais e políticas sobre o pensamento antiescravocrata inglês e americano. Também se preocupa com as tradições de pensamento e com valores em que se inspiraram tanto os opositores como os defensores da escravidão. Para Davis a escravidão foi sempre uma fonte de tensão social e psicológica que na cultura ocidental “estava associada a certas religiões e doutrinas filosóficas que deram a ela a mais alta sanção”.²⁸ As nações europeias compartilhavam de toda uma rede de crenças e de associações de ideias que considerava a escravidão como algo derivado da Bíblia, das obras da Antiguidade clássica e de uma experiência real com vários tipos de servidão²⁹.

Segundo David Davis, no período colonial os missionários e viajantes tinham um duplo padrão para julgar os negros e os índios. A estes últimos celebravam suas virtudes, retratando o Novo Mundo como um segundo Éden³⁰. Quanto à escravidão africana eram indiferentes aos seus dilemas. A liberdade do índio era vista muitas vezes como essencial a segurança comercial e militar do sistema colonial. Com isso, por um período de mais de três séculos, foi criado um amplo corpo de legislação com objetivo de proteger os índios catequizados da exploração dos colonizadores. A legislação indigenista dificultou a escravidão indígena, mas, por outro lado, contribuiu para desenvolvimento da mão de obra cativa africana. Todavia, estes não tiveram, por partes das autoridades portuguesas e espanholas, o mesmo empenho, através de decretos e leis imperiais, visando sua proteção. Nesta situação, o autor demonstra a contradição do clero, pois, ao mesmo tempo em que os bispos advogavam a causa da liberdade para os indígenas aldeados, seriam também fortes defensores da escravidão para os negros³¹. A ideia de privar a liberdade natural dos índios

²⁷ David Brion Davis em *O problema da escravidão na cultura ocidental*, procurou analisar o lugar da escravidão na vida intelectual do Ocidente e argumentou que apresentou um problema permanente, mas também um companheiro permanente para a formação do mundo moderno. Em particular, ele argumentou que o Novo Mundo, a partir do momento do contato, foi entrelaçado com a escravidão, e tem sido um dos temas duradouros da história americana. Este livro ganhou o Prêmio *Pulitzer for General Non-Fiction* em 1967 bem como dois outros prêmios. Informações retiradas do site: <http://history.yale.edu/people/david-brion-davis>

²⁸ DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 10

²⁹ Idem, p. 09

³⁰ O autor faz uma análise homogeneizante sobre o tratamento dos colonos com os índios. Pois a legislação indigenista diz outra coisa, não tratavam todos os índios, de diferentes etnias e tribos, da mesma forma. Pois, os índios aldeados que estavam nas missões a eles sim poderia se garantir a liberdade, mas aos do “corso” que eram os índios inimigos, arredios, que atacavam os portugueses somente a guerra e a escravidão seriam o destino desses índios. Cf. PERRONE-MOYSES, Beatriz. Para conter a fereza dos corsários: guerras na legislação indigenista colonial. *Cadernos Cedex*, nº 30 (1993); PERRONE-MOYSES. B. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII). In, CUNHA, M.C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

³¹ DAVIS, David Brion. *Op. Cit.* p. 199

americanos que estavam nas missões era considerada um crime, entretanto, para o negro, sua libertação era sua remoção do estado de origem em que vivia na África, um “mundo desagradável de pecado e de superstição melancólica”³², justificando, dessa forma, o comércio de cativos africanos e a escravidão.

É clara a ambiguidade de visões e pensamentos dos missionários sobre os negros nas colônias no Novo Mundo. Segundo Davis, aqueles viam os negros a partir da definição de Aristóteles: o escravo como instrumento do seu senhor, a sua cor seria a marca de sua desgraça e o trabalho como escravo seria sua penalidade pelos pecados do homem contra Deus. Ambiguidade também havia no pensamento do modo como tratar esses cativos. Enfatizavam a necessidade de controlar os negros com “firmeza e rigorosa disciplina”. O negro não deveria ser tratado como digno de confiança. Era naturalmente arrogante, tentariam explorar a fraqueza e a tolerância de seu senhor, a não ser que fosse mantido submisso para então evitar futuras revoltas armadas. Entretanto, não deveria haver excesso de severidade por parte do senhor, pois, do mesmo modo, também provocaria revolta. Era necessário induzir no escravo o sentimento do medo pela punição, o que induziria no cativo a aceitação de sua árdua rotina de trabalhos forçados.

Nesse sentido, David Davis tem a impressão que os missionários viam o negro como servo natural, que seriam felizes somente com a lealdade e obediência que devotariam a um senhor, benevolente e cristão. Com isso, o clero construía uma imagem do escravo africano como bom trabalhador, garantindo a submissão do escravo ao senhor. Não se opoñdo a escravidão do negro, mas legitimando-a, na medida em que se utilizavam da instituição servil para desempenhar a *práxis* católica, e ao mesmo tempo ajudando a assegurar o controle sobre a propriedade do senhor.

Para o autor a Igreja Católica no período colonial, limitou-se a pedir aos senhores um tratamento mais humano. Apelando para a bondade e benevolência dos donos de escravos, os eclesiásticos garantiam que “os escravos negros, quando bem alimentados e gentilmente tratados, constituíam o povo mais feliz do mundo”, tornando-se, conseqüentemente bons trabalhadores. Outra preocupação por parte dos eclesiásticos era a catequização do negro com fins de “salvar sua alma”, fazendo isso através do batismo logo no desembarque nas colônias e, posteriormente, celebrando o casamento entre escravos, permitindo-os formar família e a receber uma educação religiosa cristã³³.

³² Idem, p. 214

³³ Idem, p. 203-223

Neste contexto, no Brasil, os primeiros eclesiásticos que botavam em dúvida a legitimidade da escravidão africana eram depreciados e muitas vezes expulsos das colônias, pois criticar o comércio de escravos e a escravidão era o mesmo que criticar os motivos para propagação da fé e a expansão do cristianismo colonial, bem como pôr em risco a sobrevivência econômica das colônias no Novo Mundo. Exemplo disso foi o frade capuchinho José de Bolonha que junto a outros padres italianos questionaram a legalidade do tráfico africano e por isso receberam ordens para deixar a Bahia³⁴.

Portanto, David Brion Davis, apresenta um quadro proposto pelos missionários que tinha por base o medo, a violência e o trabalho árduo em benefício de uma classe cujo único interesse era a rápida acumulação de riqueza. Dessa forma, o cristianismo tecia para o escravo um ideal de servo feliz numa sociedade cristã para justificar o comércio de escravos que seria indispensável para o fomento das economias das coroas europeias³⁵, pois, para Davis, foi a descoberta da América que deu início ao comércio de escravos no transatlântico. A escravidão do negro desempenhara papel crucial para o desenvolvimento das colônias e para o capitalismo. Ainda segundo ele, é difícil imaginar a exploração e colonização americana pelas metrópoles europeias sem o braço do escravo africano³⁶.

Neste sentido, José Murilo de Carvalho, em seu trabalho *Escravidão e Razão Nacional*, tenta explorar a diferença e as mudanças de visões que ocorreram sobre a ideia de liberdade no Brasil, fazendo uma relação de diferenciação do abolicionismo europeu e norte-americano com o luso-brasileiro, onde o primeiro foi marcado pelo intenso recurso a argumentos de natureza religiosa e filosófica. Ali, a escravidão era condenável por violar os princípios da liberdade individual, garantido seja pelo direito natural, seja pelo cristianismo. Já no movimento abolicionista brasileiro predominaram razões políticas ante daquelas religiosas ou filosóficas.

Um marco temporal percebido por José Murilo de Carvalho a mudança de visão da liberdade e da escravidão foi a emancipação política do Brasil da Coroa portuguesa. Para ele, anteriormente a 1822 os argumentos em prol da liberdade, baseados na fé cristã eram contrabalançados e frequentemente derrotados pela razão colonial, isto é, pelos interesses do Estado português. Por outro lado, “após a independência, a razão nacional, vale dizer, os argumentos baseados em concepções diversas dos interesses do país, adquire a supremacia: a

³⁴ Idem, p. 223

³⁵ Idem, p. 204

³⁶ Idem, p. 24-26.

liberdade não é vista como problema individual, mas como questão pública”³⁷. Dessa forma, a liberdade dos negros deveria ficar a cargo do governo, que queria erguer uma nação de cima para baixo, haja vista que os proponentes dessa discussão eram membros de classes dominantes da política brasileira.

Com isso, a Independência do Brasil trouxe um deslocamento de enfoque nas discussões em torno da escravidão dos negros africanos.

Tratava-se agora de cidadãos de um país em formação, para os quais a escravidão representava um problema muito mais sério. O problema não era mais de economia metropolitana e de moral cristã. Era pura e simplesmente de formação de uma nação. Os motivos religiosos passavam a segundo plano; o motivo nacional vinha para o proscênio.³⁸

José Murilo de Carvalho, ao analisar a formação e o comportamento do clero a partir de envolvimento em conflitos de natureza radical, política e social, demonstra a importância desse grupo dentro da política imperial brasileira nas décadas que seguiram a Independência. Percebe que com a expulsão das ordens religiosas do Brasil, em 1759, há uma crise nos seminários, que teve como consequência a reconhecida má formação do clero, em muito composta por elementos locais. Com isso, passavam a não seguir uma disciplina eclesiástica, envolvendo-se em negócios como compra de fazenda e de escravos, viviam em mancebia e eram participantes ativos na política nacional. Apenas uma minoria, pertencente ao alto clero, tinha uma formação diferente, advinda da universidade de Coimbra³⁹.

O destaque no comportamento desse clero é seu envolvimento em quase todos os movimentos de rebelião desde 1789 a 1842, com bases em ideários iluministas da Revolução Francesa. Os religiosos se envolviam nas mais diversas revoltas contra o poder vigente. Entretanto, sua participação era limitada apenas a propaganda de ideias para os levantes. Não chegavam a “propor reformas sociais radicais como a abolição da escravidão e a reforma da estrutura da propriedade rural, os dois esteios da fábrica social da época”, porque, segundo José Murilo, “o radicalismo dos padres era de natureza antes política do que social”⁴⁰.

³⁷ CARVALHO, José Murilo de. *Escravidão e Razão Nacional*. In: *Pontos e Bordados, escritos de história política*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999. P. 36

³⁸ Idem, p. 48

³⁹ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro das Sombras: a política imperial*. 2. Ed. Da UFRJ: Relume-Demurá, 1996. p. 166.

⁴⁰ Idem, p. 168-169.

Esse posicionamento dos padres incomodou a ala conservadora da Câmara, que propôs a proibição do clero na política na década de 1840. Seu reaparecimento com conotações políticas só se deu a partir do movimento interno de reforma da Igreja. Contudo, este posicionamento do clero era diferente daqueles da primeira metade do *Dezenove*. José Murilo de Carvalho diz que “não se tratavam mais da participação de padres na política, mas de tentativa da hierarquia de definir uma política da Igreja perante o Estado” e seu regalismo imperial⁴¹.

Buscava-se uma lealdade eclesiástica, que conseqüentemente levava a um conflito com a lealdade ao Estado. Nesse sentido, a relação da Igreja perante o governo era de ambigüidade, pois a união entre Estado-Igreja fazia do clero funcionários públicos remunerados a serviço do Estado, mas que paralelamente pertenciam a uma instituição religiosa que historicamente se confrontava com o poder civil pelo controle do poder político. Entretanto, não esqueçamos que Igreja e o Estado mantinham-se ligados pelo sistema do Real Padroado Português, onde a instituição religiosa estava subordinada aos desígnios do poder civil, o que não impediu uma busca, por parte da Igreja, de uma autonomia com sua reforma romanizadora.

Pretendi até aqui verificar como alguns trabalhos de pesquisadores que viraram referência nos estudos do escravismo, tanto nacional quanto internacional, trataram do tema Igreja e escravidão. Percebemos que foi um tema ausente em algumas pesquisas, em outras, todavia, se fez presente de forma tímida ou inexpressiva. Isso necessariamente não se torna uma crítica, haja vista que cada historiador da escravidão compreendeu esta questão de acordo com suas próprias definições teóricas concernentes ao regime escravista, seus significados no interior da sociedade brasileira, em tempos diferentes e com objetivos distintos. Entretanto, a partir de agora analisaremos os estudos que dedicaram mais fôlego para o tema Igreja e escravidão.

1.3. A HISTORIOGRAFIA E A CRÍTICA A IGREJA CATÓLICA

A tese da ausência e inoperância da Igreja Católica no processo para abolir a escravidão é central nos estudos de muitos pesquisadores. Geralmente, a Igreja Católica é

⁴¹ Idem, p. 171.

apresentada pela historiografia como sustentáculo do sistema escravista, como uma das principais apoiadoras da escravidão e que nada fazia para ir de encontro com a instituição servil a fim de aboli-la. Entretanto, surgem trabalhos como dissertações e teses que propõem repensar esse papel da Igreja na história da escravidão no Brasil, demonstrando que a Igreja não se omitiu da forma como alguns autores afirmam e defendem. Os intelectuais que dedicaram suas pesquisas a esse tema, em sua maioria, não possuem vínculo institucional com a Igreja, mas a tomam como tema central de suas pesquisas.

Um autor de referência no cenário nacional que aborda em seus estudos a visão da Igreja Católica como apoiadora da escravidão é Mário Maestri⁴². Em seu trabalho *A cruz e a senzala: a Igreja no Brasil escravista*, diz que a “Igreja Católica jamais entrou em contradição com a escravidão”⁴³. Uma afirmação absoluta do ponto de vista histórico, pois em muitas pesquisas, incluindo esta, é possível verificar que a Igreja não foi unânime nessa questão. E em vários momentos diferentes da história, muitos padres, bispos, cônegos e até alguns Papas se posicionaram contrários ao sistema escravista. Logo, afirmar que a Igreja “jamais entrou em contradição com a escravidão” é uma crítica homogeneizante e falsa. Com tudo, os trabalhos de Maestri estão inseridos em argumentos e justificativas para provar que a Igreja, desde a Antiguidade foi a favor da escravidão, sempre fazendo largo uso da mão de obra cativa de origem africana.

Para Mário Maestri, o Estado e a Igreja mantinham uma relação de “absoluta harmonia”, devido ao Sistema de Real Padroado Português que proporcionava a estas duas esferas de poder, compartilhar interesses ideológicos, políticos e materiais em comum. Esta afirmação também não é verdadeira, pois o sistema do Real Padroado não funcionava como deveria para muitas ordens religiosas regulares, estas que buscavam o autofinanciamento para gerir suas obras missionárias, pois o Estado, que deveria ficar a cargo de suprir regularmente suas necessidades materiais, não o fazia, gerando muitos atritos entre estas duas esferas de poder. Segundo o autor, o clero, além de deter o monopólio religioso na metrópole e nas colônias portuguesas, também possuía poderes importantes na esfera secular. Desde o alto clero à pequena hierarquia católica, lucravam direta ou indiretamente com o tráfico de

⁴² Graduado em Ciências Históricas pela Université Catholique de Louvain (1977), mestrado em Ciências Históricas pela UCL (1977) e doutorado em Ciências Históricas pela mesma instituição em 1980. Atualmente é professor titular do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Passo Fundo. Realizou estágio de pós-doutoramento na Bélgica e semestre sabático em Portugal. É coordenador da coleção Malungo, da UPF Editora, dedicada à publicação de trabalhos acadêmicos sobre a escravidão colonial. Informações biográficas retiradas do site: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4788348Z7>

⁴³ MAESTRI, Mário. A Cruz e a Senzala: A Igreja no Brasil Escravista. In: *Leitura*, São Paulo, vol.6, março de 1988. P. 01. Ver também; MAESTRI, Mário. O cristianismo foi alguma vez revolucionário? In: Mídia Independente: <http://midiaindependente.org/pt/blue/2002/06/28144.shtml> Junho de 2002.

escravos e com a escravidão. E com o desenvolvimento do sistema escravista, os sacerdotes e algumas ordens religiosas tornaram-se ricos proprietários de escravos⁴⁴.

Mário Maestri apresenta uma pequena discussão historiográfica sobre a relação do catolicismo com a escravidão. Segundo ele, a historiografia existente entre as décadas de 1930 e 1950 se dedicou em mostrar a religião católica no Brasil como a responsável por causar nos senhores de escravos um comportamento mais humano, diferente de outras regiões americanas. Autores como Gilberto Freyre⁴⁵ e Frank Tannenbaum⁴⁶, ajudaram a cimentar a ideia de que no Brasil e na América Latina a relação entre senhor e escravo eram menos tensas, devido serem permeadas, em grande parte, pelo universo religioso católico. Com isso os negros eram tidos como seres humanos, o que tornava mais acessível o caminho para sua emancipação. Para Tannenbaum, o Estado e a Igreja teriam incentivado as alforrias e defendido os escravos dos senhores. Nessa mesma perspectiva estão as análises de Staley Elkins⁴⁷, que em 1957 reforçou a tese da colaboração da Igreja Católica para uma escravidão menos cruel. Entretanto, essa análise vai dando lugar a outros estudos sobre a condição de vida e de trabalho do escravo, demonstrando que a “Igreja Católica e o clero se despreocuparam olímpicamente com a vida material e espiritual dos cativos negros”⁴⁸.

Vanessa Gomes Ramos em seu trabalho *Os Escravos da Religião – Alforriandos do clero católico no Rio de Janeiro Imperial* apresenta, por meio de Cartas de Alforria e inventários *post-mortem*, a especificidade da escravidão exercida por clérigos na cidade do Rio de Janeiro. A autora procura estabelecer especificamente os padrões de alforria do clero, além de evidenciar as diferenças, no tocante à escravidão, entre as práticas do clero regular e do secular⁴⁹. Ramos defende a ideia da Igreja Católica como fomentadora e mantenedora do sistema escravista. Percebe também que a maioria das alforrias dadas pelas ordens religiosas era mediante a compensação monetária.

⁴⁴ Idem, p. 03

⁴⁵ Cf. FREYRE, Gilberto. *Vida Social no Brasil nos Meados do século XIX*. [1922] Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Sociais, 1964; FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala; Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. [1933]. 21 de Janeiro: José Olympio, 1981; FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos; Decadência do Patriarcado Rural e Formação do Urbano*. [1936]. 9 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

⁴⁶ Cf. TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen; the Negro in the Americas*. New York: Knopf, 1947.

⁴⁷ Cf. ELKINS, Stanley M. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

⁴⁸ MAESTRI, Mário. *Op. Cit.* P. 03

⁴⁹ RAMOS, Vanessa Gomes. “Os Escravos da Religião – Alforriandos do clero católico no Rio de Janeiro Imperial (1840-1871)”. *Dissertação (Mestrado)*. Rio de Janeiro: UFRJ, PPGHIS, 2007.

No Brasil, por quase quatrocentos anos, cristianismo não foi sinônimo de abolicionismo. Desde o século XVII, os letrados que escreveram sobre o trabalho escravo, clérigos em sua maioria, procuraram fundamentá-lo em termos morais, jurídicos e religiosos. Tais letrados recorriam à bíblia para encontrar justificativas ideais para a condição de “ser cativo”. Além de fundamentar a escravidão, o clero contribuiu para sua manutenção na medida em que foi proprietário de grande contingente de escravos⁵⁰.

A historiografia da região amazônica também segue esta linha de crítica à omissão do poder eclesiástico ante a abolição. O trabalho de João Santos, *A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880)*, afirma que assim como seu antecessor, o bispo D. Afonso de Moraes Torres, o então bispo D. Antônio de Macedo Costa, silenciara-se diante da escravidão africana na Amazônia, não tomando nenhuma atitude que fosse de encontro com o sistema escravista, afirmando ainda que esse “silêncio” por parte do bispo deve-se ao fato de muitos padres exercerem o papel de “senhores de escravos”, tendo em seu seminário diocesano a presença de negros escravos trabalhando como domésticos⁵¹.

As pesquisas acima enveredam pelo “silêncio” da Igreja Católica ante a escravidão e no processo abolicionista. Corroborando em alguns aspectos dessa proposta, o trabalho *O clero, a escravidão e a campanha abolicionista* de José Maia Bezerra Neto, afirma que o posicionamento abolicionista do clero só haveria de se manifestar quando do início do movimento abolicionista no Brasil, ou seja, dentro da crise final do escravismo. Tardamente, num plano nacional, passaria a pleitear a causa da abolição, porém, dentro dos limites do conservadorismo e da política imperial. Entretanto, o autor não deixa de salientar, a participação e o posicionamento contrário que alguns eclesiásticos assumiram no decorrer do século XIX, passando pela contestação do tráfico transatlântico à necessidade da escravidão do negro, bem como as denúncias de maus tratos que sofriam⁵².

Alguns pesquisadores lançam um olhar mais crítico, relativizando a afirmação que a Igreja hegemonicamente teria legitimado a escravidão africana, sendo um dos sustentáculos do regime escravista e sendo omissa no processo abolicionista. Seguindo por essa perspectiva, Fernando Arthur de Freitas Neves, em sua tese sobre as relações entre Estado e Igreja, ao analisar o processo de estruturação da Igreja no Brasil, demonstra como o clero era cioso de

⁵⁰ Idem, p. 13.

⁵¹ SANTOS, João. “A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880)”, In: HOONAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia: ensaios de interpretação a partir do povo*. 4ª edição, Editora: Vozes, 1994.

⁵² BEZERRA NETO, José Maia. *O Clero, a escravidão e a campanha abolicionista*. Texto digitado, p, 23-25

autonomia e independência econômica. Tutelados pelo Estado, ambos partilhavam de benefícios e deveres instituídos pelo Padroado. Segundo o autor, no Brasil os “padres ficavam sob a proteção dos senhores de escravos e não tinham meios próprios de efetuarem sua manutenção, restando então legitimar com seu capital simbólico, o *status quo* da escravidão”, sujeitando-se desta forma a proteção econômica dos senhores⁵³.

Com isso, o autor reconhece que a Igreja era despossuída material e politicamente, todavia, ele não concorda em responsabilizar somente o Regime do Padroado pela fragilidade, falta de autonomia e ingerência sobre o clero e o patrimônio vividos pelo catolicismo na segunda metade do século XIX. Apesar da Igreja passar a ser alvo de investidas contra seu poder instituidor, com o alvorecer da modernidade, do secularismo e de um catolicismo liberal, Fernando Neves não aceita a ideia da existência de um cerco em volta da religião católica.

Em princípio, a igreja não conseguia agir como uma instituição capaz de produzir uma intervenção centralizada, subordinando politicamente todo o clero para mobilizar os católicos na defesa de sua visão de mundo. Contudo, não subscrevo a tese auto proclamada pela igreja de cerco ao seu ministério, revivendo a experiência dos primeiros cristãos quando foram martirizados, e estabelecendo um conteúdo bem explícito de demonstração de fé na vivência do martírio⁵⁴.

Nesse contexto de secularização e de investidas contra o catolicismo, a Igreja se viu ameaçada em perder seu poder instituidor e sua posição de religião oficial do Estado. Em meio a esses acontecimentos, uma crítica moral contra a Igreja é tecida, cada vez mais forte. Os liberais abolicionistas acusavam esta de pactuar com a escravidão, pois não se engajavam de forma clara e única no processo pela abolição dos escravos. Diante disso, Freitas Neves percebe que esta é uma grande questão a ser respondida, mas que parecia estar oculta. Pergunta-se: “de que lado a Igreja estava quanto à escravidão?” e se “Ela era favorável ou contra seu fim?”. Ele chama atenção para o fato de que mesmo dentro da historiografia feita por religiosos sobre a história da Igreja é reconhecido que a postura desta instituição religiosa

⁵³ FREITAS NEVES, Fernando Arthur. *Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC. Tese de doutorado em história social, 2009. p. 74.

⁵⁴ Idem, p. 114.

ante a libertação dos escravos não era homogênea, na medida em que existiam ordens possuidoras de escravos⁵⁵.

No episódio da promulgação da Lei do Ventre Livre em 1871, visto como um ponto de referência à luta contra a escravidão, o autor percebe o modo como a Igreja escolheu enfrentar essa situação que para ela seria um problema. D. Macedo Costa, que já era reconhecido como um dos líderes do clero católico romanizador no Brasil, insuflou-se contra o presidente da província do Pará por este ter enviado diretamente para o clero correspondência sobre a execução da Lei nº 2040 de 28 de setembro de 1871, passando por cima de sua autoridade eclesial. A atitude do Bispo levou a entender que a Igreja não percebera o “real drama em questão” que era o fim da escravidão, dando atenção maior a intromissão do presidente da província nos assuntos religiosos.

Dentro desse mesmo episódio de promulgação da lei, Fernando Neves observa que não foram vistos com bons olhos pelo poder eclesiástico, os elogios feitos pelo Padre Antonio Maria ao maçom Visconde de Rio Branco, devido a sua atitude rumo à extinção da escravidão. O Bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda, não aprovou a postura do padre, tomando-o como um “indisciplinado” lhe repreendendo publicamente. Mesmo levando em consideração as polêmicas entre maçonaria e catolicismo, o autor diz que a Igreja já estava tão convertida ao *ultramontanismo* que achava mais importante chamar atenção do religioso do que intervir decididamente contra a escravidão. E com o surgimento da *Questão Religiosa*, a questão da liberdade do escravo seria ainda mais deixada de lado⁵⁶.

Nesse contexto de investidas externas e internas contra a Igreja Católica, esta “teve de instrumentalizar muitas alternativas para reagir à perda de poder acentuada com a Revolução Francesa”. Com um clero mal formado e sob a tutela do poder secular, a Igreja no Brasil, como alternativa para sobrevivência do catolicismo devocional, buscou em Roma e nas doutrinas eclesiásticas do *ultramontanismo* a opção para salvaguardar o poder que lhe fora instituído como religião oficial do Estado. Portanto, se o autor defende que o Padroado não pode ser responsabilizado pela situação de fragilidade e precariedade pelo qual a Igreja passava, ao mesmo tempo, não pode negar que esse regime que ligava Estado e Igreja fez desta apenas mais um “recurso administrativo barato” para legitimar o poder do Estado sobre a população⁵⁷. Se o Regime do Real Padroado não foi totalmente responsável pela situação que passava o catolicismo, foi pelo menos o principal fator que lhe “atava as mãos” e que lhe

⁵⁵ Idem, p. 111.

⁵⁶ Idem, p. 110.

⁵⁷ CARVALHO, José Murilo. Op. Cit. p. 171.

impulsionou ir à busca de uma liberdade, até então suprimida, para gerenciar seus próprios assuntos eclesiais, entretanto, sem pretensões de deixar de ser a religião oficial do Estado.

Portanto, a Igreja sob a tutela do Regime do Real Padroado, enfrentou muitos desafios ao longo do século XIX. Lutava por uma autonomia para gerir seus próprios assuntos e interesses religiosos. Para Camila Mendonça Pereira, estava aqui uma das razões que teria limitado uma participação e propaganda maior do Clero no movimento abolicionista. Pois, o discurso contra o cativeiro esbarrava no regime do Padroado em que a Igreja Católica e, por conseguinte, seus representantes estavam subordinados.

Por esse sistema, o Estado controlava os assuntos religiosos e sujeitava o clero aos seus propósitos. Diante dessa situação, a liderança católica via a sua atuação contra a escravidão limitada pelos interesses das classes dominantes, e não foram, durante muito tempo, além da pregação de um cativeiro brando⁵⁸.

O trabalho de Camila Pereira investiga a participação do clero brasileiro, mas especificamente a elite eclesiástica, no processo abolicionista. Para a autora, mesmo durante o período de adesão de vários grupos sociais ao movimento abolicionista, há uma ausência na historiografia acerca do envolvimento dos membros da alta hierarquia da Igreja Católica no processo pela extinção da escravidão. Ao analisar fontes como *O Apóstolo*, um jornal católico que se constituía no principal veículo de divulgação e defesa das suas ideias sobre a emancipação dos cativos, Camila Pereira afirma que houve uma efetiva campanha pelo fim do cativeiro realizado pelos prelados brasileiros. Porém, devido ao contexto pelo qual passava a Igreja Católica, a campanha defendida por ela foi um emancipacionismo com características intrínsecas ao interesse desse grupo social, “apresentando um emancipacionismo anti-moderno e anti-clerical”⁵⁹.

Neste sentido, devido a elite eclesiástica estar ligada às determinações de Roma e aos interesses do Estado, a mesma adotara uma postura mais moderada sobre a extinção do escravismo, pois, segundo Camila Pereira, a Igreja não estava disposta a perder o seu lugar privilegiado na sociedade brasileira. Desse modo, se queria uma libertação dos escravos

⁵⁸ PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. Dissertação de mestrado. UFF, 2011, p. 37

⁵⁹ Idem

negros, porém, sem abalo à ordem vigente, o que caracterizou o movimento eclesiástico como emancipacionista⁶⁰.

Esta elite eclesiástica romanizadora ou ultramontana tinha um projeto emancipacionista próprio, por meio de discursos, cartas pastorais ou da imprensa católica, em que defendiam uma abolição gradual, mantenedora da ordem e das relações de dependência, criticava a imigração e investia na educação dos libertos⁶¹.

Em seu trabalho Camila Pereira buscou uma nova perspectiva para entender a atuação da Igreja Católica ultramontana no processo abolicionista. Ela mostra que o posicionamento defendido pelos eclesiásticos brasileiros estava inserido dentro de uma lógica intrínseca a esse grupo social. Estes também tinham um projeto para libertar os escravos e pode ser que, devido a este projeto destoar daquele imediatista proposto pelos liberais, foi alvo de críticas e desmerecimento até hoje pela historiografia. O clero também se envolveu em discussões sobre a construção de uma nacionalidade livre para o Brasil. Para a autora, suas fontes demonstram que os clérigos também propunham projetos para quais caminhos deveriam seguir no pós-abolição.

Portanto, Camila Pereira defende que por mais que alguns membros da Igreja Católica tentassem fazer dos dogmas religiosos argumentos para a emancipação dos escravos, eram em muito barrados pela disciplina da Igreja, juntamente com os interesses do Estado, na medida em que Estado e Igreja se confundiam devido ao Sistema do Real Padroado. Entretanto, isto não impediu, mesmo que nos últimos anos da escravidão, a existência de vozes dissonantes vindas da instituição religiosa em direção a abolição da escravatura, mesmo que esse grupo social, segundo Pereira, atendesse a um projeto de campanha abolicionista com estratégias diferente de uma elite política liberal.⁶²

Os autores que trataram sobre a participação da Igreja Católica na escravidão e no processo abolicionista demonstraram como o clero, diante de diferentes situações, mantinha uma postura ambivalente quanto à situação do negro. No período colonial, legitimavam o tráfico de escravos da África para as colônias e para a Europa, visando interesses das metrópoles e dos senhores de escravos, mas ao mesmo tempo também buscavam suavizar os males da instituição servil. Os autores também lembram que as atitudes tomadas pelos

⁶⁰ Idem, p. 17

⁶¹ Idem, p. 18

⁶² PEREIRA, Camila Medença. Op. Cit.

eclesiásticos poderiam ser limitadas, enfrentando dificuldade para se posicionarem contra esta instituição servil, pois, na medida em que ser contrário à escravidão era o mesmo que ser contrário ao sistema que justificavam. E, ao posicionar-se contra a escravidão, um dos sustentáculos da exploração colonial, seria a garantia de sofrer sanções e descrédito do governo. No século XIX, a situação da elite eclesiástica não é diferente, pois, com a independência do Estado brasileiro da Coroa Portuguesa, o clero nacional continuou sem autonomia, o que teria gerado um certo “silêncio” sobre a questão servil durante os anos marcados pela luta abolicionista, em sua fase mais radical.

1.4. DOIS GRUPOS... DUAS TESES.

Existe no Brasil uma produção historiográfica de intelectuais que são vinculados a Igreja Católica enquanto instituição. Eles são sujeitos que, para além de uma produção historiográfica, vivenciam ou vivenciaram a vida institucional do catolicismo. É uma historiografia que fala de “dentro” da Igreja, por isso eles diferem dos intelectuais e historiadores que analisamos até agora, mas que também falam da relação entre Igreja e escravidão. Entretanto, é percebida nessa historiografia peculiar, uma divisão básica em dois grupos que defendem ideias distintas sobre o mesmo tema. O primeiro grupo que analisaremos é formado por padres, intelectuais, historiadores e cientistas sociais que formam uma linha comum em dizer que a Igreja compactuou com a escravidão, que a Igreja não estava voltada para o interesse do povo. Estes possuem uma postura política ideológica progressista, com uma leitura crítica do papel da Igreja na história do Brasil. Por outro lado, temos outro seguimento intelectualizado formado também por intelectuais e historiadores que vão se opor ao primeiro grupo. Eles advêm de uma leitura diferente, são padres com uma perspectiva mais conservadora, embora críticos também. Defendem uma Igreja oposta daquela apresentada pelo clero mais liberal. Esses setores mais conservadores da Igreja Católica fazem a defesa da Igreja como instituição que defendeu e ficou do lado dos escravos em sua busca pela liberdade.

Fazendo parte do primeiro grupo temos o Padre, teólogo e mestre em sociologia da Religião, pela Université Catholique de Louvain (Bélgica) e doutor em História Social, pela

Universidade de São Paulo (USP), José Oscar Beozzo⁶³. Beozzo é um dos estudiosos sobre a história da Igreja Católica que se destacam nesse meio. Em *A Igreja na Crise final do Império (1875-1888)*, ele disserta sobre as diferenças na evangelização católica, onde existia uma catequese pensada para o índio e outra diferente para com o negro. Para os escravos de origem africana, a Igreja delegava os ensinamentos e a evangelização dos negros ao senhor de escravos, o que Beozzo chamou de *aliança* entre Igreja e senhor para levar a religião aos negros. Nesse sentido, a Igreja investe ao senhor escravocrata uma função religiosa, legitimando e sacralizando, segundo o autor, seu papel social como dono de escravos⁶⁴. Um dos motivos fundamentais para essa diferença é que o negro era mão de obra fundamental nas regiões onde a economia realmente era dinâmica em relação à metrópole, como o nordeste e o sul. O lugar do negro era nas propriedades. Os donos de engenho queixavam-se que suas propriedades passavam anos sem receber a visita de um padre ou sacerdote católico, não tinham capelas, não tinham cemitérios, então a catequização dos negros era menos sistemática que a dos índios. O projeto das missões era um projeto para os índios, não era um projeto para os negros.

Para Beozzo, o papel da Igreja na luta abolicionista é entendido a partir da compreensão estrutural da época. Onde o Império se baseava no tripé coroa, escravidão e grande propriedade territorial, sendo a “Igreja a base espiritual do todo”, na sua relação de entrelaçamento íntimo a essas três instituições. A Igreja tornava-se assim o “cimento moral” da união desses três elementos. A Igreja estava ligada ao Estado pelo Regime do Padroado, assim o catolicismo era a religião oficial do Império e como tal tinha a incumbência de catequizar o escravo e ser responsável por sua vida religiosa⁶⁵.

Quanto à abolição, Beozzo afirma que “Não se pode negar que a Igreja deixou de agregar-se com todas as forças ao movimento abolicionista e que só lhe emprestou oficialmente sua voz em meados de 1887”. O autor ainda corrobora da ideia de que a Igreja era comprometida com o sistema vigente, na medida em que usava a mão de obra escrava em

⁶³ Faz parte do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA-Brasil), filiado à Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA). Também é sócio-fundador da Agência de Informação Frei Tito para a América Latina (ADITAL). É autor de inúmeros livros, entre os quais ‘A Igreja do Brasil’ (Petrópolis: Vozes, 1993) e *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965* (São Paulo: Paulinas, 2005). Informações biográficas retiradas do site: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/509898-go-vaticano-ii-e-o-elemento-estruturante-da-teologia-de-joao-batista-libanio-entrevista-especial-com-jose-oscar-beozzo>

⁶⁴ BEOZZO, José Oscar. “A Igreja na Crise final do Império (1875-1888)”. In: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, Vozes, 1992. Tomo II, 3ª Ed.

⁶⁵ Idem, p. 274.

suas propriedades e era atrelada ao Estado, sendo, conseqüentemente, legitimadora espiritual da escravidão, ensinando a resignação e a obediência ao escravo⁶⁶.

Ele destaca alguns clérigos que contestaram a escravidão, bem como algumas ordens que aos poucos foram aderindo ao processo emancipacionista, como os franciscanos e os beneditinos. Porém, afirma que a Igreja Católica não estava totalmente de acordo com a abolição da escravatura, pois sua participação nesse processo era tratada “a distância” e com um pouco de “indiferença” até o ano de 1887, quando houve, por parte da Igreja uma posição mais clara quanto ao fim da escravidão, além das pastorais no Brasil pediam pela abolição de todos os escravos, em homenagem ao jubileu de 50 anos sacerdotal do Papa Leão XIII.

Nesse sentido, Beozzo analisa a atitude do pontífice da Igreja Católica quando da elaboração da Encíclica Papal *In Plurimis*, escrita pelo Papa Leão XIII, em resposta a audiência que teve com o líder liberal abolicionista Joaquim Nabuco no dia 10 de fevereiro de 1888. Este que foi buscar no pontífice católico seu apoio e intervenção para a causa abolicionista no Brasil. Pois, Nabuco tinha certeza que as palavras do Papa inspirariam a princesa regente, dando ânimo ao governo e a uma parte da população que ainda não aderira à causa abolicionista⁶⁷.

Ao analisar a promulgação da lei de 28 de setembro de 1871, na Província do Grão-Pará, Beozzo afirma que não houve por parte do prelado de D. Macedo Costa demonstração de apoio ou preocupação com o futuro dos escravos, mas sim uma atitude de desgosto em protesto ao presidente da província que teria passado por cima de sua autoridade, enviando o texto da lei diretamente aos vigários em suas paróquias. Apesar de o autor achar “compreensível” a atitude do prelado, destaca que, nesse episódio sobre a Lei do Ventre Livre, “a preocupação da autoridade eclesiástica estava menos no acontecimento em si, grave e importante, do que na defesa do direito eclesiástico face às ingerências do poder civil”⁶⁸.

Apesar de José Oscar Beozzo afirmar que a Igreja não teve participação maciça no movimento pelo fim da escravidão, mantendo uma postura “afastada” e “reticente”, ele não deixa de salientar que houve “gestos de longa data” por parte de alguns clérigos, em prol da liberdade dos cativos africanos. Percebe também que, dentro de algumas ordens religiosas, há uma evolução, mesmo que lenta, da consciência da necessidade de emancipar os escravos de origem africana, deixando claro que houve uma participação do clero nacional e do Papa, no sentido da busca para a libertação dos escravos.

⁶⁶ Idem, p. 277.

⁶⁷ Idem, p. 284-286. Sobre este episódio conferir também: NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Núcleo de Educação a Distância (UNAMA). Belém, 2009.

⁶⁸ Ibidem, p. 278.

Fazendo parte também desse primeiro grupo temos Riolando Azzi⁶⁹ que cursou filosofia e licenciatura em teologia e História Eclesiástica da Igreja. Apesar de em 1967 ter deixado o sacerdócio, teve toda sua trajetória anterior ligada a Igreja Católica, tanto sua formação acadêmica e sacerdotal quanto sua produção intelectual. Riolando Azzi também aborda em suas pesquisas a relação que a Igreja Católica teceu com a escravidão dos negros. Corrobora com a tese do apoio desta instituição religiosa com o regime escravista desde o período colonial no Brasil. Segundo o autor, a posição dos episcopados brasileiros era defender e manter a ordem social vigente, com isso, declarando-se a favor da manutenção do regime escravocrata, tomando como o exemplo o Bispo de Pernambuco D. Azeredo Coutinho, que defendia o comércio dos negros na costa da África e a escravidão no Brasil. Para este bispo o mais importante seria a autoridade sagrada dos soberanos, conferido pelo sistema do Real Padroado aos príncipes em nome de Deus. Ou seja, na medida em que os filósofos liberais, como os enciclopedistas franceses, criticavam a escravidão com as ideias de liberdade e igualdade, estavam ao mesmo tempo minando a autoridade do poder monárquico, além de achar que tais críticas eram apenas uma camuflagem com fins anárquicos, buscando justificar sua postura favorável ao escravismo⁷⁰.

Riolando Azzi afirma, porém, que existiram posturas contrárias a escravidão por parte de alguns clérigos no Brasil Colonial. Entretanto, estes não demoravam a sofrer sanções de seus superiores e do governo, como por exemplo, o frei capuchinho José de Bolonha que denunciou “a imoralidade e injustiça do comércio escravocrata”. Logo, questionar a escravidão era questionar o projeto colonial lusitano, era questionar todo o sistema colonial e o próprio domínio luso sobre o Brasil. Para Riolando Azzi uma das funções dos episcopados brasileiros era de salvaguardar os interesses econômicos da Metrópole,⁷¹ seja à Coroa lusitana enquanto regime colonial seja ao Trono brasileiro após a Proclamação da Independência⁷².

Ao analisar a contribuição da Igreja Católica na formação da sociedade brasileira, Riolando Azzi se debruça sobre três grandes períodos históricos, o período colonial, onde

⁶⁹Cursou Filosofia no Colégio São Joaquim de Lorena como seminarista salesiano. Licenciado em teologia pelo Pontifício Ateneu Salesiano de Turim, na Itália. Cursou História Eclesiástica na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, obtendo a licenciatura em História da Igreja em 1957. Em 1967 deixou o sacerdócio, assumindo o cargo de coordenador do Curso de Licenciatura Polivalente de João Monlevade. A partir de 1976 passou a atuar como pesquisador do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), no Rio de Janeiro e membro da Comissão de Estudos da História da Igreja Latino-Americana (CEHILA). Em 1981 tornou-se professor de Filosofia da UFRJ, aposentando-se em 1996. Informações retiradas do site: http://www.cdpb.org.br/dic_bio_bibliografico_azzi.html, acessado em 31/08/2014.

⁷⁰ AZZI, Riolando. “A Igreja e a Escravidão”. In: *A Crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 181-190. O autor analisa a obra “Análise sobre a justiça e o comércio de resgate de escravos da costa da África” do então ex-bispo de Pernambuco que foi publicada em Lisboa no ano de 1808.

⁷¹ Idem, p. 189-190.

⁷² Ibidem, p. 161.

ocorre a formação da sociedade patriarcal baseada no latifúndio e na mão de obra escrava, o período de transição do Império para República no século XIX, com a formação de uma sociedade burguesa letrada e por último o século XX com a democracia liberal⁷³. Nesta análise o autor reafirma sua ideia da Igreja Católica como mote sustentador da escravidão, mostrando o uso dessa mão de obra cativa pelo próprio clero diocesano. Continua com a tese do catolicismo como instrumento para manutenção da ordem social, esta que dependia do escravismo para sua produção econômica. Portanto, para Riolando Azzi no Brasil questionar a escravidão era questionar o poder soberano dos reis lusitanos, poder este outorgado pela Igreja através do Padroado. Essa estrutura política-religiosa limitava a ação de alguns clérigos contrários ao sistema escravista, pois, suas críticas e inquietações desfavoráveis a esse sistema provocavam instabilidades quanto ao governo instituído.

Integrando também este grupo temos o historiador e padre, Eduardo Hoornaert⁷⁴. Foi professor de História da Igreja nos Seminários de João Pessoa, Fortaleza e no SERENE II do Recife e no extinto ITER (Instituto de Teologia do Recife). Em seu trabalho *História da Igreja no Brasil* ao analisar a *realidade social*, percebe a escravidão como funcional, como indispensável para se viver no Brasil colonial. Ao se questionar porque na América Latina os missionários não defendiam de forma igual os escravos negros assim como defendiam os indígenas, conclui; “Ora, a escravidão no Brasil nunca foi uma opção, mas sim um percurso. Ela era estrutural, sem escravidão não podia haver Brasil”⁷⁵. Continua afirmando que os missionários poderiam até discutir sobre a liberdade dos índios, mas na realidade da vivência no Brasil colonial era concreta a necessidade de possuir escravos. “A opção não era: ter escravos ou não ter escravos no Brasil, mas sim: ter escravos ou não viver no Brasil, pelo menos não viver dentro do sistema colonial estabelecido no Brasil”⁷⁶. Ou seja, o uso da mão de obra escrava pelos missionários da Igreja Católica era tomado como forma de subsistência da missão. A mentalidade de que “sem escravidão não haveria Brasil”, legitimava sua necessidade e seu uso por todas as áreas daquela sociedade, inclusive pelas missões religiosas.

⁷³ AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na formação da Sociedade Brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008. (Cultura e Religião).

⁷⁴ Nasceu na Bélgica, mora há mais de 50 anos no Brasil. É um dos fundadores do CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina), fundador e coordenador do CEHILA – Popular. Renomado assessor das CEB's (Comunidades Eclesiais de Base). É autor de vários artigos e livros sobre História do Cristianismo Antigo, História da Igreja e História da Igreja na América Latina. Coordenou o Projeto: História do Cristianismo no 3º Mundo. Foi pesquisador no Mestrado de História da Universidade Federal da Bahia. Informações retiradas do site: <http://www.edite.com.br/hoornaert.htm>, acessado em 31/08/2014.

⁷⁵ HOORNAERT, Eduardo. “A cristandade durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. Tomo2. Rio de Janeiro. Editora: Vozes, 1977.

⁷⁶ Idem, p. 258

A identificação desta mentalidade escravagista retirou da Igreja a oportunidade de ser um elemento de transformação social na defesa da liberdade dos escravos⁷⁷. Ao concluir sua análise geral da estrutura colonial no Brasil, Hoornaert diz que os escravos eram a base social de então, se constituíam como moeda corrente entre Angola e Brasil e que dentro desta colônia portuguesa a escravidão não era opção, mas ela era intrínseca ao modo de vida do sistema implantado pela colonização portuguesa⁷⁸.

A cada página da história da cristandade brasileira se verifica a importância da escravidão, pois todas as instituições eclesiásticas, os conventos, os mosteiros, as casas paroquiais, as residências episcopais, os colégios, até as ermidas conviveram diariamente com escravos. As duas consequências são as seguintes: é muito difícil encontrar no Brasil um rico que, consciente ou inconscientemente, não se identifique com um senhor de escravos, até nos nossos dias. E do outro lado é muito difícil encontrar um pobre que consciente ou inconscientemente não se identifique com um escravo. Foi Joaquim Nabuco que percebeu esta dupla perversão, tara de difícil superação que pesa sobre os destinos do país⁷⁹.

Em outra obra Eduardo Hoornaert analisa a presença do clero e da funcionalidade católica na região amazônica no início do projeto colonizador no século XVI e XVII, com a estruturação desta região ao sistema mundial capitalista. Sua análise buscou situar a prática cristã num quadro estrutural amplo de um sistema mercantilista a ser implantado⁸⁰.

Segundo Hoornaert o projeto de colonização do Estado português na Amazônia não obedeceu a leis políticas. O governo servia apenas para sancionar e proteger o movimento maior no qual era ligado: o movimento de abertura de novos mercados e novas fontes de renda. O Estado estava sujeito a uma lei maior e primeira, ou seja, a lei do lucro e ou da procura do lucro. Tudo nesse sistema deveria obedecer a essa lei, inclusive da escravidão. Muitos foram as ordens missionárias que se opunham a servidão indígena, mas eram barradas, pois iam de encontro com a força do sistema capitalista que não comportava este tipo de ponderação humanitária para acabar como a escravidão do índio, já que atingiria diretamente

⁷⁷ Eduardo Hoornaert faz referência a Joaquim Nabuco quanto a esta identificação. Cf. Idem, p. 263.

⁷⁸ HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit., p. 264.

⁷⁹ Idem, p. 262.

⁸⁰ HOORNAERT, Eduardo. "A Amazônia e a cobiça dos europeus". In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia: ensaios de interpretação a partir do povo*. Rio de Janeiro. 4ª edição, Editora: Vozes, 1994.

uma de suas bases, a mão de obra, na qual dependia diretamente sua reprodução econômica. Os missionários apelavam para o poder do rei e também do Papa para conseguir o fim da escravidão do gentil, mas de nada valia, pois segundo o autor, o Estado português não tinha “força política suficiente para proibir expressamente toda e qualquer escravidão”, deixando claro que a lógica do sistema capitalista escapava a qualquer controle político naquele tempo⁸¹. Percebemos aqui que Hoonert idealiza o poder do capitalismo, pois em alguns momentos a legislação indigenista abria brechas para escravizar, como as guerras justas e o resgate, e, em outros momentos, ela igualizava os índios e proibia a escravização de todos. Na realidade, durante todo esse período as libertações gerais dos índios faziam-se através do Estado, da ação da coroa portuguesa, eliminando qualquer outra possibilidade de escravizar. Apesar de a escravização continuar de forma ilegal e clandestina, o Estado estabelecia e fazia inferências na vida na colônia no sentido de impedir que a escravização em alguns momentos fosse feita⁸².

Segundo o autor, a prática cristã e as ordens missionárias caíam em contradição. Os missionários condenavam a escravidão dos índios, porém se opunham a força de um sistema em que estavam inseridos e ajudavam a consolidar. Enquanto defendiam a liberdade dos índios, ao mesmo tempo, possuíam fazendas e engenhos com vários escravos. “Ao lado dos índios domésticos esses empreendimentos agrícolas sempre tiveram alguns negros, chamados ‘peças da Guiné’ (...), todas as feitorias desde o início da colonização sempre tiveram alguns poucos negros”⁸³ apesar do preço mais elevado em comparação com o indígena. O autor supõe que as ordens missionárias também dispunham de mão de obra negra em suas propriedades. Ou seja, a verdadeira funcionalidade da religião católica na Amazônia, segundo Hoonert, foi de cimentar a nova estrutura social. A Igreja não seria contra a escravidão do negro, pelo contrário, ajudaria a reproduzir esse sistema fazendo uso dessa mão de obra.

Os autores desse primeiro grupo, formado por Eduardo Hoonert, José Beozzo e Riolando Azzi, como intelectuais ligados a Igreja Católica, defendem a tese de omissão e apoio da Igreja à escravidão. Muito porque possuem uma leitura mais crítica da história da Igreja no Brasil. E esta postura mais crítica que se fundamenta numa perspectiva de fé, de catolicismo e numa perspectiva de uma Igreja aberta ao povo, em prol do povo e da população mais pobre. Então, ideológica, política e clericalmente eles estão se alinhando a um clero mais liberal, a uma postura mais progressista dentro do catolicismo, com o objetivo de mostrar a

⁸¹ Idem, p. 58-59

⁸² SOUZA JUNIOR. José Alves de. A Companhia de Jesus e a questão da escravidão de índios e negros. *Histórica-Revista do Arquivo Público do Estado de São Paulo*. Nº 55, Ago. 2012.

⁸³ Ibidem, p. 60.

necessidade de se pensar numa reformulação para Igreja Católica. Estes autores se identificam com as camadas populares, pois estão atuando mais perto delas, fazendo, conseqüentemente uma “história vista de baixo” o que acaba influenciando nessa convicção de que a Igreja foi exploradora dos escravos, compactuando e justificando a escravidão.

Todavia, há outro seguimento intelectualizado da Igreja, de historiadores da Igreja, que vão se opor ao grupo acima analisado. Este segundo grupo possui uma leitura diferente do primeiro. Eles são padres com uma perspectiva mais conservadora, embora críticos também. São historiadores, cientistas sociais, intelectuais da Igreja que também falam de “dentro” da Igreja. Esses autores não vão concordar com a tese da Igreja como sustentáculo da escravidão, eles vão defender outra tese: que a Igreja não necessariamente compactuou sempre com a escravidão.

Com várias publicações sobre o tema Igreja e escravidão, temos o Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho. Ele se tornou Cônego Catedrático do Cabido Metropolitano em 1961. Nascido em Viçosa, é filósofo, especializou-se em História do Brasil. Professor de História, Francês, Filosofia, Cultura Religiosa, Economia Política e Estatística, Eloqüência, Filosofia Antiga e Medieval. Lecionou desde 1967 no Seminário de Mariana. Sua carreira magisterial iniciou em 1960⁸⁴. Em seu livro *A Igreja e a Escravidão: Uma análise documental*⁸⁵, o Cônego Vidigal de Carvalho faz pesadas críticas teórico-metodológicas à historiografia nascente no centenário da abolição, pois, segundo ele, esta buscava uma *revisão* na história do Brasil com base em “erros” e “mentiras”, sendo um dos pontos preferidos dessa nova história da escravidão. O autor analisou vários documentos sobre as manifestações contrárias a escravidão por parte dos membros do clero. Para Vidigal de Carvalho, a acusação à Igreja seria um dos alvos preferidos dos “destruidores da nossa História”.

Em nossos dias ataques frontais até de periódicos católicos são feitos à Igreja. Um dos aspectos mais ventilados é o da escravidão. Esquecidos os foros de ciência que a História possui, mandada para o espaço a metodologia

⁸⁴Foi ordenado padre na Catedral Basílica de Mariana (MG) em 2/12/1956. Nascido a 1º/12/1933, em Viçosa. Obteve certificados de cursos de extensão universitária como Jornalismo, Psicologia Dinâmica e Psicologia Experimental. Membro das academias Mineira, Municipalista, Marianense e Viçosense de Letras, assumiu a direção regional da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, sendo também membro do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (IHGMG), da Società Internazionale Tommaso d'Aquino, da Sociedade Interamericana de Filosofia, da Academia Marial de Aparecida e da Academia de Letras e Artes Mater Salvatoris. Dirigiu o Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto (ICHS/Ufop), sendo membro da Fundação Marianense de Educação e detentor de vários títulos honoríficos. Informações retiradas do site: <http://www.rccvicosa.com/professor-conego-jose-geraldo-vidigal-de-carvalho-adultos-annos>

⁸⁵ CARVALHO, Cônego José Geraldo Vidigal de. *A Igreja e a Escravidão: uma análise documental*. Rio de Janeiro: Presença edições; [Brasília]: INL, 1985

científica, através de generalizações arbitrárias, os maiores absurdos estão sendo veiculados⁸⁶.

Neste livro o Cônego tem por objetivo mostrar a improcedência das “acusações de que papas, bispos, sacerdotes e leigos, investidos em cargo de mando, foram déspotas que abusaram da ignorância indígena ou africana.” Sua crítica é voltada para esses historiadores que apontaram a omissão da Igreja no processo abolicionista e também seu apoio ao escravismo. Essas produções são vistas pelo autor como uma fusão de textos fora do contexto, com distorções que engana e se fixa por meio de chavões retrincados. Para ele, essa produção *anticlerical* que começa no final da década de 1880, é uma tentativa de contaminar a estrutura eclesial da Igreja Católica.

Irracionalismos promovidos por uma plêiade de pseudo-historiadores que alardeiam uma atitude inovadora. Tentativa de colocar em xeque todo o passado, num acinte às vanguardas espirituais que tiveram uma trajetória luminosa e construíram um patrimônio que não pode ser denegrido. (...) Muitos conseguem fazer de uma organização, que diuturnamente pugnou e luta pelo respeito à pessoa humana, a “ideóloga da escravidão”⁸⁷.

No capítulo *A escravidão no Brasil: Visão Global*, o Cônego Vidigal diz que o tema da escravidão no Brasil é repleto de informações generalizadas. Exemplo é a Igreja ser apresentada como omissa ante ao problema escravocrata, pois relembra que foi o catolicismo em, todos os tempos, um verdadeiro obstáculo à violência e a Igreja uma incentivadora da ‘libertação dos cativos’. Segundo o autor, a via para se libertar os escravos tomada pela Igreja não foi um método de revolução armada, mas a conscientização de princípios éticos, não obstante a ambivalência entre o bem e o mal⁸⁸.

Neste trabalho também está incluso a análise de alguns documentos papais de 1537 a 1888, que, para o autor, não deixam margem à dúvidas sobre a posição dos pontífices da cristandade. Estes foram firmes em abominar o mal da escravidão, com todas as forças de que dispunham, combateram sem tréguas a escravidão. Entre os documentos analisados pelo autor estão a Bula *Sublimis Deus* de Paulo III; O Breve *Comissum Nobis* de Urbano VIII; A Bula *Immensa Pastorum* de Bento XIV; A Bula *In Supremo* De Gregório XVI e a Epístola *In*

⁸⁶ Idem, p. 13.

⁸⁷ Idem, p. 14.

⁸⁸ Idem, p. 32.

Plurimis De Leão XIII. As posições desses líderes religiosos condiziam também com a dos bispos que eram francamente contrários ao sistema do cativo. Entre os *Bispos em luta contra a escravidão* estavam D. Romualdo De Seixas, D. Antonio Ferreira Viçoso, D. Antonio Maria Corrêa De Sá E Benevides, entre outros líderes de prelados no Brasil. Para o Cônego Vidigal essas bulas papais e demais documentos analisados demonstram as atitudes ousadas dos Papas, bispos e inúmeros padres que, em suas ações corajosas, lutaram pela abolição, se empenhando bravamente pelos direitos dos cativos, alforriando-os e insistindo juntos aos possuidores de servos que os emancipassem.

Para defender a tese da Igreja como defensora dos escravos, cônego Vidigal analisa os pronunciamentos feitos, na Assembleia Geral Constituinte de 1823, por eruditos sacerdotes que não deixaram dúvida alguma sobre a posição firme e objetiva do clero da época. Em *O clero abolicionista no parlamento brasileiro*, estão falas de denúncias de eclesiásticos que lutaram pela abolição do negro no Brasil, a exemplo do Pe. José Lourenço da Costa Aguiar e Pe. Mâncio Caetano Ribeiro⁸⁹. O autor demonstra que no parlamento brasileiro ergueram-se vozes de clérigos ilustrados que contribuiriam decisivamente para que o sistema escravocrata chegasse ao fim. Neste sentido, a “condição dos escravos mereceu, felizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja, que sempre emprestou sua voz a quem não tem vez”⁹⁰.

Para fortalecer sua tese, posteriormente, o cônego José Geraldo Vidigal publica mais dois trabalhos de peso sobre o tema Igreja e escravidão, em 1988. Foram *A Escravidão: Convergências e Divergências*⁹¹ e, em 1994, *Temas de História da Igreja no Brasil*⁹². Ambos defendendo a mesma posição da Igreja como libertadora, que fez opção pela luta ao lado do escravo africano. Ao criticar a análise que o autor Lima Mira faz da Bíblia, quando diz que “a teologização da não-fraternidade chegou a um tal ponto que o negro foi confundido com a raça maldita de *Cam*. Era a Bíblia lida a partir do lugar do branco. (...) A ideia de que os negros seriam descendentes de *Cam* foi decisiva para que os negros se tornassem escravos”⁹³. Para começar a contestar tal citação, o Cônego Vidigal se utiliza da obra de João Evangelista Martins Terra e diz que “(...) esta afirmação é irresponsável! Alguns colonizadores

⁸⁹ Idem, p. 144.

⁹⁰ Idem, p. 15

⁹¹ CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *A Escravidão. Convergências e Divergências*. Viçosa. Ed. Folha de Viçosa Ltda. 1988.

⁹² CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *Temas De História Da Igreja No Brasil*. Viçosa, Editora Folha de Viçosa Ltda. 1994.

⁹³ LIMA MIRA, João Manoel. *A Evangelização do Negro no Período Colonial Brasileiro*. São Paulo. Edições Loyola, 1983.

protestantes na América do Norte justificaram sua discriminação racial com este argumento. Mas nenhum ‘teólogo’ católico tentou justificar a escravatura africana com esta lenda”⁹⁴.

Dom João Evangelista Martins Terra⁹⁵ é outro autor que, junto com Cônego Vidigal de Carvalho, forma o grupo dos intelectuais de “dentro” da Igreja que vão fazer a defesa dessa instituição religiosa daqueles que criticam seu posicionamento dentro da história do Brasil. Este autor é um biblista de renome, jesuíta e doutor em Filosofia, Teologia, Sagrada Escritura, Arqueologia e línguas semíticas pelas Universidades: Gregoriana e Instituto Bíblico de Roma; Universidade de Münster i.W; Universidade Católica de Beirute, no Líbano; Loyola University, de New Orleans - EUA e Universidade de Innsbruck, na Áustria, respectivamente.

Quando da efeméride do centenário da abolição da escravatura no Brasil, é publicado o livro *O negro e a Igreja*, de D. J. E. Martins Terra. Este propõe que o estudo sobre a escravidão no país seja visto de uma ótica menos pormenorizada, sem mitos e sem uma “retórica emotiva e inoperante”, o que para ele marcou os trabalhos anteriores que criticavam a relação Igreja e escravidão. Martins Terra defende que para se pensar a escravidão faz-se necessário a análise do sistema político e econômico da época, que eram “endeusados” e regidos por um egoísmo e uma ambição desregrados, levando os valores humanos à subordinação em detrimento do progresso material e dos privilégios de classes dirigentes de então. O autor se pergunta: como que a consciência cristã e a Igreja conseguiram conviver com a escravidão? Ele sabe que nenhuma explicação que apele para o sistema do Real Padroado ou do “*Orbis Christianus*” poderia ser aceita como explicação adequada. Mas, atenta que esses sistemas eliminavam desde a raiz qualquer radicalismo que a Igreja poderia ter na sua missão de lutar contra a injustiça. “Mesmo assim, foi somente dentro da Igreja que se ergueram vozes e práticas contra a escravidão. Vozes e práxis esmagadas pelos dois pecados capitais, *ambição e cobiça* que infectavam todo o sistema (...) e que são responsáveis pelos horrores da escravidão negra”⁹⁶. Neste sentido, seu campo de análise não se restringe a explicação do Brasil ou da América Latina por eles mesmos, mas, seu trabalho é visto a partir de um quadro comparativo amplo e geral.

⁹⁴ TERRA, João Evangelista Martins. *A Igreja e o Negro no Brasil*. Ed. Loyola 1983. Apud. CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *A Escravidão. Convergências e Divergências*. Viçosa. Ed. Folha de Viçosa Ltda. 1988, p. 13.

⁹⁵ Dom Terra nasceu em Jardinópolis (SP) em 07 de março de 1925. Bispo Auxiliar de Brasília, conhecido no mundo inteiro. Trabalhou em vários países, inclusive no Vaticano, por dez anos, no "L'Osservatore Romano", junto ao Cardeal Ratzinger. Cf. <http://www.tlig.org/pg/pgterra.html>. Atualmente o bispo reside em Brasília e tem diversas publicações em seu nome. São mais de duzentas e vinte publicações que foram impressas por várias livrarias católicas. Dom Terra também conviveu com alguns papas, ele conta em algumas de suas publicações a oportunidade de conviver com os Papas João Paulo II e Bento XVI. Participou de algumas comissões Pastorais da CNBB. Cf. <http://jovensoisfortes.blogspot.com.br/2012/05/entrevista-com-dom-joao-evangelista.html>.

⁹⁶ TERRA, D. João Evangelista Martins. *Op. Cit.* p. 19.

Em suas críticas a “nova historiografia”, ele diz que esta assumiu o lugar que antes cabia aos “adversários” da Igreja, que tinham por objetivo *denunciar* seus *podres*. “As *denúncias* dos erros e dos crimes da Igreja no passado, feitas pelos homens da Igreja de hoje, significariam um anúncio da libertação do presente. Esse triunfalismo ao reverso, voltando-se para a denúncia do passado, despista e acoberta os pecados do presente”⁹⁷. As críticas de Martins Terra são direcionadas especificamente aos membros do CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe), especificamente a Eduardo Hoornaert quando chama suas obras de “fraudes hoornaertianas”, devido, entre outras coisas, este ter defendido a ideia que os Jesuítas exerceram tráfico de escravos entre África e Brasil. Segundo ele, “é incrível a distorção dos fatos realizados por Hoornaert. Nenhuma de suas afirmações é verdadeira. Ele faz suas fontes afirmarem *exatamente o contrário* do que elas relatam!”⁹⁸. Ele continua, agora espantado, dizendo que essa “denúncia contundente e desmistificadora de uma instituição, pronunciada por alguém que permanece dentro dela, tem algo de tão contraditório e paradoxal que não pode deixar de se espantar”⁹⁹.

D. J. E. Martins Terra diz que a maioria dos trabalhos sobre o problema do negro no Brasil se inscreve resolutamente na linha da opção ideológica revolucionária. Alguns eminentes especialistas alertam para o perigo desta radicalização, que reagindo contra a interpretação “*branca* e oficial da história propõe uma *história negra* diametralmente oposta”. Ao apontar para a incoerência de muitos trabalhos historiográficos sobre a Igreja no Brasil, o autor diz que:

Há algo de comovente nas denúncias “proféticas” por parte de representantes da Igreja, contra a violação dos direitos dos negros realizada com o consentimento ou silêncio oficial da Igreja no tempo da escravidão. Tais “denúncias”, ou “autocríticas” tem, certamente grande valor demagógico. Eletrizam automaticamente os auditórios e leitores, e arrebatam aplausos. Mas a credibilidade dos profetas lhes advém do fato de terem selado suas denúncias com a coerência de uma existência e o holocausto de suas vidas. Uma denúncia platônica dos erros alheios de antanho, que não implica em nenhuma metanoia no presente, mas apenas capitalizar louros e pratas para o denunciador está longe de ser “profética”¹⁰⁰.

⁹⁷ Idem, p. 15

⁹⁸ Idem, p. 122.

⁹⁹ Idem, p. 22.

¹⁰⁰ Idem, p. 24.

Ao procurar uma explicação para a implantação da escravidão africana, no Brasil, na América Latina e também na América do Norte, D. J. E. Martins Terra obtém sua conclusão através de um quadro estrutural comparativo, onde a implantação do escravismo se justifica devido a ordem puramente política e econômica da época.

A escravatura era concebida no século XVI como uma instituição mundial e no Novo Mundo como estrutural e imperativa. O problema da escravidão era uma decorrência do sistema político e econômico do regime colonial, inglês, francês, holandês, espanhol e português. A escravatura não é um fato isolado, é a consequência de todo um sistema podre dominado pela ambição e pela cobiça. Estes dois pecados capitais são a justificativa do crime da escravatura na escala em que se deu nas colônias americanas ¹⁰¹.

Neste sentido, portanto, são setores da própria Igreja como Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo e Riolando Azzi, que dizem que a Igreja foi omissa em relação ao tráfico, compactuando com a escravidão. Essa linha mais liberal dentro da Igreja escreve a partir de uma postura política ideológica progressista, onde acreditam que é importante ter uma leitura mais crítica do papel da Igreja na história do Brasil. Esse primeiro grupo de intelectuais progressistas da Igreja percorre um caminho acadêmico parecido com aqueles historiadores de “fora”, mas como são intelectuais ligados a Igreja, trazem o debate para o interior desta instituição.

Quando tais autores criticam a Igreja eles estão criticando a Igreja institucionalmente, ainda que, reconhecendo ações individuais contra o tráfico, contra os castigos, contra a escravidão. Mas, sustentam que o poder institucional da Igreja foi que predominou. Ou seja, para os intelectuais progressistas, os eclesiásticos que se manifestaram contra a escravidão não passaram de vozes isoladas, pois, estes membros não conseguiram mudar, não conseguiram quebrar o compromisso institucional da Igreja com o Estado Português na colônia e posteriormente no Estado Imperial no século XIX. O que se percebe, portanto, que só muito tardiamente a Igreja fala contra a escravidão, quando esta instituição servil já está próxima do fim. Entretanto, o outro grupo formado por intelectuais conservadores discordam dessa visão. Para eles os comportamentos individuais tiveram extrema importância. Para os conservadores, Cônego José Geraldo Vidigal e D. J. E. Martins Terra, os bispos diocesanos, clérigos, padres atuaram e falaram em maior número do que se pode imaginar e fizeram bulas,

¹⁰¹ Idem, p. 35-36.

encíclicas, documentos pastorais e discursos a favor do cativo africano. Tentam mostrar que, na verdade, essas posturas individuais foram muito mais significativas do que foi apontado pela historiografia até então. Portanto, entre o individual e o institucional se coloca esse debate. Não pretendo resolver essa questão. Quero dizer que, embora, institucionalmente, a Igreja só a partir de 1887 começa a ter uma postura mais favorável a abolição, ao longo de sua história alguns sujeitos tiveram uma atuação de destaque na história da luta pela liberdade dos escravos.

O grupo de intelectuais progressista vai mostrar que a Igreja foi reacionária, tentando construir e defender a visão de uma Igreja conservadora que não fez opção pelos escravos. Todavia, os intelectuais conservadores vão tentar desconstruir essa imagem e construir uma imagem da Igreja redentora que defendia os escravos. Esse setor mais conservador toma para si, a defesa da Igreja como instituição, fazendo a defesa de seu papel na história do Brasil. Logo, o que percebemos é que há uma produção historiográfica de dentro pra fora da Igreja, mas que envolve dois grupos com teses distintas, que vão tentar construir o papel e a imagem da Igreja na história do Brasil. Essas críticas existem e fazem parte de uma disputa de visão de mundo, de visão de Igreja que se busca construir. Ambas as teses procuram “passar a limpo” o passado da Igreja no Brasil escravista.

O Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho e D. João Evangelista Martins Terra e outros a partir de uma perspectiva conservadora defendem a Igreja dizendo que ela não foi omissa em relação à escravidão, ao tráfico e a abolição. Ao contrário de Hoornaert, Azzi, Beozzo e outros que a partir da crítica institucional à Igreja, mostram que ela esteve a serviço dos senhores de escravos. E quando esses últimos falam isso estão mais de acordo com a historiografia “de fora”, mais acadêmica cujo universo eles tem relações, tornando-se, inclusive, referência em cursos, produções e eventos acadêmicos sobre o tema. Por isso, quem obtém mais sucesso em exportar sua visão para o mundo acadêmico é o primeiro grupo de intelectuais progressistas, devidos as suas ligações mais estreita com as universidades laicas, além das suas vinculações com o CEHILA e outros grupos de pesquisas de história da religião, além de possuírem parte de suas formações em instituições de ensino laicas que não tinham ligação nenhuma com a Igreja católica ou com o ensino do catolicismo, como por exemplo, o doutorado de Beozzo na USP e das pesquisas de mestrado de Hoornaert na Universidade Federal da Bahia.

Contudo, no século XIX no Brasil a Igreja Católica, institucionalmente, tinha uma hegemonia conservadora que buscava se conservar e fortalecer ainda mais com a Reforma Ultramontana, o que pode justificar a postura de D. Macedo Costa por ter se demonstrado

hesitante em relação a se envolver com questões da escravidão. Pois, estava muito mais preocupado em respeitar a hierarquia da Igreja do que no sentido social da Lei do Ventre Livre. Mas nem todos estavam alinhados ao bispo do Pará. Contudo, devemos refletir que esses sujeitos nasceram e foram criados dentro do mundo da escravidão. São sujeitos do seu tempo.

2.5. O “SILÊNCIO” DA IGREJA?

A Igreja Católica participou das conquistas do Novo Mundo sob o comando da Coroa portuguesa. Os primeiros passos da monarquia lusa na Terra de Santa Cruz era buscar respaldo para seu projeto colonizador. O papel da Igreja no período colonial seria legitimar tal projeto, pois a existência do Padroado permitia a criação de laços de interesses comuns, dentre os conflitos e as relações contraditórias, entre a Coroa e a Igreja. Dentro da obra colonial almejada por Portugal estava a instituição escravista, esta que seria um dos motes para a funcionalidade do projeto luso. Nesse sentido, a Igreja, sob a tutela concedida ao Rei de Portugal, deveria também conceder como legítimo a escravidão dentro das possessões coloniais portuguesas.

Entretanto, no século XIX quando do processo de independência brasileira do domínio português, a Igreja Católica, continuava atrelada ao Estado, ou seja, o direito do poder secular sobre atuação do clero continuaria por todo o período imperial. Portanto, acreditava-se que a Igreja seguiria na contribuição para a legitimação e reprodução da ordem escravocrata. Dessa forma, uma parcela da historiografia brasileira defende que a Igreja não se opunha a continuidade do trabalho escravo no Brasil por não adotar uma posição abolicionista independente dos interesses do Estado. Conferindo a instituição religiosa à imagem de mantenedora do escravismo e condescendentes aos interesses dos senhores de escravos.

No processo pela libertação dos escravos, a atuação da Igreja Católica em direção ao abolicionismo é vista tradicionalmente pela historiografia como limitada e conservadora. Suas ações eram tomadas apenas com objetivo de manter uma postura institucional coerente para com os interesses de religião oficial do Estado. José Oscar Beozzo diz que nem mesmo durante os atritos entre Estado e Igreja, a partir do episódio da *Questão Religiosa* e da busca por autonomia com a Reforma Romanizadora, a Igreja não buscou adotar uma postura

aboliconista clara.¹⁰² Tecia-se sobre a Igreja a imagem de mantenedora da herança colonial escravista. Entretanto, essa mesma historiografia reconhece no clero católico uma postura ambígua ante a questão da escravidão. Durante o período colonial, muitos eclesiásticos que se voltavam contra o regime servil foram passíveis de penalidade. Posteriormente, com a independência do Brasil, o nascimento dos Estados-Nações e a manutenção do regime do padroado, a Igreja novamente estava limitada aos desígnios do poder secular com o surgimento de projetos para uma nação brasileira. Esta historiografia só percebe uma ação mais enérgica por parte dos eclesiásticos brasileiros quando do final da campanha pela abolição da escravidão.

Na contramão dessa historiografia, Camila Pereira percebe em sua pesquisa que foi proposto pela elite eclesiástica no Brasil um projeto emancipacionista para abolir a escravidão com diretrizes próprias dessa classe. Diz que essa elite adotou uma postura contrária a escravidão e que muitos bispos de diferentes lugares do Brasil ecoaram vozes contra o cativo. A autora demonstra a possibilidade de revisão do discurso sobre a ausência quase que total da participação do clero no processo para libertação dos escravos negros.

Ela confere a ligação entre Estado e Igreja e ao regime do padroado, certa limitação na atuação do clero ultramontano na campanha abolicionista, pelo menos dos que gostariam de posicionar-se contra a instituição servil. Entretanto, a autora não nega que durante centenas de anos a Igreja Católica contribuiu para a manutenção da escravidão no Brasil, sendo proprietária de terras e escravos, todavia, a tese da ausência de contribuição para o fim da escravidão deve ser criticada, pois a “ação dessa instituição religiosa no processo abolicionista não pode ser totalmente anulada”¹⁰³.

Em sua pesquisa Camila Pereira buscou entender como o próprio clero, mais especificamente o elite eclesial, se percebia dentro desse processo libertador. Nessa linha também pode ser pensado o trabalho de Carlos Engemann quando analisa a representação religiosa que o escravo possuía para o clero colonial. No estudo sobre batismo dos filhos de escravos ele nota a ambiguidade latente desses eclesiásticos, na medida em que acreditavam estar salvando do pecado as crianças que levavam as águas como rito de passagem para tornar os futuros escravos parte da Igreja, mas ao mesmo tempo sendo possuidor desses cativos.

A consciência do dever de livrar da mancha do pecado um ser a quem nem o mercado atribuía valor parece ter norteado a ação de alguns clérigos

¹⁰² BEOZZO, José Oscar. Op. Cit.

¹⁰³ PEREIRA, Camila. Op. Cit. p. 48

católicos no Brasil escravista. Antes que atribuir valor libertário aos sacerdotes católicos, estamos tentando mostrar uma forma de entender o seu papel no mundo escravista. Por certo um papel ambíguo, uma vez que praticamente todos os padres que podiam eram proprietários de escravos. Não obstante à ambiguidade de sua função em uma sociedade em que até os ex-escravos possuem escravos, parte do clero católico via, por convicção ou obrigação, a necessidade de tornar os pequenos rebentos escravos em membros da Santa Igreja.¹⁰⁴

Fernando Neves observa que a Igreja Católica produziu uma série de arranjos políticos e institucionais para não ser obrigada a ficar fora do bloco histórico quando se viu confrontada pelo Estado, maçonaria, liberalismo, modernidade e secularidade na segunda metade do *Dezenove*. Ao analisar “o roteiro dos acontecimentos na história da igreja na Amazônia” o autor buscou entender “como a hierarquia eclesiástica compreendeu a sua missão” nessa região¹⁰⁵. O autor reconhece que não havia uma série de ideias por parte do clero para condenar a escravidão. Todavia, os arranjos do padroado que levaram uma intromissão do poder civil nos assuntos eclesiais geravam um aumento cada vez maior dos conflitos entre Estado e Igreja, o que para Fernando Neves “funcionou para igreja manter-se equidistante do tema”, tratando o problema da escravidão de forma secundária¹⁰⁶.

As situações enfrentadas [pela Igreja] são colocadas em um mesmo plano, a venda de escravos, a guarda dada a um padre de “vida imunda”, as dificuldades de implementação da instrução pública, as duplicidades de autoridade, a descrença manifesta de um liberal católico e o esforço de manutenção da união trono e altar são demonstrações da saturação alcançada pelas relações estado e igreja. Antes da lei do ventre-livre não podemos considerar a negativa irreformável da questão da emancipação, acossada por tantas demandas a igreja tratou secundariamente este problema¹⁰⁷.

¹⁰⁴ ENGEMANN, Carlos. “Sacralizando os profanos: escravidão, clero e vida sacramental católica no Brasil (séculos XVII e XIX)”. Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC. *Revista Atualidade Teológica*. Ano XIV nº 35, maio a agosto / 2010.

¹⁰⁵ FREITAS NEVES, Fernando Arthur de. Op. Cit. p. 188

¹⁰⁶ Idem, p. 250

¹⁰⁷ Idem

Entretanto, o autor afirma que a Igreja Católica “fez oposição à escravidão, contudo, devido ao sentido primário de sobrevivência e as ameaças à reprodução da Igreja fez esta priorizar suas lides com o estado no tocante a sua autonomia”¹⁰⁸.

O fenômeno da construção da legitimação do poder do Estado, através das ideias liberais em voga e suas teorias e programas nacionais foram de encontro com as doutrinas e políticas romanizadoras da Igreja Católica Ultramontana. Os choques gerados dessa relação revelaram os desencontros de desejos e interesses do poder civil e religioso. A região amazônica foi um dos palcos das disputas protagonizadas entre esses dois poderes, exemplo disso são as brigas pelo ensino nas escolas, os cemitérios e casamentos civis e a participação de clérigos na política. Com isso, os pontifícios locais se voltam a implementação de uma política de total obediência às ordens de Roma, ligando o catolicismo local diretamente com o catolicismo romano. É na defesa de um catolicismo conservador aos moldes do ultramontanismo que D. Macedo Costa, Bispo do Pará, vai buscar implementar na Amazônia essa nova catolicidade.

As críticas tecidas à ausência da participação da Igreja Católica no processo abolicionista recaem também sobre a figura do Bispo do Pará. Este é criticado por demonstrar sua preocupação maior com os poderes da Igreja do que com a vida dos escravos. Como uma das figuras que estavam a frente da Reforma Romanizadora, D. Macedo Costa era visto por cuidar apenas da política eclesiástica de interesses do catolicismo ultramontano, preocupando-se basicamente em defender os espaços e autonomia da Igreja perante as ameaças emergentes da modernidade do que com o fim do escravismo.

Entretanto, Fernando Neves em sua tese lança mão de uma carta manuscrita de D. Macedo Costa dirigida ao Conselheiro do Império no ano anterior da promulgação da Lei do Ventre Livre, esta carta assinada por “O Bispo” diz que: “*É certo que todo homem cordado e christão deseja ver abolida a chaga social da escravidão*”. Pede ainda ao Conselheiro “*um tempinho para redigir algumas ideias que [lhe] parecem razoáveis sobre o assunto*”¹⁰⁹, apontando para uma preocupação por parte do Bispo para com a sorte dos escravos. Contudo, apesar da adesão de D. Macedo “ser moral à abolição era sempre guiada de um sentido pragmático, uma vez a lei promulgada a igreja procurou articular sua estrutura para fazer cumprir as determinações do estado”¹¹⁰.

¹⁰⁸ Idem, p. 252

¹⁰⁹ MANUSCRITO. Escravos. Carta. D. Antonio de Macedo Costa, Bispo do Pará. 07 de agosto de 1871. *Apud*; FREITAS NEVES, Fernando Arthur. Op. Cit. p. 253

¹¹⁰ Ibidem, p. 253

Outro documento como “O Fundo Dom Macedo Costa” encontrado no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), nos revela um pouco da relação do Bispo do Pará com os escravos. Quando na carta de cumprimentos em 22 de julho de 1865, D. Macedo Costa se dirige ao chefe de polícia, Dr. Innocencio, para pedir a remissão dos castigos aos escravos Higino do Carmo e Miguel, estes que fugiram para a casa do bispo em busca de proteção¹¹¹. Além da confiança dos escravos para com o representante do catolicismo ultramontano, é possível também nesse episódio perceber a invocação pela autoridade moral do Bispo para interceder quanto a um futuro castigo aplicado aos escravos. Enfim, em sua extensa pesquisa, Fernando Neves percebeu que apesar de D. Macedo Costa possuir tal autoridade em benefício ao escravo, ele não passava dessas persuasões com vista a acabar ou diminuir com a violência no tratamento dos cativos. Ele não se contrapunha a escravidão. Todavia, o autor conclui que: “Em 1888 a abolição da escravidão não significou o coroamento da luta da igreja neste campo, mas não se pode sacrificá-la como depositária do escravismo”¹¹².

Outros documentos que podem nos dizer mais sobre as questões tratadas aqui são os jornais paraenses. Esses não podiam ficar de fora dessas discussões, pois, são os testemunhos contidos neles que muito nos informam acerca das contendas daquela época. E, “além, deles acompanharem os termos das convulsões provocadas a respeito da polêmica da autoridade entre Estado e Igreja, eles servem também de combustível na querela em questão. Traz ainda um repertório de notícias da capital e do restante do Império quanto às posturas assumidas pelos litigantes”¹¹³.

Dentre eles está o jornal eclesiástico *A Boa Nova*, na segunda metade do século XIX, mais especificamente em 1871, ano que começou a circular na Amazônia, findando em 20 de maio de 1883. Considerado arauto do catolicismo e das ideias romanizadoras em curso propostas pelo bispado de D. Macedo Costa, traz à tona a posição de um clero zeloso na defesa da Igreja Católica¹¹⁴. Há também o jornal *O Liberal do Pará* arauto do Partido Liberal. Defensor das propostas nas quais o Estado deveria separar-se da Igreja, onde não houvesse barreiras no que tange a secularização da instituição, para que se apartasse de vez uma instituição da outra¹¹⁵. Este periódico circulou entre os anos de 1869-1889. Outro periódico de

¹¹¹ Lata 411, Pasta 32. Fundo D. Macedo Costa. IHGB. *Apud*: FREITAS NEVES, Fernando Arthur. Op. Cit. p. 251

¹¹² *Idem*, p. 250-251.

¹¹³ FREITAS NEVES, Fernando Arthur. Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do Catolicismo no Pará do final do século XIX, In: *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu/ Belém, 2002, p. 88 et. seq.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 89

¹¹⁵ *Idem*.

grande importância foi *A Constituição*, que circulou entre os anos de 1874 e 1886, foi um órgão do Partido Conservador e sob a liderança do Cônego Siqueira Mendes, sendo este redator e proprietário do jornal.

Dentro das páginas desses jornais, podemos perceber a participação, mesmo que tímida, da Igreja Católica nos acontecimentos que levaram ao fim da escravidão. Através de um dos mais importantes meios de difusão do catolicismo na Amazônia, o jornal *A Boa Nova*, encontramos publicações noticiando sobre a conquista em direção a liberdade escrava. Na coluna *Secção noticiosa* acham-se notícias sobre a província que aboliu o trabalho escravo em 25 de março de 1884, na província do Ceará. O periódico católico publicava notícias que chegavam daquelas paragens, como a proibição do tráfico negreiro e as conquistas dos trabalhos das sociedades libertadoras na busca pela liberdade dos cativos africanos. Ou seja, publicavam em suas colunas os acontecimentos que culminariam na grande conquista da abolição de 1884, quando a província cearense, antecipando-se às demais províncias do Império, decretara o fim da escravidão em seu território. O jornal *A Boa Nova* segue dizendo:

O ABOLICIONISMO NO CEARÁ – Sobre este assumpto escreve-nos um amigo da Fortaleza: “Já sabe que o Ceará não consente que no seu porto embarque mais um escravo, sequer, para ser vendido no inferno da escravatura do Sul. A Sociedade Cearense Libertadora vae pessoalmente por uma comissão feixar os portos costeiros ainda os do Rio Grande do Norte e da Parahiba, se encontrar a adesão que vae solicitar”.¹¹⁶

Isso demonstra que, apesar das colunas do periódico católico não estarem recheadas de notícias pró-abolição, elas não se negavam a publicar notícias sobre as conquistas nessa direção. Podemos inferir com isso que de forma tímida e silenciosa a Igreja se fazia presente dentro do processo para libertar os escravos. Em outra carta que o jornal católico recebeu sobre o movimento abolicionista daquela província dizia que:

“A grande novidade da epocha é a Sociedade Cearense Libertadora; tem feito os negreiros desesperarem. Seu primeiro triumpho foi conseguir que no porto do Ceará não se embarquem mais escravos; o segundo que vaso nenhum naval que trazer escravos durma no porto, porque a evasão é certa pelos meios e auxílios que a sociedade ministra aos infelizes; e o terceiro

¹¹⁶ *A Boa Nova*. Sabbado 9 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 28. P. 04

está em projecto que é fazer com que no porto não passe vapor com escravos sob qualquer motivo e nem para parte alguma. Neste sentido tem havido sessões secretas e muito plano se tem discutido, mas ainda não se combinou nos meios de acção.”¹¹⁷

José Maia Bezerra Neto percebe que se pode estabelecer uma relação direta entre as lutas pela causa da liberdade dos escravos na Província do Ceará e as lutas que sucederam aqui no Pará. Assim como o abolicionismo cearense se antecipou aos acontecimentos de 13 de maio 1888, também a colônia agrícola de Benevides seguiu pelo mesmo caminho quando declarou extinto em suas terras o trabalho escravo, em 30 de março de 1884. Os colonos cearenses dessa localidade, “agiram conforme estratégia já posta em prática com sucesso pelos abolicionistas no Ceará”¹¹⁸. Esse feito foi noticiado nos jornais paraenses, como nas colunas d’A *Constituição* que escreveu em suas páginas sobre as festas em torno da “A Redenção de Benevides”:

A Redenção de Benevides: Amanhã celebra-se uma grande festa n’esta Provincia: a redenção de Benevides. Os habitantes d’essa localidade resolveram libertal-a, e para isso conferem amanhã as cartas de manumissão aos poucos escravos que lá existem. Segundo o programa dos festejos, devem assistir ás festas os Exms. Srs. Bispo Diocesano, presidente da provincia, representantes da imprensa e muitos outros cidadãos. O procedimento dos habitantes de Benevides é digno de ser imitado. Trabalhe todos á sombra da lei pela grande causa da abolição, e cedo, muito cedo, o Pará estará completamente livre.

Viva Benevides!”¹¹⁹

Segundo o jornal, dentro dos festejos em comemoração pela libertação dos escravos dessa colônia paraense, se fez entre os presentes o Bispo D. Macedo Costa. Como representante do catolicismo ultramontano e da Igreja Católica, sua presença era uma forma

¹¹⁷ Idem

¹¹⁸ Sobre o abolicionismo na colônia de Benevides ver mais em: “Quando a Lei dos Sexagenários foi insuficiente: Emancipadores, abolicionistas, escravos e o fim da escravidão” In: BEZERRA NETO, José Maia. *Por todos os meios legítimos e legais: As lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão – Pará: 1850 – 1888)*. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tese de Doutorado em História Social, 2009. P. 376; CRAVO, Ana. Carolina. Trindade. “Escravos, abolicionistas e uma sociedade que se diz abolicionista: O Quilombo abolicionista de Benevides. (Grão-Pará, 1880-1888)”. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e diálogo social*. Natal - RN. 2013. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História

¹¹⁹ A *Constituição*. 29 de Março de 1884.

prestigiar as comemorações da abolição dos escravos e de certa forma legitimar, como testemunha ocular, as manumissões. Ainda sobre este episódio em Benevides, outro jornal que vivia as rixas com as políticas da Igreja católica e com clero, *O Liberal do Pará*, confirma a notícia da presença do bispo diocesano e de outro representante do catolicismo, o Cônego José Lourenço da Costa Aguiar. Em sua coluna *Secção Livre* nos diz:

Programa da Festa da Redempção em Benevides.

A's 6 horas da manhã de 30 do corrente uma salva de tiros anunciará o raiar da aurora da redempção no primeiro ponto da provincia do Pará. Uma commissão da sociedade emancipadora de Benevides receberá na ponte de Bemfica s. exc. o sr. general Visconde de Maracajú, o exm. sr. Bispo Diocesano, dr. Chefe de policia, representantes da imprensa e os cavalheiros que forem assistir a festa; seguindo toda a comitiva 10 minutos depois para Benevides nos vagons da linha ferrea ricamente adornados. A' chegada em Benevides serão os visistantes saudados com bastas girandolas de foguetes¹²⁰.

Ainda sobre as comemorações da abolição de Benevides:

Ao meio dia em ponto terá logar a sessão solemne da sociedade emancipadora de Benevides presidida pelo sr. dr. Martinho D. Pinto Braga com assistencia de s. s. excs. o sr. presidente das provincia e o Bispo Diocesano e de todos os convidados. Aberta a sessão serão apresentados á s. exc. o sr. presidente da provincia as cartas de liberdade a fim de serem entregues aos libertandos ao som do hymno libertador tocado pela banda de muzica do heroico 15º batalhão. Depois deste acto o presidente da sessão dr. Pinto Braga declarará livre e emancipado da escravidão todo o territorio da colonia, dando a palavra ao orador da sociedade, o sr. dr. Domingos Olympio ao qual seguirão os srs. dr. José Agostinho dos Reis, dr. Cordeiro de Castro, Conego Aguiar e os oradores inscriptos. Findo o ultimo discurso, sera encerrada a sessão ao som do hymno nacional. As 6 horas da tarde uma marcha aux flambeaux percorrerá as ruas de Benevides em regosijo pelo faustoso acontecimento.”

¹²⁰ *O Liberal do Pará*. 29 de março de 1884

Percebemos até aqui que a ideia consagrada e generalizante construída por parte da historiografia em relação a ausência de participação do catolicismo brasileiro ultramontano nos movimentos pela extinção da escravidão pode ser contestada. A crítica moral abolicionista feita a Igreja Católica por autores consagrados como Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca, fizeram dessa instituição religiosa uma depositária do escravismo. Nesse sentido, meu objetivo foi buscar olhar, por outro ângulo, uma visão da relação entre Igreja e abolição já dada como incompatíveis pela historiografia. Dialogando com diferentes autores, procurei problematizar interpretações, como o indiferentismo do catolicismo quanto à escravidão, aceito largamente por muitos estudiosos, busquei vislumbrar novos caminhos para interpretar o passado, através da complexa relação entre Estado e Igreja, envolvidos pelos ditames do Regime do Real Padroado, que balizaram as posturas de um clero ultramontano cioso de autonomia e liberdade para gerir seus próprios assuntos, almejando seguir dentro da aurora de uma nova era.

Para uma análise do aspecto institucional, não há dúvida de que a Igreja só tardiamente teve uma postura a favor da abolição. De certa forma ela acompanhou os passos da política imperial. Porém, não esqueçamos que os homens que constituem o corpo da Igreja, como clérigos e também como fiéis, viveram no contexto da escravidão, assim como emancipacionistas e abolicionistas, ou seja, eles foram criados no mundo da escravidão, uns com laços mais fortes que outros. Assim, não podemos querer cobrar dos diferentes atores sociais (instituições e/ou sujeitos) uma postura única em relação à causa escravista/abolicionista. A adesão ou não ao fim da escravidão dependia de motes que muitas vezes perpassavam questões internas e externas a instituição ou ao sujeito. Em função disso, podemos ponderar a postura da Igreja, pois ela estava muito envolvida com suas próprias questões institucionais, como a reforma de seu prelado e com o esvaziamento dos templos pelos fiéis. Apesar disso, verificamos posturas de alguns eclesiásticos que poderiam não traduzir a postura institucional da Igreja, mas que contribuem para a reflexão historiográfica interna da Igreja.

As obras dos intelectuais que defendem a perspectiva de denúncia da Igreja Católica possuem uma influência ideológica dos trabalhos historiográficos de autores de “fora” da Igreja, que também escrevem ou escreveram sobre ela. Eles estão se baseando e corroborando com aquilo que no século XIX Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca já defendiam. Ou seja, a partir do Nabuco e Anselmo, se cria as matrizes de pensamento ideológico de crítica à Igreja Católica e que vai alimentar toda uma historiografia do século XX.

CAPÍTULO II: IGREJA, CLERO E ROMANIZAÇÃO.

O século XIX, sem a intervenção de Deus, caminha célere para um fim desastroso, porque os governos, guardas responsáveis da segurança pública, ou cúmplices precipitam os acontecimentos por sua acção francamente criminosa, ou negligentes cerram os ouvidos e cruzam os braços n'uma indiferença culposa¹²¹.

Este capítulo se encarrega de fazer uma análise do contexto social e político da Amazônia, no qual tomo a Igreja Católica como uma instituição histórica de destaque nos acontecimentos da segunda metade do século XIX. Esse período foi marcado pelas relações de conflito mútuo entre os Estados nacionais e a Igreja Católica, esta última propunha uma reforma interna de sua instituição. Nesse momento também se verificava tanto na Europa quanto no Brasil um processo de construção das nações, que objetivava a integração e modernização de suas sociedades, fundamentando-as em ideais liberais de *civilidade* e *progresso*. Tal período foi caracterizado pelo nacionalismo e pela defesa, entre outras coisas, da instituição de escolas laicas, gratuitas e obrigatórias; a laicização dos hospitais, cemitérios; o casamento civil, o que estava anteriormente a cargo exclusivo da Igreja.

Ao mesmo tempo, será abordado o surgimento de novas ideias sociais promovidas pelo poder secular, este que ia de encontro com as ideias, doutrinas e políticas da Igreja Católica ultramontana, gerando choques e contendas nas relações entre esses dois poderes, perceptíveis quando da análise dos jornais, periódicos e relatórios do período, especialmente aquelas relacionadas às disputas pelo ensino nas escolas, os cemitérios e casamentos civis, a participação do clero na política. É nessa tentativa de hierarquização e definição da política eclesiástica ultramontana da Igreja que teria levado ao choque da *Questão Religiosa* e à prisão dos bispos¹²².

Entender a reforma romanizadora pela qual a Igreja Católica passava na segunda metade do século XIX é importante para compreendermos seu papel nas disputas políticas entre liberais, conservadores e ultramontanos. O bispado na Amazônia enfrentava muitos desafios para salvaguardar seu clero, estes que estavam envolvidos em costumes religiosos locais, diferentes dos impostos por Roma; eram filiados a partidos políticos contrários a

¹²¹ A *Boa Nova*. Sabbado 7 de maio de 1881. Anno XI. Num.36, p. 04.

¹²² CARVALHO. José Murilo de. *Escravidão e Razão Nacional*. In: *Pontos e Bordados, escritos de história política*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999, p. 165.

Igreja; além de enfrentar a onda de críticas que as filosofias modernas traziam. Logo, compreender o momento de reforma que a Igreja Católica passava é importante para entender os motivos das disputas e as críticas feitas à ela durante o século XIX.

2.1 O PADROADO

O padroado foi mediador das relações entre a Igreja e o Estado, em terras ibéricas, e em suas possessões, estabelecendo os limites de atuação do clero. Para alguns autores, esse regime acabou por descaracterizar o trabalho missionário dos padres, já que muitos deles serviam à administração colonial e se envolviam em situações que não diziam respeito aos assuntos estritamente religiosos¹²³.

O padroado foi a forma através da qual o governo monárquico de Portugal exerceu a função de “protetor” da Igreja Católica, tornando o catolicismo como religião oficial do Estado. Ele foi mediador das relações entre Estado e Igreja, além de estabelecer limites para as ações do clero. No período colonial os reis portugueses adquiriram para si o título perpétuo de grão-mestre da Ordem de Cristo, passando a exercer na Metrópole, nas colônias e terras conquistadas, o pleno domínio político e religioso. Todavia, não se tratava de uma usurpação de monarcas portugueses das atribuições religiosas da Igreja. Foi uma forma de compromisso entre a Igreja de Roma e o reino de Portugal. E, a partir dessa união, os monarcas passariam a exercer o governo civil e religioso ao mesmo tempo¹²⁴.

Este sistema foi se consolidando através de uma série de bulas papais durante os séculos XV e XVI. Os pontífices católicos passaram a delegar aos reis de Portugal seus direitos de governo espiritual sobre as colônias portuguesas. Em 1455, o Papa Nicolau V concedeu ao rei de Portugal os poderes necessários para construir igrejas, mosteiros e demais locais de culto, com a bula *Romanus Pontifex*, além de enviar o clero secular e religioso para terras conquistadas. Por sua vez, em 1456 o papa Calixto III nomeava a D. Henrique, o prior

¹²³ MARTINS, Karla Denise. “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”: relações entre Igreja e o Estado no Pará oitocentista. *Revista de História Regional* 13(2): 70-103, Inverno. 2008, p. 72.

¹²⁴ AZZI, Riolando. O Padroado Português. In: HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis-RJ. Ed. Vozes, 1977, p. 162.

da Ordem de Cristo, como prior de uma diocese *nullius*¹²⁵, criada em Tomar, com jurisdição espiritual também sobre novas terras. Com isso, a Igreja institucional passava a depender totalmente da autoridade do rei de Portugal¹²⁶.

Segundo Riolando Azzi a autoridade eclesiástica na vida da colônia era relativamente muito pequena. Ao pontífice romano limitava-se a confirmar as nomeações de cargos e funções eclesiásticas propostas pelo rei de Portugal e criar as circunstâncias necessárias solicitadas pelo monarca. Portanto, toda a vida eclesiástica do Brasil dependia praticamente da Mesa da Consciência e Ordens de Portugal, e não da Cúria Romana e da Santa Sé:

Os bispos, o clero e os religiosos mantinham-se da dependência da Coroa Portuguesa, e somente de modo indireto se relacionavam com a Santa Sé. A autoridade que decidia efetivamente sobre a construção de igrejas, fundação de conventos, criação de dioceses e paróquias era o monarca português. A Igreja do Brasil, em sua organização institucional, vinculava-se estreitamente a Portugal¹²⁷.

Este sistema tirava a autonomia e a liberdade da Igreja Católica para gerir seus próprios assuntos, tanto na metrópole portuguesa quanto na colônia. Todos os negócios eclesiásticos tinham que passar pela administração do Rei. Entretanto, esta relação não era de subordinação *strictu sensu*, era mais como uma relação de troca, onde, no período da América portuguesa, a Igreja sacralizava o Projeto Colonial e legitimava *moralmente* o modo de proceder e atuar do Estado português. Este, por sua vez, deveria suprir suas necessidades financeiras, como as viagens pastorais e a construção de templos. Logo, o padroado se constituiu como uma livre concessão feita pelos papas aos reis de Portugal.

Sobre esta situação de dependência da Igreja em relação ao poder dos monarcas e as inconveniências geradas por ela, Caio Prado Júnior afirma que

Por efeito do Padroado, a Igreja não gozou nunca no Brasil de independência e autonomia. Os negócios eclesiásticos da colônia estiveram inteiramente nas mãos do Rei, que deles se ocupava através do departamento de sua administração, a Mesa da Consciência e Ordens. Mas a Igreja de Roma exerceu sobre eles uma influência indireta e decisiva através da

¹²⁵ Uma referência em latim para dizer “terra de ninguém”, nesse caso diocese que não pertencia ou que não existia ninguém.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 171.

¹²⁷ *Ibidem*.

preponderância de que gozou por muito tempo na corte portuguesa a Companhia de Jesus, que teve o reino, até à época de Pombal enfeudado a si e ao papa. Depois da expulsão dos jesuítas (1759), desaparece aquela influência, e o clero e negócios eclesiásticos do Brasil ficam inteiramente entregues ao poder soberano da coroa¹²⁸.

Com isso, podemos afirmar que o padroado é a origem fundamental do chamado regalismo¹²⁹, ou seja, a intromissão do poder civil nos negócios eclesiásticos. E foi sob esse espírito regalista dominante que os bispos do Brasil exerceram suas atividades pastorais. A historiografia sobre o período colonial atribui ao padroado a explicação para as limitações do episcopado brasileiro. Nesse período a Igreja enfrentava quatro principais problemas que limitavam suas ações: A falta de bispos na colônia, o número de sacerdotes católicos eram poucos e isso vai continuar no período do Império; As vacâncias entre os prelados, muitas dioceses ficavam anos entre a troca de bispos; A extensão das dioceses era muito ampla, dando poucas condições a seus prelados para exercerem suas obrigações pastorais, como na diocese do Pará, por exemplo, compreendia toda a região Amazônica; E por último a profunda dependência dos bispos aos desmandos do poder real.

Evidentemente que existiram alguns bispos que não se conformavam com as imposições da metrópole e protestavam contra a dependência e os desmandos do poder secular dentro da hierarquia e dos assuntos da Igreja, desencadeando com isso divergências com os governantes do Brasil. Aqueles que se manifestavam contrários de alguma forma às políticas da monarquia eram chamados a Portugal para prestar conta de sua atuação podendo ser afastados da sede episcopal e exilados de seus cargos na colônia.

Apesar da existência do padroado, a Coroa Portuguesa pouco se preocupou em criar uma estrutura que servisse amplamente aos objetivos religiosos. Com o fim do período colonial essa situação não mudou, mas as críticas da intervenção do Estado nos assuntos eclesiásticos foram crescendo à medida que havia na política brasileira uma forte tendência liberal¹³⁰. “Não resta dúvida de que o padroado foi uma instituição que atendeu melhor às exigências do regalismo do que às verdadeiras necessidades da Igreja do Brasil¹³¹”.

¹²⁸ PRADO JÚNIOR, Caio. *A Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo, Brasiliense, 1961 [330-331]. Apud: AZZI, Riolando. O Padroado Português. In: HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis-RJ. Ed. Vozes, 1977, p. 168.

¹²⁹ O regalismo como concepção teórica e prática de uma vinculação mais forte da Igreja local ao poder do Estado, mediante maior independência com relação a Santa Sé. Cf. AZZI, Riolando. *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal*. São Paulo. Edições Paulinas. 1991, p. 137.

¹³⁰ MARTINS, Karla Denise. *Op. Cit.*

¹³¹ AZZI, Riolando. *Op. Cit.* 1977. P. 170.

Os anúncios do jornal *A Boa Nova* sobre as obras da Igreja deixam claro a ausência dos investimentos que deveriam chegar aos templos, mas não chegavam. Os bispos, tendo que continuar seu trabalho, acabavam pedindo aos fiéis ajuda, tanto em dinheiro, quanto em mão de obra e material para as construções de obras internas. Os anúncios de “Nova Collecta” de ofertas para os templos são recorrentes nas páginas do periódico católico.

O altar de mármore da cathedral

Recebem-se desde já na Igreja Cathedral os materiais que os fieis quizerem offerecer para o assentamento do grande altar de marmore, e são: Cal, tijolos de alvenaria (mássiços), terra amarella, caibros, taboas, flexaes e esteios para andaimes. Basta um aviso ao Rvd. Canego Cura, para ser logo recolhida na dicta Cathedral qualquer remessa destes materiais. Honra aos que auxiliarem em obra de tanto lustre para a religião e para a nossa província!¹³²

O anúncio demonstra que o Estado estava mais preocupado com seus objetivos políticos do que em suprir as necessidades de sua Igreja oficial. Se levarmos em conta que este se refere a uma situação na capital da província, mesmo lugar da sede do poder provincial, possivelmente a situação era ainda mais precária nas paróquias do interior, ou seja, as condições não deveriam ser diferentes.

É verdade que essa “proteção” do Estado trouxe muitos privilégios e benefícios materiais para Igreja, porém significou sempre compromisso e muitas vezes opressão da Igreja Católica. Os eclesiásticos eram vistos apenas como simples funcionários do Estado e recebiam suas cômmodas para desempenharem o papel de porta-vozes da política de expansão das fronteiras portuguesa. Essa relação, aos poucos, foi sendo questionada, até que na *Questão Religiosa*, no Brasil Imperial, ela passa a ser um dos temas mais discutidos e criticados por uma parcela da Igreja: os ultramontanos.

2.2 IGREJA DO ESTADO:

A partir da segunda metade do século XIX começa a ser implantado no Brasil um novo modelo eclesial católico, conhecido como ultramontanismo. Com raízes conservadoras,

¹³² *A Boa Nova*. Quarta- feira 4 de Maio de 1881. Anno XI. Num. 35. P. 03

esta nasceu sob o impacto das revoluções liberais europeias que agitaram a hegemonia do poder papal. Esse modelo da política religiosa buscava uma consolidação doutrinária teológica de seu clero, rejeitando as novas ideias da filosofia moderna que chegavam da Europa.

A Igreja Católica nesse período adotou uma posição ambígua em relação ao Governo Imperial: ao mesmo tempo em que fez oposição a algumas medidas de caráter secular empreendidas pelo Estado, reivindicava a conservação de posição privilegiada no plano espiritual que sempre possuiu junto ao Império. Ou seja, a Igreja, buscava mais autonomia e liberdade para si, porém sem desatar as amarras do Real Padroado.

A religião e immorredouro, e o peor que lhe pode acontecer é separarem-na do Estado. A Igreja sem proteção official será mais um elemento poderosíssimo para a queda da dymnastia e das instituições. A Igreja é um elemeno de ordem, e a separação prejudicará somente ao Estado. E eis porque se não a decretou até hoje. A Igreja não necessita de favores de partido. Ella não mendiga as migalhas da mesa do Orçamento. Só os commodistas e os poltrões ousarão contestar-nos¹³³.

A Igreja Católica da segunda metade do século XIX é caracterizada por uma busca de fortalecimento institucional, para obter maior autonomia em relação ao poder civil, principalmente no que se refere a sua estrutura organizacional. No discurso acima vemos a busca por maior valorização do catolicismo, contudo sem romper com o poder político civil, do qual precisava para se manter apesar de não admitir.

As relações de aproximação e de afastamento entre Estado e Igreja se davam de maneira dual e recorrente no contexto político-social dos embates, onde Estado, representado pelas ideias de *liberdade* e de *progresso*, e a Igreja, representada pelos romanizadores e bispos ultramontanos. Sobre esses embates e as disputas políticas entre ultramontanos e liberais em fins do dezenove, Thales de Azevedo diz que:

Até antes da instauração da República no Brasil em 1889, o catolicismo era a religião oficial do regime monárquico e a Igreja, praticamente estava subordinada ao Estado em virtude do caráter regalista da legislação civil. Durante aquele período houve alguns

¹³³ A *Boa Nova*. Sabbado 24 de Setembro de 1881. Anno XI. Num. 76.p. 01

conflitos muito sérios entre as autoridades civis e religiosas; por vezes o Estado intervinha na nomeação dos bispos e até tomava medidas contra a Igreja como o fechamento dos noviciados das ordens religiosas por muitos anos e a prisão de dois bispos que tentavam livrar as irmandades da influência maçônica.¹³⁴

No Brasil, os acontecimentos das últimas décadas do século XIX, em certa medida, era uma continuidade da confrontação que se verificava na Europa entre o Liberalismo e a Igreja Católica. A Igreja almejava ampliar-se aumentando seu poder e autonomia, pois o Vaticano se via ameaçado pela secularização da sociedade, que avançava cada vez mais em espaços de domínio antes católico.

Muitos políticos que se diziam liberais defendiam a separação da Igreja do Estado, visando a liberdades de imprensa e de culto. Eram ideais que chegavam ao Brasil na segunda metade do século XIX, vindas da Europa, do pensamento ilustrado da Revolução Francesa. Com isso, se consagravam como os maiores inimigos do catolicismo, a moderna civilização, as teorias revolucionárias, a irreligiosidade, o liberalismo, o positivismo, o racionalismo, o cientificismo, o socialismo, a maçonaria e o protestantismo. Diante desses inimigos, a Igreja Católica aderiu à ação ultramontana, que reafirmava a sua doutrina e sua hierarquia eclesiástica, buscando preparar o clero local para enfrentar essas barreiras imposta ao catolicismo.

A relação entre Igreja e Estado era marcada por conflitos e ao mesmo tempo por uma mútua cumplicidade. Estes embates foram bastante noticiados nas páginas dos jornais da época. Suas discussões, geralmente sobre acusações e defesas dos mesmos, nos mostram como as partes litigantes se posicionavam no cenário político-social onde os ideais liberais do partido liberal, representado pelo jornal *O Liberal do Pará*, iam de encontro com a Reforma romanizadora da Igreja Católica, representada pelo jornal *A Boa Nova*. Esta que criticava a onda do liberalismo e da *Ilustração* que chegavam da Europa, fazendo uma defesa do catolicismo devocional diante do surgimento do liberalismo.

Nesse sentido, a imprensa do século XIX mostra-se como um campo privilegiado de conflitos sociais e culturais, em especial a imprensa católica. Muitas vezes a sua relação com outros periódicos era difícil e conflituosa. Algumas polêmicas ganharam dimensões nacionais,

¹³⁴ AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil: Um caminho para a pesquisa social*. Serviço de documentação. Ministério da educação e cultura. Os Cadernos de Cultura. 1985. pp.19-20

sendo sinais da luta em que a Igreja se empenhou tanto no plano da mentalidade como no plano da política e dos costumes¹³⁵.

O jornal eclesiástico *A Boa Nova*, considerado arauto do catolicismo e muitas vezes das ideias romanizadoras em curso propostas pelo bispado de D. Macedo Costa. Este traz à tona a posição de um clero zeloso na defesa da Igreja Católica.¹³⁶ E o jornal “*O Liberal do Pará*” arauto do Partido Liberal. Defensor das propostas nas quais o Estado deveria separar-se da Igreja, onde não houvesse barreiras no que tange a secularização da instituição, para que se apartasse de vez uma instituição da outra.¹³⁷ Este periódico circulou entre os anos de 1869-1889.

A união da Igreja com Estado era uma contradição da sociedade imperial. Os liberais não a aceitavam, sob sua ótica esta união implicava uma série de limitações e desigualdades aos que não compartilhavam do catolicismo. À medida que a elite abandona a fé tradicional vai julgando isto intolerável e entra em franca revolta contra os preceitos de religião oficial. Por outro lado, o Império tampouco podia com a Igreja, pelas ideias que defendia à época, concordar com a separação que o privaria de um dos seus maiores sustentáculos junto ao povo. Daí o impasse que levaria à *Questão Religiosa* e que a sociedade imperial não conseguiu resolver. O sentido dos debates em torno da *Questão Religiosa* foi o da oposição entre duas concepções de liberdade, especialmente o debate da liberdade contra a autoridade. De um lado, a defesa da liberdade da Igreja contra o Estado, de outro, a liberdade do cidadão contra as discriminações religiosas do Estado¹³⁸.

2.3. OS IMBRICAMENTOS ENTRE ESTADO E IGREJA

Na relação entre a Igreja e o Estado estava estabelecido ao Estado suprir as necessidades financeiras da Igreja para suas obras, missões e viagens pastorais. A Igreja tinha o papel de intervir na formação moral e religiosa da população. A ela cabia à condição de sentinelas de mentes e corações. Seu poder era visto como promotor de consenso social.

¹³⁵ PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. Dissertação de mestrado. UFF, 2011.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 89

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ MACEDO. Ubiratan Borges de. *A Ideia de Liberdade no Século XIX : O Caso Brasileiro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro : Expressão e Cultura, 1998. P. 242.

Dessa forma, legitimava o poder do Estado, o fazendo governar, fazendo a população reconhecer o seu poder, servindo assim como mantenedora da aceitação do poder estatal¹³⁹.

Com o Padroado português do período colonial, esta relação seguirá até o Império, onde ao poder secular, através do Estado Imperial deverá cumprir os postulados de protetor e mantenedor de sua religião oficial. Essa relação imbricada de colaboração mútua entre as duas esferas de poder pode ser percebido nos Relatórios de Presidentes da Província. Há, por exemplo, no relatório apresentado à assembleia legislativa provincial na 2ª sessão da 22ª legislatura em 15 de fevereiro de 1881, pelo Exm. Sr. Dr. José Coelho da Gama e Abreu, uma intervenção do poder civil na Igreja através das construções, embelezamento e reparos dos templos católicos na capital e no interior da província paraense.

Igreja de Nazareth

Proseguem os trabalhos da conclusão da torre, que pela sua elevação não podem deixar de ser morosos. Tendo um jornal avançado que a torre tivera um desvio da linha de prumo, mandei verificar o facto, e é inteiramente destituída de importância a asserção apresentada. De conformidade com o que autorisastes, foram orçadas as obras de reparos em forros dos telhados da nova igreja, e importam em réis 2:847\$600: estão estas obras em arrematação. Da importância de 7:164\$011, que devia ser paga ao arrematante da torre, já lhe foram pagos 3:000\$, devende o restante ser-lhe pago quando concluída.¹⁴⁰

Sobre os investimentos nas obras dos templos no interior da província são discriminadas as quantias gastas em cada intervenção. Como, por exemplo na Igreja de Cameté.

Obras na igreja de Cameté

Tendo sido arrematadas pelas somma de réis 4:485\$502, acham-se em andamento.¹⁴¹

Igreja do Rosario

¹³⁹ FREITAS NEVES, Fernando Arthur. Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do Catolicismo no Pará do final do século XIX, In: *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu/ Belém, 2002.

¹⁴⁰ Cf. Center for reseach libraries Global Resources Network. *Provincial Presidential Reports (1830-1930): Pará*. Relatório apresentado á Assembléia Legislativa Pruvincial na 2ª. Sessão da 22ª. legislatura em 15 de fevereiro de 1881 pelo exm. Sr. dr. José Coelho da Gama e Abreu. Pará Typ. do Diário de Notícias de Costa & Campbell, 1881. Disponível: <http://www.crl.edu/brazil/provincial/par%C3%A1>, p. 27.

¹⁴¹ Idem, p. 29.

Tendo sido feito o orçamento para as obras da igreja do Rosario da Campina, foram arrematadas por 2:847\$900 réis, havendo um excesso sobre o votado de 347\$600 réis.¹⁴²

Igreja de Monsarás

Seguiu o engenheiro Chermont á orçar esta obra e de volta me apresentou o orçamento na importencia de 10:106\$080: excedendo esta somma em muito a verba concedida, julguei dever trazer isto ao vosso conhecimento: creio, porém, poder leval-a a effeito com o transporte de algum excesso de outra verba, ou de alguma obra não executada.¹⁴³

No relatório está uma ressalva sobre a igreja de Monsarás, onde o orçamento feito para suas obras ultrapassavam a quantia pré-estabelecida para ser gasta, mesmo assim propunha uma solução para realizar o que foi orçado, transferindo verbas que tivessem sobrado de outras obras ou de alguma não realizada. É evidente a solidariedade ativa do Estado na responsabilidade que traz para si, na incumbência pelos provimentos para a Igreja Católica, para satisfazer as necessidades materiais desta. Entretanto com a disposição de mantê-la como aliada no processo de reprodução institucional e simbólica do regime. Dessa forma, o catolicismo seria a religião oficial do Estado, tendo como seu líder, ao mesmo tempo civil e religioso, o imperador.

Transmittiu o telegrapho, e a imprensa divulgou por todo Imperio a noticia S. Magestade o Imperador; na ultima quinta-feira santa, obedecendo ao preceito da Igreja Catholica, confessou-se e commungou-se. Mostrou assim o augusto Monarcha que um príncipe christão, filho da Igreja, lhe está sujeito, tanto como o ultimo dos seus subditos, no que diz respeito as causas da consciencia e salvação. Os Chefes de d'Estado, os ministros, os legisladores, os juizes, todas as hierarchias sociais, são obrigados a regularem-se, no exercicio de seus empregos, pelas normas do evangelho, pelas leis do Christianismo, que foi promulgado tanto para as nações como para os individuos, tanto para os governos, como para os povos. Isto é doutrina elemental, (...). O poder civil é, pois debaixo deste respeito, subordinado ao religioso, pois a mesma vida social do homem se sunbordena ao seu fim ultimo. (...) ¹⁴⁴

¹⁴² Idem, p. 32.

¹⁴³ Idem, p. 34.

¹⁴⁴ *A Boa Nova*. Sabbado, 14 de maio de 1881. Anno XI. Num. 38 p. 01

A *Boa Nova* enfatizava a figura de D. Pedro II como um exemplo de obediência cristã a ser seguido. Era uma forma de mostrar legitimação da religião católica, praticada pelo chefe supremo do país. Isso mostra que as alianças entre Estado e Igreja ora era de tensão, ora também era de cumplicidade. Com ambas as esferas seguindo funções distintas, representando um só poder.

As relações do bispado com o novo presidente da província, o político liberal José da Gama Malcher, pretendiam ser amistosas. Diferente do presidente anterior José Coelho da Gama e Abreu. A chegada do novo presidente da província foi bem acolhida pelo periódico católico

A imprensa da capital acolheu com boa sombra o novo administrador de províncias, exprimindo uma confiança que seus precedentes, seu character e suas relações intimas com o gabinete parecem justificar plenamente. Não precisa dizer que abundamos nos mesmos sentimentos da imprensa¹⁴⁵.

O bispo do Pará D. Macedo Costa foi visitar o novo presidente, Gama Malcher, para fortalecer os laços da Igreja com o poder civil local, demonstrando seu desejo de permanecer ligado do Estado e trabalhando lado a lado para manutenção do sistema vigente.

O Exm. Sr . Bispo diocesano visitou o novo presidente no mesmo dia de sua chegada e já foi visitado por S. Exc, que se dignou exprimir ao prelado o vivo desejo que tem de marchar em tudo de accordo com elle, trabalhando cada qual na sua esphera para o engrandecimento da província¹⁴⁶.

O jornal católico não deixa de seguir seu objetivo de promover a religião cristã acima de qualquer pessoa ou poder secular. Buscando mais poder e autonomia, além de espaço, respeito e reconhecimento social para a Igreja Católica e seu clero romanizador, porém sem romper com o *status quo* que ligava essas duas esferas.

2.4 CONTENDAS ENTRE AS ESFERAS SECULAR E RELIGIOSA

¹⁴⁵ *A Boa Nova*. Sabbado 7 de maio de 1881. Anno XI. Num.36. p. 03

¹⁴⁶ *Idem*. p. 04

Entre os anos de 1872 e 1875 houve uma série de conflitos envolvendo o clero ultramontano e o Império. Entre outros, a razão para tal conflito era a rejeição da maçonaria pelos catolicismo romanizador. Apesar da grande presença de padres na maçonaria do século XIX¹⁴⁷. O estopim desse conflito se deu quando os prelados de Olinda e Pará resolveram acatar as orientações de Roma, promovendo a expulsão de párocos envolvidos com a maçonaria. O Imperador, que não reconhecia a ordem da Santa Sé, e pessoalmente tinha ligações com a maçonaria, ordenou, em 1874, a prisão dos bispos, de Olinda, D. Vital, e do Pará, D. Macedo Costa. Esta condenação foi o auge do litígio entre Estado e Igreja no Brasil.

Baseados na ortodoxia tridentina e no pensamento aristotélico-tomista, o ultramontanismo construiu um arcabouço religioso destinado a se espalhar ainda nos diferentes setores sociais levando a várias políticas reformadoras, objetivando retomar a luta pela preponderância da autoridade espiritual da Igreja sobre a sociedade civil, o Estado e o laicato. De acordo com tais ideias, toda a sociedade deveria estar impregnada de verdadeiro catolicismo, aquele ditado pelo Papa. Com isso, os clérigos estariam fora da jurisdição do Estado, devendo obediência apenas a Santa Sé. Donoso Cortés, Joseph de Maistre, Luis De Bonald e Felicité Lammenais foram pensadores que justificaram e firmaram essa política religiosa do século XIX, atacando os princípios “anti-católicos” da sociedade burguesa e postulando uma soberania absoluta para a Igreja, na busca de uma unidade identitária católica¹⁴⁸.

Segundo Raymundo Heraldo Maués, “o nome deste amplo movimento de reforma da instituição eclesiástica deriva do fato que, se pretendia ligá-la mais estreitamente a Roma, desatando as amarras do regime do padroado que tolhiam sua liberdade”. Com isso, há uma preocupação por parte dos pontifícios locais em implantar uma política de total controle e obediência às ordens romanas. O que na Amazônia será feito pelo Bispo D. Macedo Costa. Este que defendia uma ideologia extremamente conservadora de acordo com os ditames do ultramontanismo. Com isso, este movimento “romanizador” desencadeará ferrenhos embates entre o poder eclesiástico vigente, o laicato, alguns setores progressistas da Igreja, além de intelectuais e políticos que não estavam de acordo com as implementações “romanizantes”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ MONTEIRO, Elson Luiz Rocha. A Maçonaria e a campanha abolicionista no Pará: 1970-1888. Belém: Universidade Federal do Pará. *Dissertação de Mestrado em História*, 2009.

¹⁴⁸ Idem, p.40.

¹⁴⁹ MAUÉS, Raymundo Heraldo. As atribulações de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica. In: MARIN, Rosa Acevedo (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 139.

Este embate será bastante noticiado nas páginas dos jornais da época. Suas discussões, geralmente sobre acusações e defesas dos mesmos, nos mostram como as partes litigantes se posicionavam no cenário político-social. Onde os ideais liberais do partido liberal, representado pelo jornal *O Liberal do Pará*, iam de encontro com a Reforma romanizadora da Igreja Católica, representada pelo jornal *A Boa Nova*. Esta que criticava a onda do liberalismo e da ilustração que chegavam da Europa. Fazendo uma defesa do catolicismo ante a esses surgimentos dos novos ideais. O que está claro no pronunciamento do Papa Leão XIII em 13 de dezembro de 1880.

Se tem havido para a religião tempo difficil e laborioso, é com certeza o actual, no qual vemos, em muitas regiões da Europa, a Igreja exposta aos mais cruéis ultrajes tão numerosos, tão variados, que podemos dizer que não ha uma hora, em que não seja obrigada a combater pela sua liberdade, seus direitos, sua dignidade (...) as instituições catholicas são victimas da violência (...).¹⁵⁰

Leão XIII continua dizendo sobre os perigos para o catolicismo, sendo um deles o espiritismo. Que se inclui dentro das péssimas teorias que invadiram o ceio da Igreja Católica e que vão se desenvolvendo perigosamente. Entretanto, termina sua fala cobrando do Estado providencias para contê-la, demonstrando uma face dependente que a Igreja tinha para com o poder civil, esperando deste um posicionamento quanto à resolução de um problema pela qual a instituição religiosa passava.

São recorrentes no jornal católico, artigos culpando a Revolução Francesa e suas consequências por muitas dessas intempéries pela qual o catolicismo vinha passando, onde nasceram ideias que teriam feito o homem se afastar da religião, “foram preparadas e executadas, em 1789, pela filosofia, eivada das ideias ímpias de Rousseau e Voltaire. “Ainda hoje causam estragos, porque ainda hoje as doutrinas e os systemas d’aquelles homens tem partidários”¹⁵¹.

A Revolução [Francesa] cobriu a Europa de revoluções. Quanto mais se propagam os nefastos principios de 1789, mais precário é o bem-estar das nações. O mal hoje avulta de modo atterrador e os proprios que seguem aquelles principios já se assustam de sua obra. Assignalam o incendio, mas

¹⁵⁰ *A Boa Nova*. Pará – Sabbado 12 de Fevereiro de 1881. Anno XI. Num. 13. “Parte Official - Allocução”. p. 02

¹⁵¹ Idem

não atinam com o meio de apagal-o. Elles que andavam tão trinthantes com as conquistas modernas para a *causa da liberdade*, já nos fallam tristemente da *agitação social da Europa* n'este ultimo periodo do presente seculo¹⁵².

O clero percebia que perdia espaço no campo onde mais trabalhava, sentindo-se ameaçado na mente e nos corações de seus fiéis. Estes que, cada vez mais, se afastavam dos templos e aumentavam suas leituras numa literatura secular, como em romances, por exemplo, deixando de lado o exclusivismo que se poderia ter para com a Bíblia e as leituras religiosas. Neste sentido, *A Boa Nova* adverte em suas colunas, dizendo que a leitura da literatura de então, levaria a incredulidade na fé cristã, sendo as pessoas enganadas pelas linhas que liam:

A litteratura contemporanea emancipou-se da Religião, e com os galanteios de um estylo colorido e ameno tem causado estragos no dominio da fe religiosa. Há escriptores modernos que habeis no manejo da penna, mas pouco avisados na orthodoxia das ideias, vão espalhando, com seus folhetins e romances, o veneno da irreligião, e ás vezes de um facto, alias verdadeiro do christianismo, tormam um tecido historico, cheio de tão engenhosas circumstancias, que desligaram de modo à não ter mais o interesse e a verdade que passara. (...) Sacrifica as verdades fundamentaes da religião às paginas douradas de um estylo fluente e aprimorado. Sacrifica a moral christã ao talento de saber apresentar as paixões cobertas com as bellas cores da p'arase eloquente e acertada. O verniz litterario conquistou o direito da cidade, e ousado como é, gera nos espiritos apaixonados, e até nos que não o são ainda, a indifferença religiosa primeiro, e depois a incredulidade absoluta.

Grandes vantagens por certo, resultam pela religião do estylo cheio de encantos, facil e admiravel de Chateaubriaad no Ganio christianismo e no Martyres. Não há quem o leia, que não sinta-se commovido e arrebatado de amor e admiração por aquella penna de ouro, que tão bellas paginas immortalisou. Mas tambem quantos males não ha causado no terreno dos sentimentos e principios catholicos o estylo colorido e elegante de Rosseaux e de Renan. No Emile do primeiro e na vida Jesus do segundo há paginas enganosas, há torneios e phrases de fina e acabada letteratura; mas debaixo

¹⁵² *A Boa Nova*. Sabbado 3 de Setembro de 1881. Anno XI. Num. 70. P. 01

della esta o veneno da impiedade, só serve para dourar o mise em seda e dos principios subversivos da ordem social e da familia (...)

Deus pode ser adorado em prosa e verso, mas tambem podem-n’o blasfemar em prosa e verso. E como a litteratura contemporanea nos apparece sob as bellas formas dos prosadores e dos poetas, não é para admirar que na poesia tambem encontremos os inimigos da Igreja e da Religião.¹⁵³

A Igreja Católica na Amazônia, nesse período, segue as diretrizes comuns à Igreja Católica no Brasil como um todo, ao combinar-se com o movimento reformador na sua aproximação da Santa Sé. É evidente nas fontes acima a influência do que estava acontecendo na Europa. O clero buscava internamente neutralizar a influência do enciclopedismo racionalista e da Revolução Francesa, que segundo Riolando Azzi levou a hierarquia eclesial a assumir uma postura autoritária e antiliberal¹⁵⁴. Neste sentido, num âmbito mais geral, a segunda metade do século XIX foi, para Igreja Católica, um momento de luta contra movimentos que, segundo alguns de seus integrantes, ameaçavam os domínios dessa instituição no mundo. O crescimento do liberalismo na Europa, como também de outros credos, foi responsável pelo aumento da crítica à hegemonia católica em território europeu. Esses movimentos chegaram ao Brasil, levando o clero local a integrar-se na disputa pela sobrevivência do catolicismo nessas terras. Os que lutavam por transformar e “limpar” o catolicismo das supostas impurezas do mundo moderno¹⁵⁵.

Os jornais paraenses também noticiavam os acontecimentos ocorridos na Europa, relacionando-os com o contexto local dos embates entre Estado e Igreja. Um exemplo é a coluna *Chronica do estrangeiro* do jornal *O Liberal do Pará*, que trazia em suas páginas notícias como a morte do Arcebispo da diocese Paris, o cardeal Guibert. Segundo o jornal, o Monsenhor Guibert José Hypolito nasceu em Aix na França em 13 de dezembro de 1802, e foi designado, em 13 de julho de 1871, para substituir na capital da então república francesa o arcebispo Darbay. O arcebispo Guibert viajava constantemente á Roma e tomou parte no conclave que nomeou Papa o cardeal Pecci, o então Papa Leão XIII. Para *O Liberal do Pará*:

¹⁵³ *A Boa Nova*. Pará – Sabbado 5 de Março de 1881. Anno XI. Num. 18. “A incredulidade”

¹⁵⁴ AZZI, Riolando. A reforma Católica na Amazônia 1850-1870. In: *Religião e Sociedade* n. 10. Rio de Janeiro, 1983. P. 21-30.

¹⁵⁵ MARTINS, Karla Denise. *Civilização Católica: D. Macedo Costa e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX*. Revista de História Regional, v.7, n.1, p.73-103, Verão 2002

O illustre prelado era um ultramontano luribundo, e não deixou nunca de atacar o espírito moderno defendendo constantemente as idéas do SYLABUS, o catolicismo como religião do Estado, a monarchia do direito divino e o restabelecimento do poder temporal do papa.

Combateu com rudeza o governo italiano, tendo denunciado Victor Manoel como inimigo da sociedade. Os seus ataques e defezas valeram-lhe, sem duvida, o barrete cardinalício, que lhe foi conferido em 22 de setembro de 1873¹⁵⁶.

Assim como *A Boa Nova* fazia suas acusações aos ideais liberais, ao iluminismo e suas vertentes. Da mesma forma também o jornal *O Liberal do Pará* fazia uso de suas colunas para criticar as políticas conservadoras da Igreja, bem como toda sua estrutura eclesial. Tendo como um de seus objetivos, demonstrar a necessidade de uma separação entre os poderes civis e religiosos, acusando moralmente o clero paraense. Como por exemplo, reprovando sua presença na política imperial¹⁵⁷. Buscava-se uma secularização que apartasse de vez o Estado da Igreja. Como no trecho abaixo:

A Boa-Nova não tem razão julgando que por ventura renegaremos os princípios pelos quaes temos pugnado ate hoje. O Liberal continua, e continuará a sustentar que o clericalismo não se confunde com o catholicismo. Seja ou não “mão presidencial” que escreva, temos como principio que o clericalismo; isto é, o clero constituído partido político e ingerindo-se, como corporação, nos negócios do Estado, é mais prejudicial á Igreja e ao próprio Estado do que qualquer livre pensador ou agitador, tomados isoladamente.

O periódico liberal também não deixa de fora de suas críticas a *Questão Nazarena* (1877-1880), frutos dos embates da *Questão Religiosa*. A primeira que, envolvia o clero conservador ultramontano, mas especificamente na figura de D. Antonio de Macedo Costa, a Irmandade de Nazaré e o poder público local. A Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré era

¹⁵⁶ *O LIBERAL DO PARÁ* Belém do Pará, Domingo 29 de Agosto de 1886. Anno XVI. Numero 195

¹⁵⁷ Na província do Grão-Pará, o clero participava ativamente da vida política. Em 1838 quando se instalou a primeira assembléia legislativa provincial no Pará, dos 28 deputados, 10 eram sacerdotes. (Azzi, 1983, p. 22). Entretanto, ao todo, esse afastamento não era visto de forma negativa pela Igreja, haja vista que a reforma romizadora estava ciosa de um novo clero, observante do celibato e dedicado exclusivamente à missão espiritual. (Azzi, 1983). Apud PANTOJA, Vanda. Bispos Ultramontanos e missionários protestantes na Belém do século XIX. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, N. 21. P. 95-122, jan./jun. 2012, Disponível: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/25677/19868>

uma associação de pessoas leigas, não pertencentes ao clero, que estava incumbida da organização dessa festa, entretanto havia na diretoria dessa irmandade a presença de maçons, o que era totalmente inaceitável pelo Bispo, que via isto como uma afronta ao poder eclesial, já que o Círio de Nossa Senhora de Nazaré era uma festa católica¹⁵⁸.

A questão da festividade de Nazareth, hoje morta, continua a ser para nos o que sustentamos sempre: - S. exc. o sr. Bispo tem competência para regular os actos que forem feitos dentro do templo; os regozijos do arraial competem a polícia: comnosco assim entenderam o presidente da província e o chefe de policia de então, ambos conservadores.

Ainda não esta esquecido que foi precisamente um dos divertimentos do arraial, que deo cauza aos caprichos do clericalismo.

“Sustentamos por bom direito a extorsão das cõngruas do clero.”

O que sustentamos é que os vigários, cõnegos, bispos, etc., são funcionarios públicos, encarregados como outros funcionarios de serviço especial. D’ahi concluimos que não tem elles o direito de pôr peias á marcha regular da administração do paiz; cumprindo o governo susperder-lhes os vencimentos, quando se desviem da missão que lhes foi confiada.

Sustentamos que os ordenados pagos ao clero não são indemnisações vitalícias e obrigatórias.

Com a pretenção do clericalismo, póde-se dizer que o governo não conhece os padres que paga. E quando um d’elles pratica um acto qualquer de violência, o governo fica reduzido a fechar os olhos.

Vê a Boa Nova que não nos occultamos, nem recuamos da responsabilidade de nossas idéas.

Para nós os princípios são tudo: - combateremos por elles, em quanto não nos convencerem que estamos em erro.¹⁵⁹

Nesta chamada *Questão Nazarena*, o bispo sente-se afrontado pelo poder civil, na figura de dois governadores de província: José da Gama Malcher e Gama Abreu (Barão de Marajó). Estes alegavam a natureza civil do Círio para não se submeterem às ordens do bispo

¹⁵⁸ Conferir mais sobre a Questão Nazarena em: MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995. FREITAS NEVES, Fernando Arthur de. *Procissão Religiosa ao lado da procissão civil: ainda o Ultramontanismo católico no Pará*. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. Anpuh/SP. São Paulo. 2008, In: <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Fernando%20Arthur%20de%20Freitas%20Neves.pdf>. PANTOJA, Vanda. Op. Cit.

¹⁵⁹ *O Liberal do Pará*. Terça-feira 12 de setembro de 1882. Anno XIV. Numero 200

D. Macedo Costa, principalmente no que condizia com a proibição da realização desta celebração religiosa, muitas vezes se intrometendo na própria liturgia dos cultos da Igreja. O que é notório nas colunas do jornal católico *A Boa Nova*, quando do discurso do Sr. Mendes de Almeida no senado, pronunciado na sessão de 30 de outubro de 1880, levava como título “Acontecimentos na capital do Pará”. Lê-se um ofício enviado ao gabinete do governo provincial e ao gabinete do secretário dos negócios do Império, sobre “uma série de escândalos que se tem praticado nas igrejas desta diocese pelas autoridades policiaes” com o consentimento e aprovação da presidência da província. Cobra atenção do governo com intuito de tomar providencia para cessar os inconvenientes que a igreja passara.

Temos, Exm. Sr., a anarchia nas cousas do culto. As autoridades são as primeiras a promover as scenas mais revoltantes, as farças as mais sacrílegas. Estamos fora da lei!

Ouça-me, V. Exc. Levei ao conhecimento dos governos os lamentáveis factos de Nazareth. Uma Commisão de feiteros, livres pensadores, annunciou de antemão uma festa sem Padres. Não deu a menor satisfação a autoridade ecclesiástica, não dirigiu-lhe o mínimo pedido; publicou insolentemente o seu programma e apesar da reclamação do governo do Bispado ao governo da província contra este escândalo inaudito a festa sem Padres, a festa civil se fez prestando a presidência todo o apparato official. Da capella de palácio sahiu a procissão; toda a tropa acompanhou. As maiores affrontas foram feitas à igreja no largo de Nazareth debaixo da protecção da policia. Dous guardas estiveram ao lado de uma figura infame, impedindo que a descobrissem, até que appareceu e foi queimada um fogo de artificio no meio da geral indignação da gente de bem...

Tudo esto, Sr. presidente, é edificante e somente nestas épocas é que se vêem e se praticam. O governo não acorda!

O insulto, o desrespeito ao Bispo e ao Clero não podiam ir mais longe. O órgão da presidência applaudia tudo isso. Os autores destes attentados são empregados do governo geral e provincial e campeiam impunes..

Esta semente lançada em Nazareth devia frutificar, e está fructificando com effeito.¹⁶⁰

¹⁶⁰ *A Boa Nova*. Pará - Sabbado 12 de Março de 1881. Anno XI. Num.20. Coluna “Senado”

No interior da província também há essa intromissão do poder civil no seio do poder religioso, com o primeiro assumindo para si atitudes e posturas pertencentes a hierarquia eclesiástica. Como no caso da “igreja do Capim, cujo tecto foi violentamente derrubado pelo subdelegado e todo arruinado ficando só paredes”. Mas, este mesmo subdelegado ordenou sua reconstrução, possivelmente com receio de sofrer represálias do governo imperial. Entretanto, reclama o jornal católico que “depois de prompta a igreja foi consagrada por um protestante e alguns liberaes, celebrando-se nelas umas ladainhas civis, como referiu em ar de triumpho o Liberal do Pará.” E, mesmo sabendo que naquela paróquia existia um vigário legitimamente nomeado. Este que voltara para Belém a espera de alguma providência do governo ao que sofreu ali. Onde foi impossibilitado de tomar posse devido as ameaças “de passar-lhe uma bala pela cabeça” proferidas pelo subdelegado daquela localidade. O Sr. Pedro Chermont de Miranda, que fazia parte do diretório do partido liberal da então província do Grão-Pará.

A paróquia de Ourém também não ficou de fora dessa disputa. Durante o pleito eleitoral, acontecera um homicídio dentro da igreja matriz, logo as autoridades diocesanas a interditaram (*interdicto canônico*), proibindo qualquer tipo de culto ou liturgia dentro do templo. Entretanto, “cerca de 80 pessoas, capitaneadas pelo subdelegado de policia e com consentimento e aprovação do mesmo subdelegado João Hygino da Silva Paranhos, abriram as portas do recinto interdicto, celebraram umas ladainhas e outras preces e declararam continuar a fazel-o, enquanto o ordinário da diocese continuasse a não dar providencias”. A diocese viu esse ato como desacato ao seu poder e um estímulo de um possível “schisma” [cisma] que se queria entre os fieis e o laicato. E, novamente cobrou da presidência da província providencias para que cessasse estas preces cantadas *publicamente em desrespeito a hierarchia ecclesiastica*, cujo desprezo ostentam os autores delas; violando além disso *emquanto lhes foi possível o interdicto canônico em que incorreu essa matriz com o assassinato e efusão de sangue*. Entretanto, o gabinete da presidência da província delega sua responsabilidade para uma autoridade civil daquele local, respondendo “que ficam expedidas ordens ao Dr. Chefe de polícia interino no sentido de informar a respeito e tomar as medidas que julgar acertadas”.

Neste mesmo officio celebra o chefe de policia interino bacharel Demetrio Bezerra da Rocha Moraes, as virtudes do parcho de Ourem, que fui obrigado a suspender por motivos gravíssimos. Ao mesmo tempo que attribue calumniosamente tal suspensão a motivos políticos, dá-a como razão

explicativa dos factos, sacrílegos de Ourem, quando é certo que a suspensão foi posterior a esses factos, como se demonstra pelas dastas.

A presidência limitou-se a transmittir á autoridade ecclesiastica este e outros documentos, que provam a convivência das autoridades policiaes e sua cumplicidade com os procedimentos irregulares e acintosos de Ourem. O infeliz paracho, de cujos costumes nada posso aqui articular, bem que elle seja o primeiro a não ter reserva alguma, veiu á capital e foi nomeado professor de primeiras letras de Ourem, para onde voltou triumphante.

Direi de passagem que não é o primeiro padre suspenso que é assim recompensado pela presidência da província. O mesmo já succedeu com outro no Baixo Amazonas, que, estando publicamente ferido de suspensão e revoltado contra o seu Prelado, foi encarregado do delicado ministério de instituidor publico da mocidade.¹⁶¹

A administração diocesana usou para advertir ao governo que a continuação dessa situação iria prejudicar a sua função e um de seus objetivos naquele momento: a moralização interna do clero buscando alinhá-los aos ditames do ultramontanismo. Mas, “se a autoridade civil continuar com taes procedimentos, a Religião cessará de ter a necessária força moral para disciplinar o seu Clero e os escândalos transbordarão em proporção assustadora”. Estava em cheque ali o prestígio e a força moral da Igreja Católica como religião oficial do Estado. Entretanto os acontecimentos em Ourém se sucedem:

O ex-vigario de Ourem, assim animado e favoneado, colocou-se á frente do grupo revoltado e tem presidido, vestido de secular, a outras parodias religiosas. Cantam-se ladainhas civis, põem-se incenso no thuribulo e inceasam-se os altares; saem com as Imagens tiradas esmolos contra uma ordenação Diocesana, emfim continua ahi a rebellião, a anarchia na Igreja, sob a alta protecção das autoridades.

Um chefe de policia que em documento publico ousa censurar o Prelado, reprovar um interdicto local, que nem pelo Bispo foi imposto, mas sim pelo direito mesmo da Igreja Catholica (*ipso Jure*) em um fim altamente moralizador; que elogia e anima um grupo de insultadores do Prelado, e um padre suspenso.

¹⁶¹ Idem

Ate ahi chegaram as noticias que tenho daquella localidade. Não duvido que as desordens não parem ahi e se vão reproduzindo em outras parochias, pela animação que lhes da *O Liberal do Pará*, órgão official da presidência.¹⁶²

Com isso, *A Boa Nova* divulga uma nota que *O Liberal do Pará*, em nome da presidência da província, escreve sobre esses acontecimentos;

Annuncia *A Boa Nova* de hontem que não leva mais reclamação alguma á presença da presidência. Faz muito bem, visto que a honrada presidência tem muito em que occupar o seu tempo, e não pode desperdiçal-o para ler baboseiras, e muito menos para auxiliar o clero em suas.¹⁶³

Portanto, na busca por solucionar os problemas que vinha passando com o governo local, o clero paraense escreve suas linhas de denúncias sobre a negligência da presidência da província, “que vive com o prelado em luta aberta e assanhada”, assim denuncia o ministro e secretário dos negócios do Império no Rio de Janeiro, o Sr. Carlos Leoncio de Carvalho: “Exm. senhor, tudo leva a crer, e muita gente bem informada já por ahi diz, que estes factos das parochias *são promovidas pelos mesmos autores* das desordens de Nazareth, os quaes inteiramente pertencem quase todos ao directorio liberal desta província.”. O jornal católico termina pedindo ajuda para solucionar tais pendengas e lembrando que “fazendo-o, não proverá só ao bem da Igreja senão também a da sociedade civil, que não pode attingir um estado prospero e bem ordenado, sem o elemento Religioso, garantido pelo poder público e de todos profundamente respeitado”¹⁶⁴.

A relação do clero ultramontano com o governo provincial é permeada pelo conflito direto. O prelado paraense era crítico ferrenho do modo de governar do presidente da província Gama e Abreu e seu vice Gama Malcher, que posteriormente virou presidente. Na coluna “Administração transactada” o presidente é acusado de perseguir a Igreja. O catolicismo seria vítima do ódio do político que via como adversário o clero. Seu governo era péssimo, sem obras e ruim para a província do Grão-Pará.

Acaba de entrar no domínio do passado a administração do Exm. Sr. Dr. José Coelho da Gama e Abreu. O posto de presidente da província reúne os

¹⁶² Idem

¹⁶³ Idem

¹⁶⁴ Idem

maiores encargos, quer pela confiança do governo imperial, quer pela alta direcção dos negócios, que lhe estão ligados. Grandissima é, portanto, a responsabilidade do delegado do governo tanto que se vê á testa dos interesses públicos de uma província. (...) Cabe-nos o dever de lançar uma breve apreciação da administração, que deu o ultimo alento. (...) Contentou á todos, dizemos mal, descontentou á todos, porque não lhes faltou a cobiça (...) Na administração do Sr. Gama e Abreu a religião e seus ministros foram sacrificados, sempre vítimas do ódio sectário e partidário, sempre postergados e perseguidos nos banquetes da justiça (...) Eivado dos princípios deletérios da revolução, na vanguarda, como presidente, dos adversários da Igreja Romana, estreitamente atados ao partido liberal do Pará (...) seu governo foi estéril de boas obras, fértil d'iniquidade. (...) A direcção da Província, durante a presidência do Sr. Gama e Abreu, foi uma desgraça para o Pará, para a sociedade e para a causa da religião¹⁶⁵.

Ainda sobre as pendengas com a presidência da província, *A Boa Nova* demonstra altivez por parte do bispado. Apesar das perseguições sofridas, a Igreja Católica continuou exercendo seu papel como Igreja do Estado e os presidentes da província, criticados acima, saíram do poder, perdendo o prestígio que possuíam. Um discurso demonstrando que a Igreja permanecia intacta e poderosa.

Entregou o Sr. Dr. Gama e Abreu a administração da Província ao 1º Vice-Presidente Dr. Gama Malcher. Cahiu afinal o Sr. Abreu do modo mais lastimoso que pode temer quem subiu a sua altura. Transpoz o adrio de Palacio com tanta ufania querendo ferir e supplantar a Igreja, e o Bispo... Hoje a Igreja e o Bispo continuam no seu posto, aquella mantendo os seus direitos, este cumprindo o seu dever, na paz da consciência. O Sr. Abreu ao contrario, é desdenhado por toda a chafarica a cujos pés rojou sua auctoridade: os homens sérios limitam-se a ter dó...¹⁶⁶

O que percebemos até então é que os embates se davam entre o conservadorismo eclesiástico da Reforma romanizadora versus os ideais liberais de *cientificidade, modernidade, civilidade e progresso*. Os choques envolviam vários sujeitos, dentro e fora da

¹⁶⁵ *A Boa Nova*. Sabbado 2 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 21. P. 03

¹⁶⁶ Idem.

Igreja. Se de um lado uma ala do catolicismo brasileiro queria reforçar seus laços com o conservadorismo romano, através de sua Reforma Romanizadora, por outro se defrontava com o ideário do movimento liberal, em voga, e que era defendido por outra ala mais progressista da Igreja e pelo partido liberal de então. Diante disso, a crítica liberal inaugura uma visão da Igreja Católica como sinônima de atraso e de arcaísmo, muitas vezes tomada como empecilho ao desenvolvimento do país.

Esse catolicismo romanizador era caracterizado por um centralismo institucional em Roma, por um fechamento sobre si e por uma recusa de contato com o mundo moderno. Conscientes de que essa doutrina constituía-se na força mantenedora da unidade da Igreja Católica, os pontífices romanos não mediram esforços para a sua consolidação¹⁶⁷.

Em 8 de dezembro de 1864, o papa Pio IX lança a Encíclica *Quanta Cura*¹⁶⁸ com *Syllabus Errorum*¹⁶⁹ em anexo, condenando sistematicamente a modernidade, o liberalismo e a maçonaria. Num contexto um pouco diferente de Pio IX, mas seguindo a mesma ideia de condenação dos vícios da sociedade contemporânea. Que Leão XIII, em 15 de maio de 1891, publica a Encíclica *Rerum Novarum*¹⁷⁰ criticando a falta de princípios éticos e valores morais na sociedade progressivamente laicizada de seu tempo, uma das grandes causas dos problemas sociais. Com uma rigidez hierárquica, reproduzidas também pelas mais distantes células paroquiais, o ordenamento ultramontano aspirava a uma univocidade transnacional.

Porém, é o lançamento da Encíclica *Quanta Cura* que daria as causas para o estouro da Questão Religiosa no Brasil. Esta proibia os católicos de fazerem parte da maçonaria, não sendo esta Bula, reconhecida pelo Imperador, já que os documentos papais teriam que ter o beneplácito do Imperador para ter validade no Brasil. Pelo sistema do Beneplácito, vigente desde a Constituição de 1824, resultante da aliança entre Igreja e Estado, as Bulas papais, só poderiam ter validade no Brasil, depois de sancionada pelo Imperador e, no caso da *Quanta Cura*, a mesma não recebeu o beneplácito¹⁷¹.

Então em 1874, quando os bispos ultramontanos do Pará, D. Macedo Costa, e de Olinda, D. Vital Lima, foram condenados à prisão pelo Imperador D. Pedro II, por não suspenderem o interdito imposto à Ordem Terceira do Carmo, que proibia a participação de

¹⁶⁷ WERNET, Augustin. *A Igreja na História de São Paulo no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987, p.30.

¹⁶⁸ Disponível em: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm>

¹⁶⁹ Disponível em: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>

¹⁷⁰ Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

¹⁷¹ MONTEIRO, Elson. *Op. Cit.* p. 50.

maçons em qualquer ordem religiosa e proibiam qualquer católico de pertencer a maçonaria, obedecendo a Encíclica de Pio IX, deu-se o eclosão do polêmico e conhecido episódio chamado *Questão Religiosa* no Brasil. Deixando as relações entre Estado e a Igreja Católica ainda mais estremecidas.

A Igreja Católica testemunhou o nascimento de uma nova sociedade que possuía um ideário que se voltava contra o catolicismo. Ao mesmo tempo se percebia ligada ao Estado como religião oficial, este que deveria lhe “proteger”, porém não fazia como esperado e ainda barravam as ações independentes dos prelados ultramontanos. Seguindo em direção por mais autonomia e liberdade, esbarrava nos avanços do liberalismos e das ideias de modernidade que botavam em dúvida sua posição como religião do Estado.

O grande edifício das sociedades christãos está profundamente abalada. A revolução conquistou muitos espíritos a religião, derradeiro reducto da ordem social ameaçada em suas bases essenciais, tornou-se o thema obrigado de todos as injurias e calumnias (...) O Summo Pontifice, atalaia augusta, posta immediatamente por Deus na sagrada fortaleza de Sião, clama dos poderes adormecidos à borda do abysmo, e convoca a chritandade inteira ao santuario para implorar do Deus das misericórdias a conjuração de tão imminente perigo¹⁷².

A Igreja enxergava inimigos por toda parte e os fatos acima parecem dar-lhe razão, por isso defende-se atacando. Reage contra o liberalismo, a modernidade e todos os preceitos que levariam o questionamento de Deus e da religião, implantando a Reforma Ultramontana e fazendo em seus meios de propagação do religião, uma convocação geral para a união entre os católicos, como nas frases acima do jornal *A Boa Nova*, com fins de “salvar” seu prelado e a sociedade dessas novas ideias. Essa atitude de endurecimento das doutrinas do clero era a resposta a esses avanços cada vez maiores do secularismo na sociedade do Império.

¹⁷² *A Boa Nova*. Sabbado 2 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 21

CAPÍTULO III
DISCURSO E IDEOLOGIA NAS OBRAS DE JOAQUIM NABUCO E ANSELMO DA
FONSECA

A partir das revoluções burguesas foram criados conceitos novos em oposição ao Antigo Regime, proclamando a soberania dos povos, exigindo governos representativos, bem como as leis e os direitos naturais do homem, como liberdade e igualdade. Poderíamos muito bem admitir que essas tendências revolucionárias levariam diretamente ao abolicionismo militante. Todavia, as justificativas tradicionais para a manutenção da mão de obra cativa sobreviveriam às transformações da sociedade liberal burguesa. Uma liberdade que não era para todos e que não incluía os escravos. A sociedade imperial brasileira possuía uma experiência intensa nessa ideia de liberdade.

Neste panorama utópico de respeito às liberdades e adesão sincera dos políticos a essa causa encontramos muitas contradições. A principal delas é a convivência da escravidão dentro de uma sociedade liberal. Todos acreditavam na liberdade e a defendiam com retórica e fanatismo. Muitas rebeliões liberais aconteceram no Império, porém, nenhuma delas incluiu a abolição dentro de seu programa. Segundo Ubiratan Borges, os liberais do Partido Liberal desempenhavam um papel universalista. Eram retóricos, desligados do contexto de uma sociedade rural atrasada, sonhavam e golpeavam os conservadores às reformas que levassem o Brasil para um ideal de país que desejavam. Logo, não podiam ou não queriam enxergar a realidade que era a eficiência e o domínio dos conservadores. A contradição minava as bases dessa sociedade, ia contra seus foros de culta, civilizada e liberal. Ninguém defendia a escravidão, mas também não se tomava providência para extingui-la. Até a década de 1860 há um silêncio em torno do tema¹⁷³.

Para entender a articulação da ideologia liberal com a prática escravista, Alfredo Bossi mostra que é preciso refletir sobre os modos de pensar dominante da classe política brasileira que se impôs nos anos seguidos a 1808, as quais trabalhou pela consolidação do novo Império entre 1831 e 1860 aproximadamente. O conceito de ideologia é um dos mais complexos e amplos da filosofia e ciências humanas. Para o autor, a “ideologia compõe retoricamente algumas motivações particulares e as dá como necessidades gerais. Nos seus discursos, o interesse e as vontades exprimem-se, ou *traem-se*, sob a forma de algum princípio abstrato ou

¹⁷³ MACEDO. Ubiratan Borges de. *A Ideia de Liberdade no Século XIX : O Caso Brasileiro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro : Expressão e Cultura, 1998

alguma razão de força maior”¹⁷⁴. Nesse estudo é claro as nuances existentes e, tomando como base o discurso dos liberais do Partido Liberal, percebemos que o mesmo não foi homogêneo, nem contínuo, em sua totalidade pela causa abolicionista, assim como muitos homens daquela época, alguns correligionários desse partido, só vieram a aderir à causa servil quando de sua irreversibilidade.

Os discursos ecoados nas obras “*O Abolicionismo*” de Joaquim Nabuco e “*A Igreja, o Clero e a Escravidão*” de Anselmo da Fonseca legavam para si e para seu partido o dogma de herdeiros da liberdade. Quando criticam a Igreja Católica dizem que esta, diferente de toda a sociedade da época, não adere à causa abolicionista. Uma crítica repetida por anos pela historiografia balizada nessas duas obras. Entretanto, devemos analisar as críticas à Igreja Católica como uma instituição ligada ao Estado e ao seu tempo. Um tempo onde a escravidão era legalmente aceita pela sociedade e pelos seus homens. Onde nem mesmo o próprio partido ao qual pertencia Nabuco e Anselmo aderira totalmente à causa abolicionista. Com isso, o objetivo deste capítulo é demonstrar que esta crítica feita no século XIX à Igreja institucionalmente, como omissa na campanha abolicionista e apoiadora do regime escravista deve ser relativizada.

3.1. IDEOLOGIA LIBERAL

Durante o século XVIII, a aristocracia européia fez de tudo para popularizar argumentos que logo seriam usados em defesa da escravidão colonial. E sua poderosa contra-ofensiva para proteger e estender seus antigos privilégios foi justificada por apelos à liberdades tradicionais, aos direitos constitucionais e às virtudes do governo independente¹⁷⁵.

O liberalismo que atuou no Brasil foi um liberalismo escravocrata. As bases do pensamento liberal encontram-se em pensadores do Iluminismo. Estes que começaram a questionar os direitos e privilégios do Antigo Regime e defendiam os direitos naturais do homem. Filósofos famosos que estabeleceram o pensamento social futuro eram grandes

¹⁷⁴ BOSSI, Alfredo. A escravidão entre dois liberalismos. *Estud. av.* [online]. 1988, vol.2, n.3, pp. 4-39. ISSN 1806-9592. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141988000300002>.

¹⁷⁵ DAVIS, David Brion. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001. p. 438

críticos do sistema absolutista que produzia, segundo eles, as injustiças sociais da época. Entretanto, esses mesmos filósofos também sancionaram a escravidão humana. Muitos pensadores como Hobbes e Locke conciliaram a defesa dos direitos naturais e a crença na lei natural abstrata com uma defesa da escravidão. Ou seja, muitas ideias do Iluminismo podiam facilmente se voltar contra aos apelos abolicionistas. A instituição servil poderia ser justificada pela doutrina da razão suficiente ou ser vista como uma parte da economia natural de forças. Apesar de o Iluminismo ter contestado antigas autoridades constituídas, apresentou, porém, outras para substituí-las¹⁷⁶.

Assim o liberalismo nascia como um conflito entre duas ideias. Afirmando simultaneamente duas teses contrárias: a escravidão como indispensável numa sociedade liberal. Ou, a falta de liberdade para uma grande camada da população numa sociedade que se lançava libertadora das antigas tradições. No Brasil desde o período pós-colonial até o fim do Império, o liberalismo representado pelo Partido Liberal acompanhou a evolução interna de dois grupos diferentes, a saber, os conservadores e os moderados. O primeiro grupo ligado as oligarquias mais antigas do açúcar nordestino e as mais novas do café do Vale do Paraíba, a empresas exportadoras, traficante negreiros, parlamentares e militares. O segundo, no qual Joaquim Nabuco se identificava, propunham ideias mais progressista como a federalização e abolição da escravatura. Porém, quando da ação totalizante do partido, as divisões internas eram deixadas de lado. E no que se refere a noção de liberdade, o partido em sua maioria seguia a ideia de liberdade parcial e seletiva¹⁷⁷.

O liberalismo brasileiro se consolidava a cada vitória alcançada pela burguesia rural. Na busca pelos interesses das oligarquias agroexportadoras estava a liberdade, o que para eles foi conquistado em 1808 com a abertura dos portos brasileiros a outros países e não somente a metrópole portuguesa. Logo, os liberais e seus apoiadores, os barões das oligarquias do café e do açúcar, conquistaram para si a liberdade de produzir, de comercializar e de representar-se na política nacional. Era um liberalismo funcional que buscava alcançar os interesses de uma elite economicamente forte que se estabelecia. Entretanto, esta abertura econômica que os possibilitava comercializar com as nações amigas, não mudou a composição do trabalho no país, pois a mão de obra continuava sendo escrava. Ou seja, o liberalismo econômico não produzia por iniciativa própria a liberdade social e política de todos.

¹⁷⁶ Idem, p. 447.

¹⁷⁷ BOSSI, Alfredo. Op. Cit.

Para nos ajudar a entender essa elite que busca se consolidar econômica e politicamente, Alfredo Bossi propõe alguns significados para os liberais no Brasil do século XIX:

Liberal, para a nossa classe dominante até meados do século XIX, pôde significar conservador das liberdades, conquistadas em 1808, de produzir, vender e comprar. Liberal pôde, então significar conservador da liberdade, alcançada em 1822, de representar-se politicamente; ou em outros termos, ter o direito de eleger e de ser eleito na categoria de cidadão qualificado. Liberal pôde, então significar conservador da liberdade de submeter o trabalho escravo mediante coação jurídica. Liberal pôde, enfim, significar capaz de adquirir novas terras em regime de livre concorrência, alterando assim o estatuto fundiário da Colônia no espírito capitalista da Lei de Terras de 1850¹⁷⁸.

Aqueles políticos brasileiros usaram o termo liberalismo em causa própria. Para diminuir o poder do Rei e aumentar os seus. Os interesses das classes subalternas não se refletiam em suas aspirações. Na Europa não era diferente. Eric Hobsbawm diz que o liberalismo e a democracia estavam mais para adversários e que o famoso grito de guerra da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – expressava melhor uma contradição do que uma combinação, onde a espoliação do novo proletariado estruturava a política utilitária inglesa¹⁷⁹. Tanto no Brasil como no Velho Mundo, uma elite política-econômica se (re)apropriou do nome liberal.

Este liberalismo à inglesa que existiu no Brasil foi necessário para que a classe economicamente dominante assumisse o papel que buscavam como grupos dirigentes. Esse era o objetivo do liberalismo oligárquico brasileiro. Seguindo nessa pauta liberal havia a busca pelo federalismo e a crítica ao poder centralizador do Imperador que deixava de lado os grupos de outras regiões. Estes queriam seus interesses alinhados com os do país. As oligarquias mais novas do café do Vale do Paraíba são exemplos desses grupos.

A busca pela descentralização do poder é percebida nas falas de Joaquim Nabuco na câmara dos deputados. Estas chegam à província paraense e foram divulgadas pelos jornais, como o *Diário do Gram-Pará*. O deputado pelo Partido Liberal, na sessão do dia 14 de setembro de 1885 propõe a federação monárquica para o Brasil. Neste pronunciamento

¹⁷⁸ Idem, p. 08

¹⁷⁹ HOBBSAWM, Eric. A Era das Revoluções. Europa. 1780-1848. 5ª Ed. Rio, Paz e Terra, 1986. P. 262.

também, Nabuco compara o projeto federalista ao projeto de libertação dos escravos e diz que o primeiro projeto encontraria nas províncias mais apoio e adesão do que o segundo projeto que propunha a liberdade para os cativos.

A Monarchia Federativa

O sr. Joaquim Nabuco vem propor a federação monarchica do Brazil. O Seu projecto é o mesmo que a camara mandou para o senado em 1831, cujo art. 1º lê e diz que foi d'esse projecto que nasceu o acto adicional.

(...)

Pelo silêncio que até hoje vem reinado em torno d'essa ideia, podia-se supor que ella tinha morrido; porém o écho [eco] que ella agora vai despertar nas províncias há de encontrar mais sympantia do que encontrou a ideia da redempção de uma raça escravizada.

A federação é a ideia que illumina o mundo, e se no Brazil ficou abafada no berço, foi isso devido a forma de governo que se adoptou. A federação é encontrada em todo o metamorphismo brasileiro, e foram necessários 45 annos d'este reinado para fazel-a desaparecer.

(...)

Os liberaes entendem que é occasião de voltar aos tempos antigos, e o orador, identificado com o abolicionismo, pensa que deve começar esta outra propaganda que estimula a propaganda abolicionista.

O Brazil antes da independência cresceu muito mais rapidamente do que depois, porque o seu movimento ficou entorpecido quando as capitánias fundiram-se nas províncias. É preciso agora que estas gyrem sobre os próprios eixos; e este movimento pensa que só a federação póde imprimirlhes.

Expõe as razões que tem para propôr a federação, e diz que basta olhar para o *mappa mundi* para reconhecer a impossibilidade da centralisação administrativa no Brazil; ainda que aqui houvesse os telegraphos, as estradas de ferro e a navegação fluvial que há nos Estados Unidos, a extenção do Brazil é tal, que essa concentração seria impossível!

(...)

Tratando da grande extenção das províncias e da distância em que se acham da corte, trata de demonstrar que da centralisação resulta a decadência em que vão. Referindo-se ao Amazonas e ao Pará, lê o que diz a respeito o naturalista Agassiz, que vem em apoio da sua opinião. Recorda que já teve

ocasião de combater um contracto que dava a diversos indivíduos terras do Xingú, porque isso não era mais do que a confirmação de que procedíamos como no tempo colonial com os donatários.

Só a ideia romântica do patriotismo póde fazer com que o Pará pense que é governado de modo diverso do que foi no tempo colonial. É governado por um governo de fora, que sabe tanto do que lá se passa como sabia outr'ora o governo de Lisboa.

Basta considerar o tempo que é preciso gastar para lá chegar, para comprehender-se a demora que deve haver na solução de questões de certa ordem. O Rio Grande do Sul pela sua posição especial precisa de leis próprias que concorram para o seu desenvolvimento, e não póde ser governado de cá.

Não há província, por mais pobre e mais compromettida que esteja que não tenha interesse na federação. (...)

Levanta a bandeira da abolição e da federação, certo de que há de triumphar porque o coração do paiz é essencialemnte liberal e democrático.

Ass. Joaquim Nabuco, Joaquim Tavares, João Dantas Filho entre outros deputados¹⁸⁰.

Ao criticar o governo e defender suas propostas, Nabuco e seus correligionários liberais que também assinaram, falam como se estivessem representando os interesses do Brasil e das demais províncias que poderiam estar sendo alijadas do poder central, tanto pela distância como pela forma de governar, tal qual o Pará, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Nesse sentido, posicionando-se desta forma, Joaquim Nabuco utiliza em seu discurso um o mecanismo ideológico de fazer dos seus interesses particulares necessidades gerais do país.

No dia 21 de setembro do mesmo ano, dias após o pronunciamento acima, a *Revista do Sul* publicava em sua coluna “Revista Política”, outro discurso de Joaquim Nabuco na câmara dos deputados a favor novamente da federação monárquica. E desta vez mostrando adesão e apoio de outros colegas a seu projeto, como Quintino Bocaiúva, Campos Salles e Prudente de Moraes.

(...) O sr Nabuco annunciou na camara a sua nova bandeira da federação, e o sr. anfrisio Fialho vai publicar o *Constituinte*, olho que advogará o mesmo principio. Há dias realisou-se uma reunião republicana no escriptorio da

¹⁸⁰ *Diário do Gram-Pará*. Belém do Pará 8 de outubro de 1885. Anno 34. Nº 228. P. 01

Gazeta da Tarde, que foi muito concorrida. A ella assistiram os srs. Campos Salles, Prudente de Moraes e Quintino Bocayuva¹⁸¹.

É verdade que o liberalismo brasileiro sofre uma mudança mais progressista a partir da década de 1870 com a crise de 1868. È um liberalismo que vai a busca de um programa de reformas mais amplas, deixando de ser apenas representantes dos interesses oligárquicos. Nas últimas décadas do Império, circulavam pelo Partido Liberal tendências à reforma confiantes no trabalho livre. Todavia, não havia unanimidade no partido sobre esse assunto, havendo resistências internas conservadoras, e até escravistas. Demonstrando o conjunto bastante híbrido que foi o Partido Liberal até a abolição completa em 1888¹⁸².

A ideologia liberal apresentada após a Revolução Francesa, chamada de “liberalismo romântico” por Ubiratan Borges, era antes de tudo político e filosófico. Sua origem era acompanhada pelo capitalismo ou liberalismo econômico, mas não se identificavam. Seu princípio básico era o valor supremo da liberdade. Defendendo a liberdade política entendida como a defesa de um regime constitucional. Onde um governo, com separação de poderes e pluripartidário, consagrado através do voto popular, com objetivo de garantir os direitos ou liberdades individuais. Neste regime o Estado de Direito é consagrado. Segundo Macedo, a liberdade para a política externa se confundia com o princípio das nacionalidades, isto é, liberdade para cada nacionalidade constituir seu próprio Estado nacional¹⁸³.

O liberalismo social interno defendia a liberdade de ensino, liberdade para o Estado ensinar, uma vez que no Antigo Regime a educação estava a cargo da Igreja Católica. Seu dogma básico era a liberdade de consciência e nessa função os liberais defendiam a separação entre Estado e Igreja, com todas as suas consequências como a secularização dos cemitérios e registros civis públicos, a adoção do casamento civil e a igualdade jurídica por motivos de religião. Essas liberdades todas eram defendidas sob o nome genérico de liberdade. Era o que os seus adversários chamavam de ‘liberdade abstrata’ do liberalismo¹⁸⁴.

Com a emergência de valores liberais mais amplos, acompanhados do desenvolvimento do capitalismo industrial, da demanda internacional, da existência de um mercado interno, da expansão agroexportadora e do desenvolvimento de um polo urbano no sudeste, os liberais inauguram seus argumentos de contraposições na busca pela sanção de

¹⁸¹ Idem. p. 02. *Correspondência particular do Diario do Gram-Pará*. REVISTA DO SUL. Revista Política. Rio de Janeiro, 21 de setembro de 1885.

¹⁸² BOSSI. *Op. Cit.*

¹⁸³ MACEDO. *Op. Cit.* P. 52.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 53

seus projetos. Começam a contrapor ideias como *campo* e *cidade*, mostrando o campo como atrasado e a cidade como progresso, *civilização* ou *escravidão*, bem como *modernidade* e *arcaísmo*. Seguem o movimento da época, onde a opção pelo discurso do *moderno*, do *progresso*, do *desenvolvimento* estava em voga.

Nesses meandros político-sociais surge uma elite política e intelectual que almejava ser notada e atendida. Uma elite que legava para si a missão “desinteressada” de reforma civilizadora. Construindo a ideia de oposição entre *escravidão* e *civilização*. Ou seja, a *escravidão* começava a ser vista como insustentável politicamente para os moldes europeus de uma sociedade oitocentista que buscavam. E nessa discussão política, não demorou em fazer-se outra oposição, esta, onde a Igreja Católica era vista como defensora da *escravidão*, logo contrária à abolição e conseqüentemente a reforma civilizadora. Com isso, na busca pelo poder político e pela concretude de seu projeto de libertação imediata dos escravos, e por mais “liberdades” adquiridas com a separação da Igreja do Estado, os liberais fundamentam uma crítica moral a Igreja, como defensora do *escravismo*. O seu papel como religião oficial do Estado, era vista como uma herança ruim do Antigo Regime que a tornava uma barreira para o progresso social almejado pelos liberais. Portanto, quando os abolicionistas do Partido Liberal criticavam e culpavam a Igreja Católica pela continuidade da *escravidão*, em muito, era para mascarar os verdadeiros interesses de uma elite política que buscava se firmar e reafirmar num cenário de disputas pelo poder.

No meio dessa elite política brasileira analiso dois intelectuais, que tiveram grande projeção nacional dentro das discussões em torno da *escravidão* brasileira. São eles: Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca. Onde, para além de simples propagandistas da causa abolicionista, esses intelectuais foram líderes que marcaram e delineararam com seus ideais, o movimento abolicionista brasileiro. Ou melhor, tornaram-se verdadeiros ideólogos desse movimento, deixando um legado que, após mais de um século de suas escritas, suas memórias ainda são confundidas e tomadas como fatos históricos daquele período.

Esses autores são expoentes de uma ideologia predominante na historiografia brasileira. A que trata sobre a contribuição ou a participação que Igreja Católica possa ter tido na manutenção da instituição servil africana no Brasil e no seu processo de abolição. Estes ideólogos, muitas vezes são tomados, posso dizer, de forma romântica por historiadores atuais, que vêem neles, cidadãos nobres, verdadeiros filantropos da causa abolicionista, que lutaram desinteressadamente contra os algozes dos pobres e miseráveis escravos africanos. Neste sentido, Nabuco e Anselmo da Fonseca tecem críticas a Igreja católica e seus representantes baseados em argumentos de incompatibilidade da *escravidão* com o

cristianismo, de uma moral civilizadora que esta instituição religiosa parecia ser contra. Com isso, vão formando uma memória ideológica que vai aos poucos se tornando predominante.

3.2 A CRÍTICA LIBERAL ABOLICIONISTA À IGREJA

Escritores do século XIX tendiam a exagerar a oposição histórica entre a escravidão e o cristianismo, (...) e a ler a história como uma luta entre os filhos da luz e os filhos das trevas (...).¹⁸⁵

A crítica liberal abolicionista estava direcionada ao escravismo e sua relação com a Igreja Católica, considerando tal instituição servil como característica de uma sociedade atrasada e sem desenvolvimento, cuja associação direta era tecida em relação ao movimento do catolicismo romanizado. Segundo as críticas liberais à Igreja, esta era partidária da escravidão, haja vista por não se engajar na causa abolicionista de libertação dos escravos. Esta teve como uns de seus maiores propagandistas Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca, ambos líderes ideológicos na luta contra o poder da Igreja Católica.

No ano de 1887 é lançado pela “Imprensa e Econômica” a obra *A Escravidão, o Clero e o Abolicionismo* de Luís Anselmo da Fonseca¹⁸⁶, onde aborda, em suas quase 700 páginas, a maneira indiferente e pacífica com que a Igreja aceitava a escravidão, utilizando-se dela e nada fazendo para que fosse abolida do nosso país. Anos antes, em 1883, foi a vez de Joaquim Nabuco com seu livro *O Abolicionismo*¹⁸⁷, impresso pela tipografia de Abraham Kingdon & Co - Londres, que comungava da mesma visão de Anselmo da Fonseca, quanto sua crítica a Igreja. Estas obras foram protagonistas nas discussões que se espalhavam por todo o país sobre o processo de emancipação dos escravos, bem como a participação da Igreja Católica nele. Elas serviram também de base ideológica para engrossar os debates sobre a separação entre Estado e Igreja. Pois, em um Estado que se queria moderno, liderado por um grupo de liberais, não poderia está atrelado a uma religião arcaica e que, segundo esses pensadores,

¹⁸⁵ DAVIS, David Brion. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001. p. 41

¹⁸⁶ FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

¹⁸⁷ A referida obra ganharia várias edições desde sua primeira publicação, sendo publicada em 2003 pela Senado Federal. Cf.: NABUCO, Joaquim, 1849-1910. *O Abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

defendiam uma instituição tão degradante como a escravidão. Nesse sentido, procuro demonstrar que tais obras, de Nabuco e Anselmo da Fonseca, foram tomadas como *discurso ideológico*. Ou seja, suas visões dos acontecimentos no final do século XIX, são tratadas, não como testemunhas, mas como verdadeiros “raios-x” de sua época e de todo o processo abolicionista, bem como sua relação de contestação liberal com a Igreja Católica romanizadora no Brasil.

(...) todo fenômeno social é suscetível de ser lido em relação ao ideológico e em relação ao poder, não resta dúvida de que as práticas escravistas são também manifestações ideológicas¹⁸⁸

A opção por esse viés de análise nos leva a fazer duas considerações essenciais. Primeiro, adotar a “noção de *discurso* na análise dos textos, o que implica em *não considerá-los como transparentes*”. Segundo, “refletir sobre o *discurso* significa examinar todas as condições que presidem a sua elaboração: *as condições de produção*, que remetem às determinações sociais, intelectuais e literárias explicativas de sua construção; *as condições de circulação* vinculadas aos meios de que dispõe o discurso para transitar na sociedade; *as condições de reconhecimento*, ou seja, as possibilidades que as idéias do discurso têm de tocar a idéias da ordem social, modificando-a ou não, conforme as estruturas de poder vigentes na mesma sociedade”.¹⁸⁹

Nesse, sentido Jurandir Malerba traz reflexões e análises sobre a *teoria e história da historiografia*. E discussões entre alguns historiadores e filósofos como Rüsen, Croce, Ricoeur e Carbonell, na tentativa de definir um conceito para historiografia e a função da teoria da história nesta. Já que tomamos, ao mesmo tempo, como objeto e fonte a obras importantes para a historiografia da escravidão, representadas por Nabuco e Anselmo da Fonseca. Portanto, em seu texto Malerba faz uso da definição de uma proposição de método para a historiografia de Charles Olivier Carbonell, onde esta é tomada como um “produto da história, revelando com clareza a sociedade que a gerou”¹⁹⁰:

¹⁸⁸VERÓN. E. A produção do sentido. São Paulo, Cutrix/ USP, 1981, p.192. Apud: VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p.17

¹⁸⁹VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.p. 18.

¹⁹⁰MALERBA, Jurandir (org.). *A História Escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. p.21

O que é historiografia? Nada mais que a história do discurso - um discurso escrito e que se afirma verdadeiro – que os homens têm sustentado sobre o seu passado. É que a historiografia é o melhor testemunho que podemos ter sobre as culturas desaparecidas, inclusive sobre a nossa (...).¹⁹¹

A partir das considerações feitas acima é que podemos pensar em trabalhar com a noção de discurso na análise das obras de Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca, enquanto versão ideológica liberal. Como fez José Maia Bezerra Neto, que partindo das produções de Nabuco, procura em seu estudo sobre o movimento abolicionista e os embates em torno da construção de uma memória que se queria sobre o mesmo afirmar que foi a partir de obras como *O Abolicionismo* e a *Minha Formação* que Nabuco construiu a sua memória histórica do movimento abolicionista”¹⁹². Segundo Bezerra Neto, a obra *O Abolicionismo* acabou por consolidar a maneira pela qual os abolicionistas comungavam de visões parecidas como as de Nabuco, “queriam ser lembrados, bem como a forma pela qual desejavam que a escravidão e o abolicionismo fossem guardados na lembrança das gerações futuras.” Ou seja, Bezerra Neto afirma que com as produções de Joaquim Nabuco ocorreu uma “cristalização de uma memória possível do abolicionismo como se fosse a memória deste, diria mais, transformaram esta memória em história do movimento abolicionista.” Pois, até o início 1980 a historiografia da escravidão produzida no Brasil, em sua maioria praticamente, compreendia o escravismo e a processo abolicionista através das perspectivas e visões fornecidas por Nabuco.¹⁹³ Ou seja, a escravidão ainda não tinha chegado a seu fim e Joaquim Nabuco já escrevera “O Abolicionismo”, muito como uma forma de propaganda política para a libertação dos escravos e legando para si a figura de porta-voz desse processo.

3.4. JOAQUIM NABUCO E O *IN PLURIMIS*

¹⁹¹CARBONELL, Charles Olivier. *Historiografia*. trad. Pedro Jordão, Lisboa, Teorema, 1987. Apud. MALERBA, Jurandir. *Op. cit.*, p.21

¹⁹² BEZERRA NETO, J.M. O doce Treze de Maio. O abolicionismo e as visões da Cabanagem, Grão-Pará – Século XIX. In: FREITAS NEVES, F. A. & PINTO LIMA, M. R. (Org.). *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu/ Belém, 2002, p. 347

¹⁹³Ibidem, p. 344

Eu tinha sempre lastimando a neutralidade do clero perante a escravidão, o indiferentismo do seu contato com ela... Para o fim, porém, a voz dos bispos se fez ouvir em um momento de inspiração¹⁹⁴.

Joaquim Nabuco teoriza a história do Império à luz da sua prática abolicionista. Segundo ele, suas influências para defender a causa dos cativos veio de seu pai, o senador José Tomás Nabuco de Araújo Filho, quando de suas inquietudes sobre a escravidão, pelos idos de 1868 a 1871, Nabuco lhe traduzia documento do Anti-Slavery Report¹⁹⁵. Como se o surgimento nele pelo interesse da causa abolicionista coincidiu com o aumento dos movimentos pela libertação dos escravos em todo país. Fazendo da sua memória, a memória do movimento abolicionista e dos anos finais do século XIX.

Quanto a sua crítica da participação da Igreja Católica na abolição, não foi diferente, pois a memória abolicionista desse liberal pernambucano foi transformada em explicação histórica daquele momento, como por exemplo, o trecho abaixo retirado de *O Abolicionismo* que foi tomado como verdade histórica sobre o tema e imortalizado na escrita de muitos historiadores até os dias atuais. Joaquim Nabuco fundamenta uma crítica moral e política à Igreja Católica na tentativa de alcançar uma adesão da opinião pública para legitimar e sustentar seu movimento antiescravista. Com isso, acusou a Igreja de não formar entre seus fiéis o sentimento de incômodo com a escravidão, dizendo que a relação dos clérigos com os escravos era de indiferentismo:

Em outros países, a propaganda da emancipação foi um movimento religioso, pregado do púlpito, sustentado com fervor pelas diferentes igrejas e comunhões religiosas. Entre nós, o movimento abolicionista nada deve infelizmente, à Igreja do Estado; pelo contrário, a posse de homens e mulheres pelos conventos e por todo o clero secular desmoralizou inteiramente o sentimento religioso de senhores e escravos. No sacerdote, estes não viam se não um homem que os podia comprar, e aqueles a última pessoa que se lembraria de acusá-los. A deserção, pelo nosso clero, do posto que o Evangelho lhe marcou foi a mais vergonhosa possível: ninguém o viu tomar a parte dos escravos, fazer uso da religião para suavizar-lhes o cativo, e para dizer a verdade moral aos senhores. Nenhum padre tentou,

¹⁹⁴ NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Senado Federal. 1957, In. Domínio Público: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/sf000052.pdfm> p. 92.

¹⁹⁵ NABUCO, Joaquim. *Op. Cit.* 1957, p. 11.

nunca, impedir um leilão de escravos, nem condenou o regime religioso das senzalas. A Igreja católica, apesar do seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação.¹⁹⁶

É perceptível também em sua obra, o discurso que estava em voga na segunda metade do *Dezenove*. Acerca da relação que se fazia da Igreja, do pensamento religioso com o atraso, à superstição, o antiquado e a ignorância em comparação ao pensamento liberal que buscava a troca do trabalho escravo pelo trabalho livre, o progresso, a modernidade, o pragmatismo, o evolucionismo, a civilidade, advindos e influenciados por um ideal europeu de sociedade civilizada contrária as influências ideológicas do clero, que vinha da Reforma Romanizadora. Segundo Nabuco, o clero no Brasil, não se mobilizou para libertar os escravos, tirando o caráter religioso e filantrópico que o processo abolicionista poderia ter tido neste país. Justificando, com isso, que tal processo foi um movimento estritamente político, onde as lutas pela sorte do escravo eram travadas somente nos seios do discurso parlamentar de direito, no qual o clero cioso ficava de fora.

Se o que dá força ao abolicionismo não é principalmente o sentimento religioso, o qual não é a alavanca de progresso que poderia ser, por ter sido desnaturado pelo próprio clero, também não é o espírito de caridade ou filantropia. (...) A guerra contra a escravidão foi, na Inglaterra, um movimento religioso e filantrópico, determinado por sentimentos que nada tinham de político, senão no sentido em que se pode chamar política à moral social do Evangelho. No Brasil, porém, o abolicionismo é antes de tudo um movimento político, para o qual sem dúvida, poderosamente concorre o interesse pelos escravos e a compaixão pela sua sorte, mas que nasce de um pensamento diverso: o de reconstruir o Brasil sobre o trabalho livre e a união das raças na liberdade.¹⁹⁷

Entretanto, em sua obra *Minha Formação*, Joaquim Nabuco reconhece a importância e o poder que a adesão oficial da Igreja Católica, através de seu Sumo Pontífice, poderia ser decisiva para o sucesso do movimento abolicionista. Por isso, vai à Roma para pedir ao Papa

¹⁹⁶ NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. [1883]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. p. 38

¹⁹⁷ Idem

Leão XIII que se manifeste abertamente ao clero e a população do Brasil em prol da libertação dos escravos.

Por ocasião do jubileu sacerdotal de Leão XIII, eles publicaram, quase todos, pastorais convidando os seus diocesanos a oferecer como dádiva ao santo padre cartas de liberdade. Esse apelo dos prelados oferecia uma oportunidade ao Partido Abolicionista de pedir ao soberano pontífice a sua intervenção em favor dos escravos, e eu resolvi aproveitá-la¹⁹⁸.

Roma, 10 de fevereiro de 1888, o Papa Leão XIII recebe em audiência amistosa o líder abolicionista brasileiro Joaquim Nabuco. Este apela ao Pontífice católico que fale em favor dos escravos, pois a importância de tal ato seria incalculável na luta pela liberdade tanto no Brasil como no restante do mundo onde existisse escravidão. E que suas palavras tocariam o espírito religioso da Princesa Regente e das outras camadas da população que ainda não aderiram ao movimento abolicionista.

A palavra de Vossa Santidade exerceria a maior influência no ânimo do governo e da pequena parte do país que não quer ainda acompanhar o movimento nacional. Nós esperamos que Vossa Santidade diga uma palavra que prenda a consciência de todos os verdadeiros católicos¹⁹⁹.

E o Papa respondeu positivamente aos apelos de Nabuco, dizendo que iria falar contra a escravidão. Pois, esta instituição estava condenada pela Igreja e já deveria há muito ter acabado. E nesse mesmo dia, Joaquim Nabuco escreve para o jornal *O País*, do Rio de Janeiro dizendo que o Papa falaria a favor da abolição. Essa notícia reforçou o movimento abolicionista que logo se prepara para a chegada das falas de Leão XIII.

Em 5 de maio de 1888, o Papa Leão XIII escreve a Encíclica *In Plurimis*. Esta foi um dos elementos diplomáticos importantes, dentro do esforço internacional para acabar com a escravidão, decisiva para por fim a instituição servil no Brasil e no resto do mundo. E as honras que do Brasil foram dedicadas, em homenagens ao seu quinquagésimo aniversário sacerdotal, lhe deixaram muito sensibilizado entre as demais homenagens recebidas de todo mundo.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 92.

¹⁹⁹ Idem, p. 95.

Em meio às muitas e grandes demonstrações de afeto que a partir de quase todos os povos da terra têm vindo até nós, e ainda estão chegando a nós, em congratulação sobre a realização do quinquagésimo aniversário do nosso sacerdócio, há um que nos move em uma maneira muito especial. Queremos dizer um que vem do Brasil, onde, na ocasião deste evento feliz, um grande número de pessoas que naquele vasto império gemido sob o jugo da escravidão, foram legalmente postos em liberdade. E este trabalho, tão cheio do espírito de misericórdia cristã, tem sido oferecido em cooperação com o clero²⁰⁰.

Nesta encíclica foram apresentados os horrores da escravidão e uma defesa da participação da Igreja no combate aos males do cativeiro. Além disso, foi realizado um pedido pela abolição da escravidão no Brasil. Com isso, a questão servil mobilizou todo o clero ultramontano que tinha como referência as palavras do Papa, se o próprio Santo Padre manifestou o seu espírito a favor da liberdade dos escravos, os prelados brasileiros não ficariam de fora²⁰¹.

(...) é mais adequado que os homens pela concessão de alforria devam restaurar a liberdade em que eles nasceram àqueles a quem a natureza foram enviados livres para o mundo, mas que foram condenados ao jugo da escravidão pela lei das nações. (...) ²⁰²

Na presença de tanto sofrimento, a condição de escravidão, em que uma parte considerável da grande família humana tem sido afundada na miséria e aflição agora por muitos séculos (...) ²⁰³

²⁰⁰ PAPA LEÃO XIII. In *Plurimis*. Abolição da escravidão. Aos veneráveis bispos do Brasil, 05 de maio de 1888. In: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html. Original: **IN PLURIMIS**. LETTERA ENCICLICA DI SUA SANTITÀ LEONE PP. XIII.

“Fra le numerose e principali dimostrazioni d’affetto che quasi tutte le nazioni Ci hanno rivolto e ogni giorno Ci rivolgono per congratularsi con Noi del cinquantesimo anno di sacerdozio felicemente raggiunto, una in particolare, proveniente dal Brasile, Ci commuove: in omaggio a questo faustissimo evento sono stati restituiti a libertà molti di coloro che nei vastissimi territori di codesto impero gemono sotto il giogo della schiavitù. Infatti tale opera, ispirata alla misericordia cristiana, dovuta a uomini e a donne caritatevoli che collaborano con il clero”.

²⁰¹ PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. Dissertação de mestrado. UFF, 2011, p. 29.

²⁰² PAPA LEÃO XIII. In *Plurimis*. Abolição da escravidão. Aos veneráveis bispos do Brasil, 05 de maio de 1888, op. cit., n. 1. Conf. “Si agisce in modo benefico e con beneficio del liberatore se vengono restituiti alla libertà in cui nacquero gli uomini che la natura originariamente creò liberi e che il diritto delle genti sottopose al giogo della schiavitù (...)”.

²⁰³ Idem. Conf. “Ora, fra tante miserie, è da deplorare duramente la schiavitù a cui da molti secoli è sottoposta una parte non esigua della famiglia umana, riversa nello squallore e nella lordura(...)

Nunca que os homens devem exercer um domínio sobre seus semelhantes.(...) ²⁰⁴

Uma multidão de escravos era considerada apenas como muitos bens móveis e não como pessoas, mas como coisas. Eles eram considerados fora da esfera da lei, e, mesmo sem a pretensão de reter e aproveitar a vida. "Os escravos estão no poder de seus senhores, e este poder é derivado da lei das nações, pois descobrimos que entre todas as nações os mestres têm o poder de vida e morte sobre seus escravos, e tudo o que um escravo ganha pertence ao seu mestre." Devido a este estado de confusão moral, tornou-se legal para os homens vender seus escravos, dar-lhes em troca, eliminá-los segundo sua vontade, para batê-los, matá-los, para maltratá-los forçando-os a servir para a gratificação de más paixões e superstições cruéis; (...) ²⁰⁵

O cuidado da igreja foi estendido a proteção dos escravos, e sem interrupção tende cuidadosamente para um objeto, que eles devem finalizar sendo restaurados para a amizade, que devem graciosamente ser conduzidas para o eterno bem estar (...) ²⁰⁶

Também na encíclica *In Plurimis*, o Sumo Pontífice Leão XIII, além de realizar uma análise precisa do sistema escravocrata, defende a participação da Igreja, no processo para a libertação dos negros ao longo de diferentes anos. A atuação de vários clérigos, desde sacerdotes e bispos até pontífices na causa pela liberdade dos cativos é demonstrada em sua carta.

Para além disso, o romano Pontifício, que sempre atuou, como a história verdadeiramente relata, como o protetor dos fracos e necessitados oprimidos, fez o seu melhor pelos escravos. São Gregório fez libertações quantas foram possíveis, e no conselho romano de 597 designou para receberem sua liberdade que estavam ansiosos para entrar no estado monárquico. (...) ²⁰⁷

²⁰⁴ non già che dominasse sugli uomini suoi simili”.

²⁰⁵ Idem, Conf. “e quel dominio era così superbo e malvagio che le turbe degli schiavi erano considerate soltanto dei beni, non persone ma cose, prive di ogni diritto, e senza alcuna facoltà di conservare e godere la vita. "Gli schiavi soggiacciono al potere dei padroni e questo potere è materia di diritto delle genti; infatti possiamo constatare che, presso tutte le genti, appartiene parimenti ai padroni il diritto di vita e di morte sugli schiavi, e che tutto ciò che è realizzato dallo schiavo appartiene al padrone”.

²⁰⁶ Idem, Conf. “Aumentava la sollecitudine della Chiesa nella tutela degli schiavi e, senza tralasciare alcuna occasione, tendeva cautamente a restituirli finalmente a libertà: ciò avrebbe assai giovato anche alla loro eterna salute”.

²⁰⁷ Idem, Conf. “Moltissimo fecero per gli schiavi i Pontefici romani, davvero memorabili come difensori dei deboli e vindici degli oppressi. San Gregorio Magno ne mise in libertà quanti più poté, e nel concilio romano dell'anno 597 volle che fosse concessa la libertà a coloro che avevano deciso di dedicarsi alla vita monástica”.

Há tantas outras boas adições da igreja no mesmo tema. Para ela, é verdade, estava acostumada pelas penas severas por defender escravos da selvageria e das cruéis punições dos seus senhores. Aqueles cujo a mão da violência restou, estava acostumado a abrir seus templos sagrados como lugares de refugio para receber o homem livre na sua boa fé e impedir aqueles por censurar quem teve a audácia por intuitos demoníacos de levar o homem de volta a escravidão. Do mesmo modo a igreja estava mais favoráveis a liberdade dos escravos que por qualquer meio ela manteve como se fosse de si próprio, de acordo com tempo e lugares, quando ela deixar dentre todas deve ser libertados pelos bispos de qualquer tipo de ligação com a escravidão(...) ²⁰⁸

Com a mesma precaução e constância, outros pontífices em um período mais recente, como Urbano VIII, Benedito XIV, e Pio VII, mostraram-se fortes assertivos da liberdade para os índios e negros e para aqueles que não tinham sido instruídos ainda pela fé cristã. Por último, mais a frente, no conselho da confederação de príncipes da Europa, sediada em Viena, chamou suas atenções em comum a este ponto, que o trafico dos negros, ao qual nunca falamos antes, e que agora cessou em muitos lugares, agora foram rigorosamente encaminhadas. Gregorio XVI também censurou severamente esses que negligenciavam os deveres da humanidade e as leis. (...) ²⁰⁹

Uma participação notória da Igreja na causa da libertação dos escravos, no qual Leão XIII cita em sua encíclica, foi Gregório XVI. Este foi um Papa crítico do tráfico negreiro e da escravidão indígena e africana. Quando muitos ainda nem pensavam em se manifestar pela abolição dos escravos, Gregório XVI, lá pelos idos de 1839 lança a Carta Apostólica *In Supremo* ²¹⁰ que já denunciava e criticava o sistema escravocrata e defendia a libertação dos escravos ²¹¹.

²⁰⁸ Idem, Conf. “A questo proposito si aggiungono molti altri meriti della Chiesa. Essa infatti, applicando pene severe, difese sempre gli schiavi dalle ire crudeli e dai lesivi oltraggi dei padroni; aprì i luoghi sacri come rifugio per coloro che erano vessati dalla violenza; accettò come testimoni gli schiavi liberati, e tenne a freno con la minaccia di castighi coloro che osassero con criminosi inganni ridurre in schiavitù un uomo libero. Con sempre maggior favore la Chiesa assecondò la liberazione degli schiavi che in ogni caso, secondo i tempi e i luoghi, considerava suoi fedeli; sia quando stabilì che i Vescovi sciogliessero da ogni vincolo di schiavitù”.

²⁰⁹ Idem, Conf. “Con la stessa sollecitudine e con la stessa costanza, altri Pontefici quali Urbano VIII, Benedetto XIV, Pio VII si dimostrarono strenui difensori della libertà per gli Indiani e per i Negri e per altri non ancora educati alla fede cristiana. Pio VII, inoltre, nel congresso di Vienna dei principi alleati europei, richiamò l’attenzione di tutti anche su quella tratta dei Negri (di cui si è detto) perché fosse radicalmente abolita, come era già stata soppressa in molti luoghi. Anche Gregorio XVI ammonì severamente coloro che disprezzavano la clemenza e le leggi”.

²¹⁰ PAPA GREGÓRIO XVI. *Carta Apostólica In Supremo*. Condenação da escravidão dos indígenas e do comércio dos negros, 03 de dezembro de 1839. In:

A encíclica de Leão XIII foi escrito antes do 13 de maio de 1888, mas só chegou ao seu destino dias depois da abolição da escravidão no Brasil. Pois, o anúncio que Joaquim Nabuco fez ao jornal carioca sobre a tomada de postura do Papa, provocou reações ao gabinete conservador de Cotegipe. Houve um alarme por parte do ministério, pois temiam revoltas e desordem com a chegada da carta ao Brasil. O projeto emancipador que queria uma liberdade lenta e gradual sem maiores conflitos, diferente do que aconteceu no Haiti e nos Estados Unidos, poderia estar ameaçado. E nesse contexto o processo abolicionista seguiu o seu curso cada vez mais veloz. Com isso o governo atrasou a chegada da encíclica no país que chegou dias depois da promulgação da Lei Áurea. Nesse sentido, quando o Papa Leão XIII soube da assinatura desta lei pela princesa imperial regente, cuidou de lhe mostrar seu apreço e carinho, lhe enviando a Rosa de Ouro²¹². É necessário enfatizar a importância da participação oficial do Papa Leão XIII, mesmo nos últimos momentos da escravidão, pois, seu pronunciamento, se não foi decisiva para fim da escravidão no Brasil, ao menos ajudou a adiantar os procedimentos para extingui-la.

Cabe aqui ainda falar sobre o ideário conservador, que atuou eficazmente em todo o período de construção do Brasil como Estado autônomo. Joaquim Nabuco e os liberais do Partido Liberal legavam para si os louros da abolição dos escravos e da formação do Brasil como nação moderna. Tiveram ajuda da imprensa liberal e de suas obras. Entretanto, foi o Partido Conservador o “autor da maioria das medidas abolicionistas, inclusive da derradeira. Comprovando que a diferença entre os dois partidos imperiais era tática e não ideológica. Ambos eram liberais, só com a diferença de que os conservadores eram pragmáticos apegados à terra e muito pouco amigos da retórica”²¹³.

3.3. ANSELMO DA FONSECA E OS JORNAIS DO PARÁ

Outra obra que também trata da participação do clero na escravidão, mas com mais exclusividade e profundidade, é o livro do também liberal pernambucano Anselmo da

http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=in_supremo&lang=br

²¹¹ SANTOS, Ivanaldo. O Papa Leão XIII e a libertação dos escravos no Brasil. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*. Vol. 6, n. 10, jul/dez, 2012, p. 16-24. In. <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/viewFile/13130/9647>

²¹² BEOZZO, José Oscar. “A Igreja na Crise final do Império (1875-1888)”. In: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, Vozes, 1992. Tomo II, 3ª Ed. P.285.

²¹³ MACEDO. Op. Cit. p. 46

Fonseca, *A Escravidão, o Clero e o Abolicionismo*. Este publicado em 1887 e já muito embebido das influências de Nabuco. Anselmo da Fonseca compartilhava da visão “inaugurada” pelo autor de *O Abolicionismo*, o que concluímos que, desde pelo menos o final do século XIX, a tese de Nabuco já havia se tornado explicação histórica para se entender o escravismo e o abolicionismo²¹⁴. E, neste sentido a obra de Anselmo veio para amalgamar e arraigar ainda mais a memória abolicionista liberal dos acontecimentos do final do século XIX, no que tange a visão da Igreja no processo de libertação dos cativos africanos.

Para o autor o clero nunca representou um papel importante no Brasil, nem do ponto vista moral nem do intelectual. Porém, ele não se isenta de reconhecer que em diferentes fases da civilização brasileira houve exceções a essa regra geral, estes eram os que buscavam o progresso social e eram patriotas. Ou seja, segundo Anselmo da Fonseca o Brasil teve padres com grandes ideias de ilustração, civismo, caráter, com ações nobres e obras de alcance e trabalho de valor. Todavia, com o passar do tempo, esse quadro mudou progressivamente. Para o autor, ao contrário de outras classes sociais que tinha melhorado e se elevado pelo trabalho, pela instrução e pelo espírito de progresso “o clero brasileiro tem decaído pela falta de cultura, pela indolencia, pelo indiferentismo moral e sobre tudo pelos máos exemplos que dá, que cada dia vão perdendo suas atenções, considerações que outrora faziam jus,” continua sua crítica moral à Igreja dizendo que;

O clero brasileiro é hoje [1887] geralmente representado por homens vulgares, dotados de pouca instrução, tão ambiciosos como egoistas, frouxos nos costumes e excessivamente amantes da commodidade e do goso. Geralmente são alheios a todas as conquistas do espirito humano, e jazem n’um atrazo intellectual realmente pasmoso²¹⁵.

Ele concorda com Joaquim Nabuco quando de sua fala em “*O Abolicionismo*”, onde critica a posição da Igreja ante a servidão negra e sua indiferença ao abolicionismo, demonstrando que a abolição no Brasil nada deve à Igreja Católica. O que leva Fonseca a comparar a sociedade brasileira daquele período com a sociedade estadunidense. Na visão do autor, a liberdade que se deu nos Estados Unidos foi onde realmente houve a conversão do escravo em cidadão, pois lá tiveram a preocupação de instruí-los, ou seja, após serem libertos recebiam educação, onde a Igreja se responsabilizava. “Foi uma revolução moral e política e a

²¹⁴ BEZERRA NETO, J.M. Op., citp. 345

²¹⁵ FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. p.7

classe social que mais cooperou foi o clero”. Já no Brasil ele questionou o papel do clero brasileiro. “O que tem feito os padres do Brazil? De bem quasi nada; de mal muito”.²¹⁶ Fonseca também deixa claro como o movimento abolicionista brasileiro estava a par dos acontecimentos e pensamentos em voga na Europa, quando disserta sobre as contribuições de pensadores estrangeiros como Angelo Agostini, Luiz Courier e Voltaire, e diz que à eles muito se “deve esta causa da justiça e da civilização”²¹⁷

Com o intuito de confirmar suas idéias apregoadas acima, Fonseca se utiliza dos relatos de Luiz Agassiz²¹⁸ que para ele seriam “a expressão da verdade.” Este discorre acerca dos obstáculos ao progresso do Brasil que atuam sobre a população como uma “molestia moral”. Para ele, umas dessas moléstias é a escravidão negra, que apesar de ter enfraquecido com a Lei do Ventre-Livre de 28 de setembro de 1871, ainda é uma” molestia lenta que consome e destrói o corpo em que se manifesta” Outro mal que atingia o progresso do país, segundo Fonseca, seria o “caracter do clero”, que no Brasil, onde a instrução ainda estava tão ligada a religião do Estado, o clero teria que ser composto de “homens de uma alta moralidade, de individuos affeitos ao estudo e de pensadores. (...) em geral a ignorancia do clero se estende a todas as coisas; sua immoralidade é manifesta, sua influencia extensa e profundamente enraizada”. Entretanto, Fonseca não deixa de fora o comentário de Agassiz quando diz que “sem dúvida há algumas excepções honrosas” de membros do clero que lutavam contra a escravidão, apesar de logo afirmar que foram “em numero excessivamente pequeno para reerguer a dignidade da classe a que pertencem”, porém não deixando de demonstra que não houve uma omissão total e unívoca do clero nas campanhas para o fim da instituição servil²¹⁹.

O que percebemos nas obras de Nabuco e Fonseca é uma forte propaganda de cunho liberal que almejava uma libertação dos escravos por via político-parlamentar restrita a elite política a qual pertenciam. Esta que legava para si o dever de construir uma nação aos moldes do pensamento ilustrado europeu. No qual a escravidão era incompatível. Esta memória que se busca criar sobre o movimento abolicionista é perceptível quando na busca de datas que poderiam ser marcantes desse movimento Fonseca lembra o 24 de agosto de 1880. Quando o então “deputado Joaquim Nabuco requereu e obteve urgencia para apresentar á camara dos deputados um projecto de lei com o fim de extinguir a escravidão em um prazo de 10 anos. Com assinaturas de Jeronymo Sodré e Marcolino Moura”. Segundo o autor o movimento

²¹⁶ FONSECA. Op. Cit. P. 26

²¹⁷ Idem. P. 24

²¹⁸ AGASSIZ. Luiz. *Viagem ao Brazil*. 1872

²¹⁹ Fonseca, Op. Cit. P. 07

tinha começado dessa vez com mais gás e determinação na busca pela liberdade²²⁰. Haja vista que inicialmente este movimento era considerado como “anti-patriótico, subversora da ordem social e incendiária”, foi aos poucos tomando corpo por todo o país até que o atingiu em sua totalidade.

Na então província do Grão-Pará, as obras de Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca foram recebidas na forma de apropriação do discurso contido nelas. O que foram feitas com o objetivo de engrossar o debate entre ideologias políticas antagônicas, fruto dos embates travados no interior da sociedade paraense entre liberais, conservadores e ultramontanos no segundo quartel do século XIX. Segundo Bezerra Neto, tais obras causaram polêmicas no Pará, o que pode ser percebido na leitura dos jornais daquele período, atentando para as discussões travadas entre os redatores de jornais rivais, como o *Diário de Notícias* e o *Diário do Grão-Pará*. O primeiro sendo de caráter abolicionista e o segundo de caráter conservador. São perceptíveis nas acusações feitas a seguir pelo jornal abolicionista, as influências de Anselmo da Fonseca na fomentação das críticas à Igreja, pois no artigo denominado “Aos Reverendos do Grão-Pará”, tais acusações, baseavam-se em sua obra *A escravidão, o clero e o abolicionismo*.

Nunca nós dóem as mãos na tarefa de fazermos esquentar as bochechas dos reverendíssimos escriptores do decano²²¹, que, sem mais nem menos, passam papeleta de ignorantes e palhaço aos que lhes estão muito acima, quando elles é que são os irrisórios palhaços e os ignorantes mais deploráveis.

E’ opinião geral que o clero brasileiro, n’esta lucta do abolicionismo contra o escravismo, nada tem feito em abono dos míseros captivos; pelo contrario, muitas vezes têm-se posto ao lado dos senhores.

Isto em regra geral, assim como também em regra geral o nosso clero “nunca representou no paiz um papel importante, nem sob o ponto de vista intellectual, nem sob o moral

Em these é isto que o illustre escriptor Anselmo da Fonseca, em um volume de mais de seiscentas páginas, desenvolve e demonstra cathegoricamente com evidencias dos factos de todos os tempos.

²²⁰ Idem. P, 19

²²¹ Era geralmente como os redatores desse jornal se referiam especificamente ao Cônego Siqueira Mendes, chefe e redator do jornal conservador “Diário do Gram-Pará”, com o qual tinham uma rinha política que deixavam clara nas páginas de seus periódicos.

No entanto, polemista sincero e leal, e não systemático; rigorosamente imparcial e nunca apaixonado, elle faz, ainda que raríssimas, honrosas e justas excepções.

Hontem citamos Monsenhor Pinto de Campos; hoje citaremos um illustre comprovinciano nosso, o sábio Marquez de Santa Cruz, D. Romualdo Antonio de Seixas, de quem o dr. Anselmo da Fonseca que “foi escriptor distincto, fecundo e correcto e um homem de grandes virtudes.”

Eis o que diz o nosso escriptor sobre o distincto paraense Marquez de Santa Cruz: “Se antes do actual movimento abolicionista procurarmos indagar se houve padres que se desviassem da regra geral da conducta do clero, certamente não encontraremos senão muito poucas excepções”.

D’ellas, como já dissemos, uma pertence ao episcopado.

O Marquez de Santa Cruz, Arcebispo da Bahia, pronunciou-se contra a escravidão.

Transcreveremos um trecho de um discurso por elle proferido no parlamento em 1827, quando se discutia sobre o trafico africano: “Sempre estive persuadido, disse elle, que a palavra escravidão desperta as idéias de todos os vícios e crimes, assim como que o doce nome de liberdade desperta as sensações e as idéias de todas as virtudes e de todos os bens; sempre entendi que a escravidão é um estado violento que abate o espirito, embota as faculdades do entendimento, perverte o coração, destróe o brio e toda a emulação da virtude; sempre lastimei, finalmente, a sorte dos tenros meninos brasileiros, que nascendo e vivendo entre escravos, recebem desde os seus primeiros annos as funestas impressões dos contagiosos exemplos d’esses seres degenerados; e oxalá que eu me enganasse!

Oxalá que fossem mais raros os triumphos da innocencia!

Oxalá que tantas famílias não tivessem de deplorar a infâmia e a vergonha, em que as tem precipitado a immoralidade de escravos!”²²²

Fica claro com o trecho acima que os articulistas do *Diário de Notícias* criticavam os sacerdotes pertencentes à redação do periódico *Diário do Gram-Pará*, acusando-os de “gaiatos” e “ignorantes”. Este último que, “querendo provar que o clero é abolicionista, contra todos os factos que provam o contrário,” não aceitavam a tese desse escritor pernambucano de que a Igreja Católica colaborou com a escravidão, o que fazia com que os colunistas do

²²² *Diário de Notícias*. Terça-feira, 7 de Abril de 1888. Anno IX. Num. 79. P. 2

periódico conservador atirassem “ao mesmo tempo meia dúzia de desafôros ao illustrado Dr. Anselmo da Fonseca, escriptor profundo, erudito e consciencioso”²²³.

No dia anterior da edição acima é publicado no *Diário de Notícias* o artigo *Aos padres do “Gram-Pará”*. Onde se referem aos colunistas do periódico conservador como “gaiatos”, “padrecos” e “ignorantes”. Dizem que esses colunistas querem provar que o clero seria abolicionista quando os fatos para eles mostravam o contrário. Os articulistas do *Diário de Notícias* utilizaram-se da obra de Anselmo da Fonseca para justificar suas críticas a Igreja Católica. Defendem o autor liberal pernambucano e atacam seus opositores políticos aqui no Pará. E assim se formam as discussões entre os jornais oposicionistas na busca para defender cada um sua ideologia política. E uma ferramenta importante para as defesas das ideias abolicionistas pelo *Diário de Notícias* foi o trabalho *A Escravidão, o Clero e o Abolicionismo*. Com isso, o *Diário do Gram-Pará* cita uma carta do Visconde do Rio Branco dirigida a Monsenhor Pinto de Campos²²⁴.

O *Diário do Gram-Pará* quer lançar poeira nos olhos do povo, dizendo assim: “Publicamos esta carta, para mostrar que o illustre estadista, Visconde do Rio Branco, não tem razão! Quem tem é o illustre desconhecido e palhaço dr. Anselmo, que pretende dar ao clero brasileiro a papeleta de escravocrata!”

Mas quem é que chama *illustre desconhecido e palhaço* ao sábio Dr. Anselmo da Fonseca? São os padres do *Gram-Pará*? E quem são elles? Quaes são as *grandes obras* de intelligencia pelas quaes sejam elles conhecidos?

Os miseráveis ignorantes, que só servem para escrever artigos sobre a semana Santa, umas toupeiras que nunca chegarão com o nariz onde o Dr. Anselmo da Fonseca puzér o calcanhar, é que nós vêm fallar de *illustre desconhecido*, como se elles intellectualmente valessem alguma cousa e não fossem os verdadeiros palhaços da nossa imprensa.

O Dr. Anselmo da Fonseca, consciencioso e severamente imparcial, quando fustiga o clero brasileiro, com energia e com verdade, faz as devidas excepções. Monsehor Pinto de Campos é uma das excepções; ouçamol-o a seu respeito: “Outra excepção, e sem duvida muito distincta, é o Monsenhor Joaquim de Campos. Foi elle o relator do notável parecer de 30 de junho de 1871, a favor do projecto de 12 de maio do mesmo anno, que se

²²³ *Diário de Notícias*, segunda-feira, 06 de abril de 1888. Anno IX. Num. 78. P. 1

²²⁴ *Diário de Notícias*, Op. Cit. 78. P. 2

converteu na primeira lei de 28 de setembro. Na sessão de 12 de agosto proferiu o Sr Pinto de Campos a favor d'aquelle projecto, e na defesa de seu parecer, um importantíssimo e memorável discurso. Fazendo então sua profissão de fé redemptora, declarou que em sermões pregados em 1856 e 1857 tinha atacado a escravidão e defendido a liberdade de captivos, e citou trechos do primeiro d'elles, proferido no dia 7 de setembro, por pedido da Sociedade Ypiranga, formada na corte com o fim de solemnizar o aniversario de nossa independência. Naquelle mesmo dia a sociedade distribuiu algumas cartas de liberdade...”

Transcreveremos alguns dos períodos por elle produzidos: “Eu não conheço, senhores, meio mais digno de solemnizar o anniversario da independência do Brazil do que derramar os influxos da liberdade sobre esses filhos da maldição, que ainda conspurcão e nossa sociedade. Eu admito, eu louvo do intimo d'alma essa magnífica expressão do patriotismo mais puro, da caridade mais sublime que jamais luzio no seio das civilizações mais celebres da antiguidade. A humanidade é uma só. Os seus direitos são os mesmos por toda parte: e aquelle que exceptuasse um só membro da comunhão do goso d'esses direitos não seria um homem sincero, nem mereceria combater nas grandes causa do gênero humano. A consciência publica, que é a voz de Deus repercutida na alma de um povo, repellirá sempre como indignação o exclusivismo na distribuição da liberdade. A liberdade exclusiva não é mais que um privilégio inaudito, condemnado por todas as constituições políticas do universo; a liberdade egoísta não é mais que uma traição horrenda, que um desmentido ímpio á doutrina do Nazareno.”²²⁵

O jornal se utiliza da obra de Anselmo da Fonseca para engrossar as discussões entre liberais e conservadores na província paraense e para reafirmar as críticas ao catolicismo e ao clero brasileiro como defensores da escravidão, além de tentar desmoraliza-los como representantes da imprensa. “Ouçamos agora a respeito do nosso clero a opinião de um brasileiro illustre, José Bonifácio, de saudosa memória, homem illustrado, virtuoso, reflectido e um espírito de verdadeiro christão”:

“Que educação podem ter as famílias que se servem com esses infelizes (escravos) sem honra, nem religião? Que se servem com as

²²⁵ *Diário de Notícias*, Op. Cit. 78. P. 2

escravas, que se prostituem ao primeiro que as procura? Tudo se compensa n'esta vida. Nos tyrannisamos os escravos e os reduzimos a brutos animaes: elles nos inoculam toda a sua immoralidade e todos os seus vícios. E na verdade, senhores, se a moralidade e a justiça de qualquer povo se fundam, parte nas suas instituições religiosas e políticas, e parte na philosophia, para assim dizer, domestica de cada família; que quadro póde apresentar o Brazil, quando o consideramos d'estes dous pontos de vista? Qual a religião que temos, apesar da belleza e da santidade do Evangelho, que dizemos seguir? A nossa religião é na mor parte um systema de superstições e de abusos anti-sociaes; o nosso clero, na maior parte ignorante e corrompido, é o primeiro que se serve de escravos, e os accumula para enriquecer pelo commercio e pela agricultura, e para formar muitas vezes, com as desgraçadas escravas, um harem musulmano. Com o trato dos escravos nada as póde habituar a conhecer e a amar a virtude nem a religião.”²²⁶

E foi grande a receptividade da obra de Anselmo da Fonseca em Belém. Nas colunas do *Diário de Notícias* publicavam-se constantemente referências e elogios a seu trabalho, bem como a defesas de suas ideias e de sua postura. Em abril de 1888 escraviam sobre a redenção de Belém ao abolicionismo com um artigo intitulado *os illustres sabichões*. Acusam os conservadores do *Diário do Gram-Pará* e o clero de fugirem das discussões propostas pelo periódico abolicionista.

(...)Não admira, pois, que os argumentos *corolarios* do Gram-Pará enfrentando com a superioridade intellectual do Dr. Anselmo da Fonseca, autor da importante obra intitulada - *A escravidão, o clero e o abolicionismo*,- escondam se atraz da esquina e d'alli atirem pedradas, ao som de baixo vozear de insultos, ao distincto escriptor abolicionista, que com tanta lealdade e nobreza empunha as armas na arena d'uma discussão leal, e elevada pela profundeza da erudição.

(...) Fazendo, por mais d'uma vez, os mais justos e merecidos encômios ao distincto escriptor, não fomos a isso induzido, senão depois de termos lido a sua excellente obra sobre o abolicionismo; e não procuramos indagar onde morava, qual foi o seu passado, se é preto ou branco, etc., etc.²²⁷.

²²⁶ *Diário de Notícias*, Op. Cit. 78. P. 2

²²⁷ *Diário de Notícias*. Quarta-feira, 11 de Abril de 1888. Anno IX. Num. 82 p. 2

O periódico abolicionista deixa claro que o interesse por Anselmo da Fonseca se dava por ele ser um intelectual letrado, não da sua individualidade particular. “Não seguiremos, pois, o infame exemplo dos pífiros *Torquema das do decano*, que, na impossibilidade de sustentar uma sabia discussão, attenta a sua palmar ignorância, cospem insultos a Anselmo”. O *Diário de Notícias* acusava o cônego Costa Aguiar de tecer críticas a Anselmo pela descendência africana, não refutando suas ideias liberais abolicionistas.

Mora a notabilidade (!) na capital da província da Bahia. Quanto a sua genealogia é de raça africana, retinto como os naturaes da Lybia.” O que adiantam ao publico estas cousinhas? Que juízo ficarão fazendo da sapiência dos redactores do jornal do cônego os pacientes leitores? Esse artigo, com certeza, foi escripto pelo cura Aguiar, branco fino, fidalgo de sangue azul, de raça pur sang....

Quanto á refutação das idéas, nada!os leitores tomam nota²²⁸.

Em edição após a abolição da escravidão no Brasil, em junho de 1888, o *Diário de Notícias* dedica algumas de suas colunas para homenagear a Anselmo da Fonseca. Nelas publica também algumas cartas do liberal abolicionista. Estas que foram enviadas por Anselmo da Bahia diretamente ao periódico paraense. Nelas o baiano defende-se das acusações e críticas que o *Diário do Gram-Pará* teria lançado a sua pessoa. Uma demonstração da importância dada a ele pelos liberais de Belém. Exemplo é artigo intitulado “o *diário do gram-pará* e o auctor da escravidão, o clero e o abolicionismo”. Anselmo da Fonseca escreve:

Sr. redactor.- A Extrema bondade com que espontaneamente tomastes a vós minha defesa contra as injúrias que o *Gram-Pará* -orgão clericalista de vossa província- tem atirado sobre mim, ao mesmo tempo que me impõe o dever de enviar-vós, o que effectivamente faço, a expressão de meu cordial e sincero reconhecimento, me dá animo de, embora não tenha a honra de conhecer-vós pessoalmente, dirigir-me a vós pedindo-vós que vos digneis de, nas columnas de vosso criterioso e patriótico jornal, publicar uma pequena serie de cartas, de que esta é a crimeio, nas quaes pretendo responder aquella folha.

²²⁸ *Diário de Notícias*. Op. Cit. p. 2

Espero que, com a mesma generosidade com que acolheste o meu livro, acolhes estas missivas; vós, que com tanta valentia e denodo combasteis o transloucado pensamento das aves nocturnas do *Gram-Pará* que pretendem avassalar o espírito publico d'essa bella e esperança província e reduzil-a ao trevoso reginenda política theocratica, transformando o Amazonas em um novo Ganges .(...)

Creio-o tenho razões para isto- que redacção do *Gram Pará* não eu meu trabalho e só o conhece pelas noticias dos órgãos d'essa província e pela transcripção com que o *Commercio do Pará*, que declarou que elle continha algumas opiniões severas, mas verdadeiras, o cem honrado.

Anselmo diz que sabia que seu livro iria desagradar o clero brasileiro e que atrairia contra ele o inextinguível *odium theologicum*. Ele estranha e lamenta que clérigos do *Gram-Pará* não fazerem do seu trabalho uma apreciação séria e elevada, pois, ao invés de criticá-lo, assumem o papel de garotos brutos que lançam pedras sobre ele. Porém, confessa que estas atitudes o deixaram inteiramente calmo e até um pouco satisfeito.

De um lado tal conducta é mais uma prova de uma de minhas affirmações, isto é, “que, em geral, os padres nacionaes estão em um estado de atraso espiritual pasmoso e que nosso clero é quase todo composto de homens vulgares e de poupança instrucção, do outro ella é prova de que elles reconhecem que tive toda a razão de fazer as censuras que fiz a este mesmo clero relativamente á indifferença para com a sua dos escravos e sua connivencia com a dos senhores, no numero dos quaes sempre estiveram e muitos se conservaram até o ultimo instante da vida da escravidão n'este paíz, isto é, até ás 3 ¼ horas da tarde de 13 de maio de 1888²²⁹ .

Segundo Anselmo, ao ler as edições do *Diário do Gram-Pará*, que tocam contra as asserções e as doutrinas de seu livro tentou desqualificar-lo de – Illustre desconhecido, palhaço, ignorante – o periódico conservador dizia sobre o autor: - *que n'um exame na faculdade me medicina d'esta província [ele] não [sabia] a formula d'agua e [foi] reprovado que [plagiou] uma these: que [era] da raça africana: e que era devoto do senhor do Bomfim*. Ele responde a cada um dos insultos, observando, todavia, que “entre estes encerram uma

²²⁹ *Diário de Notícias*. Quarta-feira, 27 de Junho de 1888. Anno IX. Num. 142. P. 3

humilhação que só poderia constituir uma injúria no grosseiro e inculto bestunto de onde nasceram”.

Termino esta carta congratulando me comvosco e por vosso intermédio com todos os vossos comprovincianos pela extinção da escravidão no Brazil, assim como por ter ella se realisado no dia 13 de Maio, data importantíssima e memorável para todos os brasileiros por ser o anniversario da restauração do Pará, em 1836, e por ser aquelle dia escolhido pela patriótica *Liga Redemptora* para a completa libertação da illustre província de Souza Franco, um dos mais distinctos servidores da liberdade dos captivos e de todas as liberdades, n’este paíz, um dos beneméritos do abolicionismo.

Sou, sr. redactor, com reconhecimento e consideração

Vosso attento criado,

Anselmo da Fonseca.

Bahia, 1º de junho de 1888.

Entretanto, o *Diário do Gram-Pará* publicava em suas páginas o apoio à libertação dos escravos. Criticavam até a postura do governo provincial quanto à situação dos cativos africanos, demonstrando sua preocupação com a estrutura social pós-abolição, na medida em que defendiam uma libertação lenta e gradual na tentativa de manter a ordem social e econômica vigente, ou seja, eram adeptos do emancipacionismo dos escravos negros²³⁰. Como podemos verificar na sessão do senado de 3 de setembro, que tinha como título “Elemento Servil”, exposto na coluna “Parlamento Nacional” deste periódico:

O que todos nos pretendemos, como systema de emancipação no Brasil, não é precipitar a solução do problema. Se esse fosse o pensamento do legislador; deveríamos escolher, de preferência a todos os systemas, a abolição immediata, mas o que queremos é apressar a extinção gradual dos escravos sem prejuízo dos proprietários de escravos nem desorganização do

²³⁰ Cf. BEZERRA NETO. José Maia. *Por todos os Meios Legítimo e Legais: As lutas contra a Escravidão e os Limites da Abolição. (Brasil, Grão-Pará: 1850-1888)*. Tese de doutoramento. PUC-SP. 2009. “os emancipadores eram marcados pela perspectiva do gradualismo, o que fazia com que algumas vezes fossem acusados por alguns abolicionistas como partidários da conservação do *status quo* escravagista, no calor das lutas na década de 1880. (...) Por seu turno, os abolicionistas acabaram se caracterizando pelo imediatismo, chegando alguns deles a pensar o abolicionismo como amplo programa de reformas sociais que iam além da liberdade do escravo, compreendendo aí a reforma agrária. (...) Lembrando que os emancipadores tinham em vista gradualmente libertar os escravos aos poucos e de pouco em pouco, respeitando a legalidade institucional da escravidão, o que incluía o direito dos senhores à indenização. (p. 23-26)

trabalho. E' certo que devemos procurar garantir o trabalho do escravo durante certo numero de annos; se não fizéssemos a depreciação do valor do escravo, se não contássemos com todos os factores, tanto os creadores pela lei de 28 de setembro, como os creadores pelo mecanismo agora projectado, de certo a observação do nobre senador teria cabimento: mas com todos estes factores de emancipação, uma das principais preocupações do legislador deve ser garantir a instituição durante certo prazo em que se julgue necessário mantê-la, para que o interesse publico não seja sacrificado.²³¹

Os políticos do partido conservador legavam para si o papel de reconstrutores do Brasil que advinha das mãos dos políticos liberais, estes que, segundo o *Diário do Gram-Pará*, deixaram o país em “destroços e ruínas por toda a parte” e que os conservadores precisariam de muito “trabalho e patriotismo para realisarem a grande obra da salvação pública”, pois para eles o governo liberal era “tão ineptos no poder quanto terríveis na opposição”. A reforma proposta pelos conservadores no senado ficou de lado, nela podemos perceber algumas bandeiras políticas levantadas por esse partido e suas críticas ao governo liberal. Segundo Bezerra Neto, os emancipadores e os abolicionistas partilhavam de perspectivas comuns, como a “modernização conservadora”, onde era preciso “reformatar para não mudar”, onde “a ordem e as hierarquias sociais construídas na escravidão fossem abolidas com o fim do trabalho escravo”²³².

As reformas do senado, da eleição directa com a maior amplitude do suffragio, a liberdade plena de religião, casamento civil, secularização dos cemitérios, a independência do poder judiciário, a abolição do elemento servil, a descentralização política e administrativa, todo esse conjuncto de reformas, ficou no tinteiro.

As duas reformas: a eleitoral foi talhada por moldes conservadores e do elemento servil, esta, confessam os liberaes não presta.

Valla ao menos a franqueza d'essa confissão para diminuir as faltas de annos de.... inépcia.²³³

²³¹ *O Diário do Gram-Pará*. Quinta-feira, 1º de outubro de 1885. Anno 34. nº 221

²³² BEZERRA NETO. J. M. Op. Cit. P. 26

²³³ *O Diário do Gram-Pará*. Sexta-feira 2 de outubro de 1885. Anno 32. Nº222

A busca pela abolição do trabalho servil dos cativos africanos é evidente nas páginas do jornal que representava o partido conservador. Diferente das críticas feitas pelo *Diário de Notícias* eles eram adeptos da liberdade escrava. E mais, os políticos conservadores ainda não se restringem apenas a libertação em si dos escravos, demonstram que foram em seus governos que ocorreram muitos “avanços” na direção pela libertação dos negros, como a extinção do tráfico transatlântico. O que não se pode dizer a mesma coisa do governo liberal vigente naquele ano de 1885.

O partido conservador do Brazil é aquelle que mais tempo tem estado no governo. Desde 1840, em que foi declarada a maioria de S. M. o Imperador D. Pedro II: o partido liberal esteve no poder de 1844 a 1848, de 1863 a 1868 e de 1878 a 1885. Afora esse tempo, o poder tem sido dos conservadores, que realisaram grandes reformas e prestaram muitos serviços a nação, a começar pela cessação do tráfico da escravatura, o desenvolvimento da instrução publica, a inauguração dos caminhos de ferro e etc..etc.

Oxalá possa elle agora levar diante o seu programa e pôr termo, por soluções favoráveis aos interesses publicos, a questão que se vai tornando um embaraço grave a marcha regular da administração regular do paiz.²³⁴

Portanto, na década de 1880 é claramente perceptível a efervescência das discussões e disputas políticas entre conservadores, liberais e ultramontanos. De maneira a produzir a crítica liberal de omissão da Igreja Católica no processo da abolição na província paraense. Esta crítica que tem como seus principais defensores Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca, estes que ofereceram às gerações futuras a forma pelas quais os mesmos deveriam ser entendidos historicamente, conseguindo fazer de suas memórias e daqueles que a compartilhavam como se fosse à única possível. Adquirindo, portanto, o *status* de verdade histórica. Bezerra Neto se refere aos estudiosos que, a partir das obras pioneiras *O Abolicionismo* e *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, compreenderam a escravidão e a abolição nos termos colocados por estes autores, “transformando o que era discurso contra a escravidão e, portanto, leituras da mesma, mesmo que não inverídico, em explicação histórica do movimento abolicionista brasileiro”²³⁵.

²³⁴ *O Diário do Gram-Pará*. Sexta-feira 2 de outubro de 1885. Anno 32. Nº222.

²³⁵ BEZERRA NETO, J. M. Op. cit. pp.344-345;350

Neste sentido, a ideologia liberal abolicionista, presente nas obras de Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca tornam-se balizas explicativas para a historiografia futura. São autores que dedicaram suas pesquisas para provar que a Igreja era totalmente a favor da escravidão e contra a abolição.

3.5. NOVAS PERSPECTIVAS PARA A ANÁLISE DA ABOLIÇÃO

Podemos afirmar que as obras de Joaquim Nabuco e José Anselmo da Fonseca, contribuíram para a construção de uma *memória abolicionista* balizadas no corolário liberal, portanto adversa ao clero, sobre a qual foram incorporadas pela historiografia geral da escravidão. O que se percebe, portanto, é uma constituição de certa *ideologização* da relação da Igreja com o escravismo e a campanha abolicionista²³⁶, tanto no país, como na província do Grão-Pará no final do século XIX. Enfim, este discurso de omissão do catolicismo na *Questão Servil* lança uma “névoa”, que dificulta a percepção de que, para além da Instituição, parte do clero seja ultramontano ou não, teve notória participação e engajamento nas lutas contra a escravidão na Província do Grão-Pará e em outras partes do Brasil.

Ora, se a Igreja Católica fosse a favor da escravidão, como a crítica liberal abolicionista dizia, será que ela, através de seu maior meio de difusão do catolicismo, que era o jornal *A Boa Nova*, publicaria em suas páginas notícias sobre conquistas em direção a liberdade escrava? Com certeza não, porém em sua coluna *Secção noticiosa* acha-se a notícia abaixo, na qual comentei no primeiro capítulo. Era a notícia sobre a Província do Ceará.

O ABOLICIONISMO NO CEARÁ – Sobre este assumpto escreve-nos um amigo da Fortaleza: “A grande novidade da epocha é a Sociedade Cearense Libertadora; tem feito os negreiros desesperarem. Seu primeiro triumpho foi conseguir que no porto do Ceará não se embarquem mais escravos; o segundo que vaso nenhum naval que trazer escravos durma no porto, porque a evasão é certa pelos meios e auxílios que a sociedade ministra aos infelizes; e o terceiro está em projecto que é fazer com que no porto não passe vapor com escravos sob qualquer motivo e nem para parte alguma.

²³⁶ FREITAS NEVES. Fernando Arthur de. Partido Católico no Pará: o Partido de Deus na secularidade. In: Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do Catolicismo no Pará do final do século XIX, In: *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu/ Belém, 2002. p.11

Neste sentido tem havido sessões secretas e muito plano se tem discutido, mas ainda não se combinou nos meios de acção”.²³⁷

Logo, com as leituras e análises dos pormenores mais negligenciáveis dos documentos e jornais, bem como das duas obras sobre o abolicionismo no Brasil escritos na segunda metade do século XIX, percebemos que cada grupo social se posicionava e defendia seus ideais com argumentos de acordo com suas escolhas, pensamentos políticos e bloco histórico a que pertenciam. Gerando diferentes interpretações sobre o mesmo movimento abolicionista. Camila Pereira confirma que “tais interpretações concorreram para consolidar uma memória sobre esse acontecimento da história do Brasil. As disputas acerca da memória da abolição ocorreram não só no meio acadêmico, mas também no seio da sociedade brasileira”²³⁸. Ora, como Thompson nos ensinou que as discordâncias entre os historiadores podem ser simples intercâmbios de atitude, ou um exercício de ideologia, caso não deixarmos claro e reconhecermos que somos todos conduzidos dentro de uma disciplina comum que busca o conhecimento objetivo entre fontes documentais, cartas, iconografias e historiografias²³⁹. Já dizia, Robert Darnton, *conhecemos o passado imperfeitamente, por meio de documentos obscuros, e com a ajuda da insolência, brincando de ser Deus*²⁴⁰.

Enfim, percebemos no capítulo anterior, que não havia uma posição unívoca e homogênea por parte da Igreja no que cerne a “*Questão Servil*”, pois alguns líderes católicos se destacaram na luta contra a escravidão, no Brasil e na Amazônia. O que se percebe aqui é que a crítica moral que se faz a Igreja é política-ideológica. Pois, numa sociedade onde era legal ter escravo, como exigir de alguma instituição ser diferente? O partido dos dois ideólogos que analiso acima, também não possuía posição unívoca contra a escravidão. Eram instituições nascidas no mundo da escravidão, logo pertencentes ao seu meio. Todavia, o importante é salientar como essas duas teses vão sendo construídas para chegarmos ao conhecimento histórico dos acontecimentos e relações que se deram entre Igreja Católica, Estado e sociedade naquele período.

²³⁷ *A Boa Nova*. Sabbado 9 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 28. P. 4

²³⁸ PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e Catolicismo: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. Dissertação. UFF. Rio de Janeiro. 2011

²³⁹ THOMPSON, E.P. *Obra Essencial*. La Lógica de la Historia: De miseria de la teoria. Barcelona: Crítica, 2002. p. 513. [grifos meus]

²⁴⁰ DARNTON, Robert. “Os esqueletos no armário: como os historiadores brincam de ser Deus”. In: _____. *Os dentes falsos de Gerge Washington. Um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.200

Durante três séculos (do século XVI ao XVIII) a escravidão foi praticada e aceita sem que as classes dominantes questionassem a legitimidade do cativo. Muitos chegavam a justificar a escravidão, argumentando que graças a ela os negros eram retirados da ignorância em que viviam e convertidos ao cristianismo. A conversão libertava os negros do pecado e lhes abria a porta da salvação eterna. Dessa forma, a escravidão podia até ser considerada um benefício para os negros! (...) A ordem social era considerada expressão dos desígnios da Providência Divina e, portanto, não era questionada.²⁴¹

No século XIX, o liberalismo baseado em ideias ilustradas fez surgir uma contradição social evidente dentro de sua própria teia social, numa sociedade com novos princípios liberais de liberdade, igualdade e fraternidade, ter a economia baseada na mão de obra escravo era a maior contradição aceita, pois, esta era o maior símbolo de desigualdade humana presente naquele momento, sendo contrária a liberdade natural do homem era condenável em termos econômicos, religiosos e morais.

José Maia Bezerra Neto, em sua tese *Por todos os Meios Legítimo e Legais: As lutas contra a Escravidão e os Limites da Abolição*, escreve acerca da *Insustentabilidade da escravidão*, analisando a emancipação do trabalho escravo africano dentro de uma perspectiva mais ampla de mundialização, onde o abolicionismo e a abolição eram vistos como parte do processo de modernidade e civilização que a sociedade passava. Ou seja, para o autor, o fim da escravidão era um dos motes para reforma civilizadora de então²⁴². Ao longo do século XIX vão surgindo e amadurecendo novos pensamentos oriundos da revolução burguesa do século XVIII, que vão formando as visões de insustentabilidade da escravidão com a modelo social almejado. Com isso, emancipadores e abolicionistas em suas críticas à escravidão criam a “dicotomia escravidão X civilização”.²⁴³ Dessa forma, a liberdade dos negros deveria ficar a cargo do governo. Erguendo assim, uma nação de cima para baixo.

O movimento abolicionista, levado pela elite política da época, buscava fazer de sua atuação, herdeira de 1822, quando da independência do Brasil, para que esse movimento para libertação dos escravos tivesse legitimidade e aceitação perante uma população recém-independente. Para isso, era como se fosse completar a obra inacabada dos fundadores da

²⁴¹ COSTA, Emilia Viotti. *A Abolição*. 8ª edição. Rev. E ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2008. P. 13

²⁴² BEZERRA NETO, José Maia. *Por todos os meios legítimos e legais: As lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão – Pará: 1850 – 1888)* Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica: São Paulo. 2009.

²⁴³ Idem

pátria brasileira. Neste sentido, Bezerra Neto percebe o movimento abolicionista como movimento patriótico, tendo como um dos seus principais líderes e defensores. Fazendo dessa forma, como o autor defende, uma “reapropriação da memória e história da emancipação brasileira, os abolicionistas e emancipacionistas apontavam para a abolição como devir histórico da sociedade ou reconciliação do Brasil-nação consigo mesmo”.²⁴⁴

É concomitante a essas mudanças de visões e construções de memórias e imagens sobre a liberdade do cativo africano, que criam a idéia de incompatibilidade moral da escravidão com os dogmas e preceitos religiosos. Surgindo a crítica de omissão da Igreja ao processo abolicionista. Entretanto, não esqueçamos que Igreja e o Estado eram ligados pelo sistema do real padroado português, onde a instituição religiosa estava subordinada aos desígnios do poder secular. Mas, que logo buscava mais autonomia com sua reforma romanizadora. Nesse contexto, era perceptível o processo de nacionalização da religião, quista pelos liberais, e de “sacralização” da nação através do catolicismo romanizado.

Com isso, no século XIX se verificava tanto na Europa como no Brasil um processo de construção de nações, conhecido como *Nationbuilding*²⁴⁵, este que buscava a integração e modernização de suas sociedades, fundamentando-as em ideais liberais de *cientificidade*, *modernidade*, *civilidade* e *progresso*. Entretanto, esse processo ia de encontro com os ideais da Igreja Católica ultramontana, gerando choques e divergências. Era um período caracterizado pelo nacionalismo que visava uma maior integração e modernização das sociedades. E uma de suas bandeiras era, conseqüentemente, a instituição de uma escola laica, gratuita e obrigatória, laicização dos hospitais, cemitérios, o casamento civil e o batismo civil, o que estava anteriormente a cargo exclusivo da Igreja. Porém, nesse processo de penetração, os Estados Nacionais enfrentaram resistências, entre as quais as mais fortes e ativas foi a Igreja Católica. Os objetivos dos Estados liberais iam de encontro com o catolicismo romanizado, na tentativa de reduzir um campo de ação privilegiado da Igreja Católica.

Ou seja, chocavam-se os ideais liberais advindos do pensamento iluminista europeu com os ideais por uma busca do *status quo* e da reforma eclesiástica ultramontana. Fazendo uma crítica moral abolicionista á Igreja e transformando-a em um dos motes da campanha política contra a abolição. O que de certa forma mascarava as lutas e disputas por poder e autonomia dos grupos sociais daquele período. A crítica liberal abolicionista feita por Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca ao clero, concorreu para consolidar o enredo e os

²⁴⁴ BEZERRA NETO, J. M. Op. Cit. P. 14-15

²⁴⁵ Cf. HAUPT, Heinz-Gerhard. Religião e Nação na Europa do século XIX: algumas notas comparativas. *Estudos Avançados* 22 (62), São Paulo, 2008.

grupos sociais ou personagens que teriam feito parte do processo final da luta contra a escravidão no Brasil, deixando de fora inúmeros personagens sociais, como os próprios escravos e os clérigos e pontífices que lutaram, a seu modo, pelo fim da escravidão.

Essas disputas pela memória da abolição estavam diretamente ligadas ao modelo de nação brasileira que se pretendia construir. Segundo Bezerra Neto, é necessário compreender que esses embates eram lugares da memória desses agentes históricos. O que cabe a nós como historiadores é atentarmos aos múltiplos lados e posições conforme são ocupadas pelos diversos sujeitos em campos opostos. Para não cairmos na armadilha de consolidar a memória saída desses embates como vitoriosa como a única possível, transformando-a em “explicação histórica” da mesma²⁴⁶.

Por mais que alguns membros da Igreja Católica tentassem fazer dos dogmas religiosos argumentos para a emancipação dos escravos, eram em muito barrados pela disciplina da Igreja, juntamente com os interesses do Estado, na medida em que Estado e Igreja se confundiam devido ao sistema do real padroado. Entretanto, isto não impediu, mesmo que nos últimos anos da escravidão, a existência de vozes dissonantes vindas da instituição religiosa em direção à abolição da escravatura e também, mesmo que esse grupo social atendesse a um projeto de campanha abolicionista com estratégias diferente dos da elite política liberal²⁴⁷.

²⁴⁶ BEZERRA NETO, J. M. Op. Cit. P. 355

²⁴⁷ PEREIRA, Camila Medença. Op. Cit.

Considerações Finais

O que pretendi nessa dissertação foi perceber que através dos caminhos percorridos pela historiografia e pelos periódicos da época, dentro do contexto do Real Padroado, da *Questão Religiosa* e do processo pela extinção do escravismo no Brasil, que um caminho diferente estava sendo traçado pela Igreja Católica. Caminho este que se fazia paralelo aquele percorrido pelas duas ideias hegemônicas; a da Igreja como contrária e/ou como defensora da abolição, permitindo-me relativizar essas duas teses. No primeiro capítulo, “Igreja e Escravidão: Diálogos com a historiografia” procurei perceber como a historiografia tratou da relação da Igreja Católica seja com o tráfico, com a escravidão e/ou com abolição dos escravos africanos. Num primeiro momento debruço-me a investigar como alguns pesquisadores do escravismo no Brasil, acadêmicos ou não, mas que não são vinculados a Igreja, escreveram sobre esse tema ou se pelo menos dedicam uma análise qualquer à relação Igreja e Escravidão. Posteriormente, analiso uma produção historiográfica de intelectuais vinculados a Igreja enquanto instituição. Muitos que dedicaram obras inteiras sobre tal relação. Construindo assim seus lugares como intelectuais dentro da historiografia geral da escravidão no Brasil.

A produção historiográfica desses intelectuais que são vinculados a Igreja Católica institucionalmente, são sujeitos que, para além de uma produção historiográfica, vivenciam ou vivenciaram a vida institucional do catolicismo. Por isso, os vejo como parte de uma historiografia que fala de “dentro” da Igreja, se diferenciando dos intelectuais e historiadores que analisei no início do capítulo. Entretanto, percebo nessa historiografia peculiar, uma divisão básica em dois grupos que defendem ideias distintas sobre o mesmo tema. O primeiro grupo que analisei é formado por padres, intelectuais, historiadores e cientistas sócias que formam uma linha comum em dizer que a Igreja compactuou com a escravidão, que a Igreja não estava voltada para o interesse do povo. Estes possuem uma postura política ideológica progressista, com uma leitura crítica do papel da Igreja Católica na história do Brasil. Por outro lado, outro seguimento intelectualizado formando também por intelectuais e historiadores que vão se opor ao primeiro grupo. Eles advêm de uma leitura diferente, são padres com uma perspectiva mais conservadora, embora críticos também. Defendem uma Igreja oposta daquela apresentada pelo clero mais liberal. Esses setores mais conservadores da Igreja Católica fazem a defesa da Igreja como instituição que defendeu e ficou dos lados dos escravos em sua busca pela liberdade.

Enfim, o conteúdo deste segundo capítulo contempla as discussões historiográficas acerca da participação da Igreja Católica na escravidão pelas lentes de historiadores como Mário Mestri, José Oscar Beozzo, Eduardo Hoornaert entre outros que se ocuparam desse tema. Busquei em suas obras as correntes de pensamento e suas metodologias empregadas em suas pesquisas, na tentativa de entender suas incisivas críticas a Igreja Católica. Por outro lado também analisei autores que defendiam a Igreja Católica de tais críticas, estes de dentro da própria instituição religiosa como Dom João Evangelista Martins Paz Terra e o Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho e seus esforços no levantamento de dados e de suas teorias. Percebo que alguns dos trabalhos desses intelectuais estão se baseando e corroborando com aquilo que no século XIX Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca já defendiam, criando as matrizes de pensamento ideológico de crítica à Igreja Católica que analiso no terceiro capítulo.

Logo, no segundo capítulo “Igreja, Clero e romanização” faço uma análise do contexto social e político da Amazônia, no qual tomo a Igreja Católica como um agente histórico de destaque nos acontecimentos da segunda metade do século XIX para entender as críticas conferidas a ela. Período marcado pelas relações de conflito e mutualismo entre os Estados nacionais com a Igreja e o catolicismo que propunha uma reforma romanizadora. Esse período será marcado pelo nascimento da ideia de integração e modernização da sociedade, fundamentando-a em ideais liberais de desenvolvimento, civilidade e progresso.

Meu intuito foi abordar o processo de construção e legitimação do poder civil, este que ia de encontro com os ideais, doutrinas e políticas da Igreja Católica ultramontana, gerando choques e contendas nas relações entre esses dois poderes. Perceptível quando analisamos nas fontes, jornais, periódicos, relatórios, sobre as disputas pelo ensino nas escolas, os cemitérios e casamentos civis, a participação do clero na política e etc. Era um período caracterizado pelo nacionalismo que visava uma maior integração e modernização das sociedades. E uma de suas bandeiras, era consequentemente, a instituição de uma escola laica, gratuita e obrigatória, a laicização dos hospitais, cemitérios, o casamento civil e o batismo civil, o que estava anteriormente a cargo exclusivo da Igreja. Porém, nesse processo de penetração, os Estados Nacionais enfrentaram resistências, entre as quais a mais forte e ativa foi a Igreja Católica Ultramontana. Os objetivos dos Estados liberais iam de encontro com o catolicismo, pois reduzia um campo de ação privilegiado da Igreja Católica. Estes embates foram bastante noticiados nas páginas dos jornais da época.

Portanto, analisei neste capítulo a relação entre Estado e Igreja, bem como o objetivo da Igreja Católica naquele período, que era o fortalecimento interno da instituição, além da

busca de maior autonomia em relação ao poder civil, principalmente no que se refere a sua organização interna, contudo, sem romper com o poder político civil, do qual precisava para se manter. Este capítulo se baseou por um catolicismo conhecido como *romanizador* que se caracteriza por um centralismo institucional em Roma, por um fechamento sobre si mesmo e por uma recusa de contato com o mundo moderno, tendo como um de seus principais expoentes no Brasil o Bispo do Pará D. Macedo Costa.

E por fim no terceiro capítulo “Ideologia em Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca” analisei dois intelectuais, que tiveram uma grande projeção nacional dentro das discussões em torno da escravidão brasileira. São eles Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca. Onde, para além de simples propagandistas da causa abolicionista, esses intelectuais foram líderes que marcaram e delineararam com suas teses, o movimento abolicionista brasileiro. Ou melhor, tornaram-se verdadeiros ideólogos desse movimento, deixando um legado que mesmo, após mais de um século de suas escritas, suas memórias ainda são confundidas e tomadas como os fatos históricos daquele período.

Percebo neste último capítulo esses dois autores como expoentes de uma ideologia predominante na historiografia. A que trata sobre a contribuição ou a participação que Igreja Católica possa ter tido na manutenção da instituição servil africana no Brasil e no processo da abolição no século XIX. Neste sentido, Nabuco e Anselmo da Fonseca tecem críticas a Igreja católica e seus representantes baseados em argumentos de incompatibilidade da escravidão com o cristianismo, de uma moral civilizadora que esta instituição religiosa parecia ser contra. Com isso, vão formando uma memória ideológica que vai aos poucos se tornando predominante.

Com isso, trato mais especificamente da crítica tecida sobre a postura que a Igreja Católica teria tido no processo abolicionista pelas lentes de apenas dois autores que vivenciaram e escreveram suas obras nos idos de finais do *dezenove*. Suas obras foram tomadas como a “verdade histórica” daquele período por alguns autores que analisei no primeiro capítulo. Portanto, o objetivo desse capítulo é mostrar os discursos ideológicos contidos nos dois autores liberais e o que eles almejavam com seus escritos, lembrando que eles pertenciam a uma elite e a uma corrente política da época. O que não podemos desconsiderar quando estes autores analisam o papel da Igreja na escravidão e no processo abolicionista.

Busquei, por um ângulo diferente, uma visão da relação entre Igreja e abolição já dada como incompatíveis pela historiografia. Dialogando com diferentes autores, procurando problematizar interpretações, como o indiferentismo do catolicismo quanto à escravidão,

aceito largamente por muitos estudiosos. Busquei vislumbrar novos caminhos para interpretar o passado, através da complexa relação entre Estado e Igreja, envolvidos pelos ditames do Regime do Real Padroado português, que balizaram as posturas de um clero ultramontano cioso de autonomia e liberdade para gerir seus próprios assuntos, porém, enfrentou na crítica liberal abolicionista balizada por Joaquim Nabuco e Anselmo da Fonseca no século XIX e depois por historiadores do século XX, o estigma de “omissos” que os acompanharia para sempre na historiografia hegemônica da escravidão. Logo, a busca por problematizar e relativizar a crítica hegemônica à Igreja Católica deve continuar, pois ainda há muito para pesquisar sobre esse assunto e sobre as teias que envolveram os interesses de liberais, conservadores, ultramontanos, católicos, etc. Tais relações que se deram no decorrer do século XIX é muita rica e complexa para se entender em um espaço de uma dissertação.

Fontes:

Sites

Hemeroteca Digital Brasileira. <http://hemerotecadigital.bn.br/>

Center for Research Libraries. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial>

Papal Encyclicals Online. <http://www.papalencyclicals.net/index.htm>

A Santa Sé (Site oficial do Vaticano). <http://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>

Encíclicas:

PAPA GREGÓRIO XVI. *Carta Apostólica In Supremo*. Condenação da escravidão dos indígenas e do comércio dos negros, 03 de dezembro de 1839.

PAPA PIO IX. *Quanta Cura & Syllabus Errorum*. 08 de dezembro de 1864.

PAPA LEÃO XIII. *In Plurimis*. Abolição da escravidão. Aos veneráveis bispos do Brasil, 05 de maio de 1888.

PAPA LEÃO XIII. *Rerum Novarum*. 15 de maio de 1891

Jornais

A Boa Nova — Arquidiocese Metropolitana de Belém

A Boa Nova. Sabbado 9 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 28. P. 04

A Boa Nova. Sabbado 7 de maio de 1881. Anno XI. Num.36, p. 04.

A Boa Nova. Quarta- feira 4 de Maio de 1881. Anno XI. Num. 35. P. 03

A Boa Nova. Sabbado 24 de Setembro de 1881. Anno XI. Num. 76.p. 01

A Boa Nova. Sabbado, 14 de maio de 1881. Anno XI. Num. 38 p. 01

A Boa Nova. Sabbado 7 de maio de 1881. Anno XI. Num.36. p. 03

A Boa Nova. Pará – Sabbado 12 de Fevereiro de 1881. Anno XI. Num. 13. “Parte Official - Allocução”. p. 02

A Boa Nova. Sabbado 3 de Setembro de 1881. Anno XI. Num. 70. P. 01

A Boa Nova. Pará – Sabbado 5 de Março de 1881. Anno XI. Num. 18. “A incredulidade”

Coluna Senado. A Boa Nova. Pará - Sabbado 12 de Março de 1881. Anno XI. Num.20.

A Boa Nova. Sabbado 2 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 21. P. 03

A Boa Nova. Sabbado 2 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 21

ABOLICIONISMO NO CEARÁ. A Boa Nova. Sabbado 9 de Abril de 1881. Anno XI. Num. 28. P. 4

O Liberal do Pará - Centur- Centro Cultural Tancredo Neves - Biblioteca Pública Arthur Viana.

O Liberal do Pará. 29 de março de 1884. P. 04

O Liberal do Pará. Domingo 29 de Agosto de 1886. Anno XVI. Numero 195

O Liberal do Pará. Terça-feira 12 de setembro de 1882. Anno XIV. Numero 200

A Constituição

A Constituição. 29 de Março de 1884. P. 02

O Diário do Grão-Pará - CENTUR- Centro Cultural Tancredo Neves - Biblioteca Pública Arthur Viana.

Diário do Gram-Pará. Belém do Pará 8 de outubro de 1885. Anno 34. Nº 228. P. 01

Diário do Gram-Pará. *Correspondência particular do Diario do Gram-Pará*. REVISTA DO SUL. Revista Política. Rio de Janeiro, 21 de setembro de 1885. p. 02.

O Diário do Gram-Pará. Quinta-feira, 1º de outubro de 1885. Anno 34. nº 221

O Diário do Gram-Pará. Sexta-feira 2 de outubro de 1885. Anno 32. Nº222

O Diário do Gram-Pará. Sexta-feira 2 de outubro de 1885. Anno 32. Nº222.

O Diário de Notícias – CENTUR- Centro Cultural Tancredo Neves - Biblioteca Pública Arthur Viana.

Diário de Notícias. Terça-feira, 7 de Abril de 1888. Anno IX. Num. 79. P. 2

Diário de Notícias. Segunda-feira, 06 de abril de 1888. Anno IX. Num. 78. P. 1

Diário de Notícias. Segunda-feira, 06 de abril de 1888. Anno IX. Num. 78. 78. P. 2

Diário de Notícias. Quarta-feira, 11 de Abril de 1888. Anno IX. Num. 82 p. 2

Diário de Notícias. Quarta-feira, 27 de Junho de 1888. Anno IX. Num. 142. P. 3

Relatórios de Presidente da Província - Arquivo Público do Estado do Pará

Provincial Presidential Reports (1830-1930): Pará. Relatório apresentado á Assembléia Legislativa Pruvincial na 2ª. Sessão da 22ª. legislatura em 15 de fevereiro de 1881 pelo exm. Sr. dr. José Coelho da Gama e Abreu. Pará Typ. do Diário de Notícias de Costa & Campbell, 1881. P. 27

Ofícios

JOSÉ GREGÓRIO COELHO. Fundo da secretaria da presidência da província. Caixa nº387.

Ofício. 12 Fevereiro de 1880.

D. JOSÉ COELHO DA GAMA E ABREU. Fundo da secretaria da presidência da província.

Caixa nº387. Ofício. 26 de Abril de 1880.

Revistas

Revista Illustrada. Rio de Janeiro – RJ

Agostini, Angelo. *Os bispos e a escravidão*. 1887 Anno 12, N. 472, p. 05.

Obras

FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Sendo Federal. 1957

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. [1883] Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

Bibliografia

Artigos

AZEREDO, Carlos Magalhães. O reconhecimento da Independência pela Santa Sé. *Revista do IHGP*.

AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil: Um caminho para a pesquisa social*. Serviço de documentação. Ministério da educação e cultura. Os Cadernos de Cultura. 1985.

BEAL, Tarcísio. As raízes do regalismo brasileiro. *Revista de Cultura Vozes. Petrópolis*. V. 71, N.3. Abr. 1977.

BEZERRA NETO. *Do Vazio à presença negra. Historiografia, fontes e referências sobre a escravidão africana na Amazônia*. VI Encontro de História Regional ANPUH-PA e III Simpósio Internacional de História da Amazônia. UFPA. Belém. 2010.

_____. O Doce Treze de Maio. O abolicionismo e as visões da Cabanagem, Grão-Pará – Século XIX. In: Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do Catolicismo no Pará do final do século XIX, In: *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu/ Belém, 2002.

_____. “O Asilo Lyndo e Protetor”: Práticas e representações sociais sobre a educação feminina – (1870/1888). In: MIRANDA ÁLVARES, M. L. & D’INCAO, M. Ângela (Org.). *A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém: GEMPEM, 1995.

_____. Os colégios católicos na belle époque – Belém (1870/1912). In. MAUÉS, Raymundo Heraldo. (Org.). *Anais da III Reunião Regional de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Editora Universitária, UFPA. Belém, 1996.

BOSSI, Alfredo. A escravidão entre dois liberalismos. *Estud. av.* [online]. 1988, vol.2, n.3, pp. 4-39. ISSN 1806-9592. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141988000300002>.

CANCELA, Cristina Donza. “Famílias de elite: transformação da riqueza e alianças matrimoniais. Belém 1870-1920” *Revista Topoi*. Vol 10, n. 18, jan-jun, 2009.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Escravos e senhores nas irmandades religiosas na Amazônia do século XIX”. In: *Amazônia Ipar*, Belém, IPAR, 2001, V. 5, N. 3, PP. 28-50;

_____. “A Liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas Irmandades Religiosas da Amazônia no século XIX”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1998, v. 34, pp. 137-154;

_____. “Um natal de Negros: esboço etnográfico de um ritual religioso no quilombo amazônico”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1995, v. 38, n. 2, pp. 207-238.

_____. “Os reis da Mina: a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos no Pará do séculoXVII ao XIX”. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeld*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeld, 1994, v. 9, n.1, pp. 103-121.

FIGUEIREDO, Napoleão Arthur. “A Presença Africana na Amazônia”. In. *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, 1976, n12, pp. 145-160. Reeditado em: *Revista de Estudos Amazônicos*, Belém, UFPA, 2008, V.III, n1, pp. 125-144.

_____ & VERGOLINO, Anaíza. *Festas de Santo e Encantados*. Belém, Academia Paraense de Letras, 1972;

_____ & VERGOLINO, Anaíza. *Estudos e Problemas Brasileiros – Formação Étnica e Cultural do Povo Brasileiro*. Belém, Centro de Educação/Universidade Federal do Pará, 1971 (texto digitado);

_____ & VERGOLINO, Anaíza. “Alguns elementos novos para o estudo dos Batuques de Belém”. In. *Atas do Simpósio sobre Biota Amazônica*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Pesquisa, 1966, Vol. 2. Antropologia.

FREITAS NEVES, Fernando Arthur. Procissão religiosa ao lado da procissão civil: ainda o ultramontanismo católico do Pará. In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

HAUPT, Heinz-Gerhard. Religião e Nação na Europa do século XIX: algumas notas comparativas. *Estudos Avançados* 22 (62), São Paulo, 2008.

HENRIQUE, Márcio Couto. “Irmandades e experiência política no Grão-Pará do século XIX.”. In: *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, UFPA./Editora Açai, 2009. Vol. IV, n. 1, pp. 31-51.

MAESTRI, Mário. O cristianismo foi alguma vez revolucionário? In: *Mídia Independente*: <http://midia independente.org/pt/blue/2002/06/28144.shtml>. Junho de 2002.

_____. A Cruz e a Senzala: A Igreja no Brasil Escravista. In: *Leitura*, São Paulo, vol.6, março de 1988.

MARTINS, Karla Denise. “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”: relações entre Igreja e o Estado no Pará oitocentista. *Revista de História Regional* 13(2): 70-103, *Inverno*. 2008.

PERRONE-MOYSES, Beatriz. Para conter a fereza dos corsários: guerras na legislação indigenista colonial. *Cadernos Cedex*, nº 30 (1993).

_____. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII). In, CUNHA, M.C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

SANTOS, Iveraldo. O Papa Leão XIII e a libertação dos escravos no Brasil. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*. Vol. 6, n. 10, jul/dez, 2012, p. 16-24. In. <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/viewFile/13130/9647>

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.

Livros e capítulos de livros

AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em Tensão e Crise. A conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.

AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na formação da Sociedade Brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008. (Cultura e Religião).

_____. “A Igreja e a Escravidão”. IN: *A Crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 181-190

BAPTISTA, Mauro. Evangelização ou escravização? In *Vida Pastoral*. São Paulo: Edições Paulinas, janeiro/fevereiro de 1988.

_____. “A Igreja e a Escravidão”. IN: *A Crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 181-190

BEOZZO, José Oscar. “A Igreja na Crise final do Império (1875-1888)”. In: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II, 3ª Ed. Petrópolis, Vozes, 1992.

BEOZZO, José Oscar (org.). *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II/2, Segunda Época - Século XIX. São Paulo: Edições Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1985 (Coleção História Geral da Igreja na América Latina).

BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão Negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*. 2ª Ed. Rev. E Ampl. Belém. Editora Paka-Tatu, 2011.

CARDOSO, F.H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *Temas De História Da Igreja No Brasil*. Viçosa, Editora Folha de Viçosa Ltda. 1994.

_____. *A Escravidão. Convergências e Divergências*. Viçosa. Ed. Folha de Viçosa Ltda. 1988.

_____. *A Igreja e a Escravidão. Uma análise documental*. Rio de Janeiro: Presença Edições; Brasília: INL, 1985.

CARVALHO, José Murilo de. *Escravidão e Razão Nacional*. In.: *Pontos e Bordados, escritos de história política*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.

_____. *A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro das Sombras: a política imperial*. 2. Ed. Ver. Rio de Janeiro: Ed. Da UFRJ: Relume-Demurá, 1996.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA (CEHILA). *Escravidão Negra e a história da igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987.

COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. 8ª Edição. Rev. e ampl. São Paulo: Editora UNIESP, 2008.

DARNTON, Robert. “Os esqueletos no armário: como os historiadores brincam de ser Deus”. In: _____. *Os dentes falsos de George Washington. Um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

EAGLETON, Terry. *Ideologia. Uma Introdução*. São Paulo: Editora UNESP: Editora Boitempo, 1997.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ELKINS, Stanley M. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

FERREIRA REIS, Arthur César. *Síntese de História do Pará*. Belém/Manaus/ Guanabara: Amada, 1972.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Cidade dos encantados: pajelanças feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Belém: Edufpa, 2009;

FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

FREITAS NEVES, Fernando Arthur. *Partido Católico no Pará: o Partido de Deus na secularidade*. In.: *Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do Catolicismo no Pará do final do século XIX*, In: *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu/ Belém, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos; Decadência do Patriarcado Rural e Formação do Urbano*. [1936]. 9 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *Casa Grande & Senzala; Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. [1933]. 21 de Janeiro: José Olympio, 1981;

_____. *Vida Social no Brasil nos Meados do século XIX*. [1922] Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Sociais, 1964;

HOORNAERT, Eduardo. “A Amazônia e a cobiça dos europeus”. In: _____(org.).

História da Igreja na Amazônia: ensaios de interpretação a partir do povo. Rio de Janeiro. 4ª edição, Editora: Vozes, 1994.

_____. *Joaquim Nabuco*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

_____.Padres e escravos no Brasil Colônia. In *Vida Pastoral*. São Paulo: Edições Paulinas, janeiro/fevereiro de 1988.

_____. “A cristandade durante a primeira época colonial”. In: _____(org.). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. Tomo2. Rio de Janeiro. Editora: Vozes, 1977.

HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções. Europa. 1780-1848*. 5ª Ed. Rio, Paz e Terra, 1986.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Igreja e escravidão do negro no Brasil*. In *Vida Pastoral*. São Paulo: Edições Paulinas, maio/junho de 1988

LUSTOSA, Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa: Bispo do Pará*. 2 ed. Belém: SECULT, 1992.

MALERBA, Jurandir (org.). *A História Escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

MALHEIROS, Perdigão. *Escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis. Vozes/INL,1976. 2v.

MARTINS TERRA, João Evangelista S. J. (Cord.). *Bíblia, Igreja e Escravidão*. *Revista de Cultura Bíblica*. Ano 32-Nova fase-Vol. XIII- Nº 49/50. São Paulo. Ed. Loyola 1989.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A categoria “jesuíta” no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do século XIX. Uma outra “invenção” da Amazônia: Religiões, história, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

_____. *Padres e bispos em conflito: o processo de “romanização” na Amazônia. Uma outra “invenção” da Amazônia: Religiões, história, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

_____. *As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica*. In: MARIN, Rosa Acevedo (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998.

NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Núcleo de Educação a Distância (Unama). Belém 2009.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. [1883]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: Sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas; Belém, Universidade Federal do Pará, 1971.

SANTOS, João. “A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880)”, In: Hoonart, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia: ensaios de interpretação a partir do povo*. 4ª edição, Editora: Vozes, 1994.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução Jussara Simões. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2001.

TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen; the Negro in the Americas*. New York: Knopf, 1947.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. “O Negro no Pará: A Notícia Histórica”. In ROCQUE, Carlos (org.). *Antologia da Cultura Amazônica*. Belém: Amazônia. Ed. Culturais, 1971, pp. 17-33. (Antropologia e Folclore, v. 6);

_____. “Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia”. In: *Publicações Avulsas do Museu Paraense E. Goeldi*, Belém, Museu Emílio Goeld, 1968.

WERNET, Augustin. *A Igreja na História de São Paulo no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

Dissertação e Teses

BEZERRA NETO. *Por todos os meios legítimos e legais: As lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão – Pará: 1850 – 1888)*. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tese de Doutorado em História Social, 2009.

FREITAS NEVES, Fernando Arthur. *Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC. Tese de doutorado em história social, 2009. p. 74.

JESUS PEREIRA, Josenildo de. *As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880*. São Paulo/SP, 2006. (Tese de doutoramento)

MACEDO. Ubiratan Borges de. *A Ideia de Liberdade no Século XIX : O Caso Brasileiro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro : Expressão e Cultura, 1998

MARTINS, Karla Denise. *O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)*. Campinas, SP, 2001. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH/UNICAMP.

_____. *Cristóforo e romanização do inferno verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese (Doutorado em História). Campinas, SP: IFCH-UNICAMP, 2005.

PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. Dissertação de mestrado. UFF, 2011.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *O Tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Campinas: Mestrado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 1976.

Disponível

em:

<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000052378&opt=1>